This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

6000862677

Commentar

über den

Brief Pauli an die Römer.

Von

L. F. O. Baumgarten-Crusius.

Aus dessen handschriftlichem Nachlasse

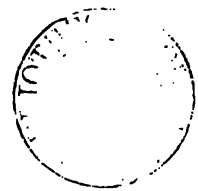
und nachgeschriebenen Vorlesungen

herausgegeben

von

Ernst Julius Kimmel

Privatdocent. der Theol.



Jena,

Druck und Verlag von Friedrich Mauke.

1844.

101. j. 248.

345 . j . 101

Vorwort.

Bei der völlig unverfänglichen Herausgabe des exegetischen Nachlasses eines so bedeutenden Mannes, wie Baumgarten-Crusius war, glaubte der Unterzeichnete dieselben Grundsätze festhalten zu müssen, die ihn bei der Bearbeitung eines in fremder Sprache geschriebenen Buches geleitet haben würden: Festhalten an Form und Ausdruck, wie beide vorlagen, strenges und resignirendes Hineindenken in Geist und Idee des Gegebenen, endlich genaue Scheidung des etwa Hinzuzufügenden. Als Hülfsmittel standen dem Herausgeber ausser dem von dem Verewigten hinterlassenen Hefte ein anderes von einem tüchtigen Zuhörer nachgeschriebenes und das eigene zu Gebote, dieses aus dem Jahre 1832, jene beiden dagegen aus der neuesten Zeit. Zuletzt nämlich hatte Baumgarten-Crusius den Römerbrief im Winterhalbjahre $18\frac{43}{44}$ erklärt und allen Anzeigen nach hatte er das Heft mit gewohnter, fast überraschender Sorgfalt kurz vor diesen Vorlesungen ausgearbeitet. Nur der erste und

letzte Bogen gehörten theilweise einer früheren Zeit an. Doch hatte er auch hier verbessernd und ergänzend nachgeholfen. Denn so gross war seine Pünktlichkeit, dass er nicht nur die bei'm nichts desto weniger immer freien Vortrage zu betonenden Worte unterstrichen oder mit lateinischen Buchstaben geschrieben, sondern auch die etwa gegebene Uebersetzung oder Umschreibung in Häkchen eingeschlossen hatte. Und so sehr hatte er das eben Niedergeschriebene immer von Neuem erwogen, dass er es hie und da wieder getilgt und Anderes an die Stelle desselben gesetzt hatte, oft ganze Sätze und Gedanken, oft auch nur einzelne unbedeutend scheinende Ausdrücke. Hierdurch, so wie wenn er — was namentlich bei der Relation der Erklärungen Anderer bisweilen der Fall war — nur andeutend und aphoristisch an den Rand Einiges mehr hingeworfen als ausgeschrieben hatte, wurde die Arbeit mitunter sehr erschwert, abgesehen von den undeutlicheren Abkürzungen, die nach einiger Uebung leichter zu entziffern waren. Es versteht sich, dass überall die citirten Ausleger selbst nachgelesen wurden, was besonders dann nöthig schien, wenn Baumgarten-Crusius kurz ihre Meinungen charakterisirt, nicht in ihren eigenen Worten wiedergegeben hatte. In diesem Falle namentlich erlaubte sich der Herausgeber jene selbst reden zu lassen, wenigstens die von B.-Crusius gemeinten Stichworte

lergeben zu dürfen. Theils wurde so nur eine sere Deutlichkeit möglich (S. 198), theils eine schenswerthe Vollständigkeit. Diese letztere wurde i da angestrebt, wo zu den aufgeführten Interpre- die B.-Crusius in diesem Briefe mehr als in der lärung der Evangelien bei schwierigen Stellen ein- i nennt, noch diejenigen hinzugefügt wurden, die er leicht übergangen hatte (S. 258). Eben so wurde und da eine literarische Notiz hinzugegeben (S.)), und die kürzlich erschienene Bearbeitung un- s Briefes von Nielsen und Fritzsche's dritter id so berücksichtiget, dass die Ansichten beider mer, wie es etwa von dem Verewigten selbst ge- chen sein würde, neben den früheren ihre Stelle len, ohne jedoch irgendwie die von B.-Crusius gesprochene Meinung zu alteriren. Endlich schien dem Herausgeber nicht unzweckmässig, hie und wichtigere Stellen der alten Ausleger, wenn sie eführt wurden, auszuschreiben. Oft wurde so ihre charakteristische Exegese völlig klar; einige le konnten traditionelle Fehler, die von einem In- preten auf den andern übergegangen waren, ver- sert, nicht minder dem Anfänger die eigenste Spra- *der* alten Exegeten, die ihm sonst nicht sofort Hand sind, vorgeführt werden. Ueberall aber das so Hinzugefügte in Klammern eingeschlossen, m eine andere Weise, die Zusätze von dem Ur-

sprünglichen zu trennen, nicht erwünscht schien. Natürlich werden diese Vorlesungen nicht ohne manche Mängel sein, die alle *opera posthuma* an sich zu tragen pflegen. Waren sie ja doch eigentlich nicht für den Druck bestimmt, wenn schon ihr Verfasser gewiss auch in diesem Falle das Meiste so beibehalten haben würde. Ergänzt und überwogen dürften jene Mängel grösstentheils werden durch die geistreiche Auffassung des Ganzen, die scharfe Hervorhebung der Hauptideen des Briefes, auf welche fortwährend zurückgewiesen wird, durch die schlagende Uebersichtlichkeit, mit der die einzelnen Gedanken dem Thema dieser grössten der apostolischen Schriften untergeordnet werden, was zum Theil gerade in einem für den mündlichen Vortrag bestimmten Manuscripte mehr hervortreten konnte. Dass im Einzelnen Manche sich unbefriedigt fühlen werden, ist ganz natürlich; nur möchten wir gegen die kleinliche Silbenstecherei protestiren, die auf das geistige Vermächtniss eines Mannes, vor dem man sich im Leben willig beugte, gerichtet, nur wie ein Abfall von früherer Gesinnung erscheinen würde.

Jena, d. 26. Apr. 1844.

Kimmel.

Einleitung.

Die beiden Briefe, welche wegen der grossen Verwandtschaft, in welcher sie zu einander stehen, in der Auslegung mit einander verbunden werden sollen, haben nicht nur überhaupt ein hohes Interesse durch Geist, Reichthum und Bedeutung der Gedanken —: und schon in diesen Beziehungen hat man sie immer in den ersten Rang apostolischer Schriften gesetzt. Aber es kommt bei ihnen Zweierlei hinzu, um sie für uns wichtig zu machen. Sie sind, besonders der Römerbrief, die eigentliche Urkunde der paulinischen Denkart und derjenigen Grundsätze, durch welche dem Evangelium der universale Charakter gesichert wurde, den es in seiner Idee hatte, aber den ihm die jüdisch-christliche Partei zu entreissen suchte. Und zugleich sind diese zwei Briefe die Haupturkunde gewesen, aus welcher die protestantische Kirche ihre dogmatischen Principien entlehnte, — in der That fast in demselben Gegensatze gegen pharisäisch-beschränkte Denkart, in welchem Paulus gedacht und geschrieben hatte. Diese Briefe haben denn auch, wie sie überdiess bedeutende Schwierigkeiten in sich haben, neuerlich wieder die Aufmerksamkeit und Sorgfalt der Ausleger ganz vorzüglich auf sich gezogen. Aber nicht blos eben hierdurch, sondern auch in sich bieten diese Schriften noch vielfachen und reichen Anlass dar für Erwägung und Bemühung des Auslegers — in der Auffassung des Ganzen und Einzelnen.

folgung der Juden unter Claudius (53 p. Chr.), den Andeutungen zufolge bei Sueton *Claud.* 25, auf die Judenchristen daselbst, wenigstens vornehmlich. Dann aber mögen viele Römer an den Paulus näher gekommen sein auf seinen europäischen Reisen; und hat Kap. 16 zu unserem Briefe gehört, woran kaum mehr zu zweifeln, so hat Paulus daselbst viele Freunde gehabt. Ist er also auch nicht Stifter der Gemeine gewesen, so hat sie doch ihm vornehmlich angehört. Daher redet er auch zu ihr in solchem Tone 2, 16. 6, 17; und er konnte sogar denselben Grundsatz aussprechen, nicht auf fremdem Grunde zu bauen 15, 20, wie 2 Kor. 10, 16. Ueber ihre ersten Schicksale und Verhältnisse wissen wir zu wenig, fortwährend hatte sie aber einen freieren Geist und eine Antipathie gegen das Judenthum. Baur *über Zweck und Veranlassung des Römerbriefs und die damit zusammenhängenden Verhältnisse der römischen Gemeine* in der *Tübing. Zeitschr.* 1836. 3, 59 ff. Gegen ihn Hm. Olshausen *über die frühesten Verhältnisse der römischen Gemeine (Stud. u. Krit.* 11, 4) u. Kling *Aechtheit der beiden letzten Kapitel des Römerbr.* (*Stud. u. Krit.* 10, 2). Die Christen traten auch zu Rom in einzelnen Versammlungen zusammen: ἐκκλησίαι 16, 5. 14 f. Eben darum müssen sie zahlreich gewesen sein; und so erscheinen sie auch AG. 28, 15. Nicht minder war das geistige Leben derselben dem Briefe zufolge reich und bewegt. Paulus hat ein grosses Interesse für diese Gemeine gehabt; er scheint sie, die Gemeine in der Weltstadt, als den Mittelpunkt seiner universalen Verkündigung angesehen zu haben. Früher war es Antiochia gewesen, Jerusalem, dem Sitze der übrigen Apostel, gegenüber. Daher auch die Sehnsucht, dorthin zu gelangen AG. 19, 21 vgl. Rom. 1, 10—13. 15, 28. Eben desswegen darf man aber aus diesem Briefe nicht zu viel über die Zustände der römischen Gemeine schliessen, indem der Apostel wohl bei Niederschreibung desselben gar

nicht sie allein im Sinne hatte. Er schrieb denselben zwar wesentlich um die römische Gemeine zu begrüssen, aber doch zugleich mit Rücksicht auf seine gesammte Heidenpredigt, also als das, was er auch geworden ist, als eine Urkunde für seine Auffassung des Evangelium und für die Grundsätze, nach denen er in seinem Kreise wirken wollte und zu wirken pflegte.

Doch muss aus dem Inhalte des Briefes angenommen werden, was ja natürlich war, dass die Gemeine gemischt gewesen sei aus Juden- und Heidenchristen (Ἕλληνες, ἔθνη) — Proselyten mit eingeschlossen —, so wie abwechselnd Juden 7, 5 und Heiden 11, 13 angeredet werden; dass die Heidenchristen wahrscheinlich aus paulinischen Christen vornehmlich bestanden [de Wette *Einl. in's N. T.* §. 136 und dessen Einl. im *Commentar zum Römerbr.* §. 2]; und dass eine Gährung Statt fand zwischen diesen verschiedenen Elementen, in welcher die Judenchristen überwiegend zu werden suchten. Sie waren vielleicht äusserlich bedeutender, wie ja die Juden nach Philo u. Josephus und selbst den römischen Schriftstellern, welche das Judenthum erwähnen, zu Rom zahlreich und in blühendem Zustande waren [daher der jüdische Cultus bei den Römern eine *religio licita:* Neander KG. 1, 84]. In d. St. 1, 13, wo der Apostel die römischen Christen geradezu ἔθνη nennt, haben Rückert und Tholuck ein numerisches Uebergewicht der Heidenchristen finden wollen. Es dürfte diess eben so wenig statthaft sein, als wenn man aus 4, 5. 12, wo er von den Juden aus Abraham's Saamen spricht, ein Uebergewicht der Juden annehmen wollte.

Stellung und Aechtheit unseres Briefes.

Diesen unsern Brief hat die Kirche von jeher — auch Marcion — an die erste Stelle der paulinischen Briefe gesetzt; diese Stellung findet sich durchgängig sowohl in den

Aufzeichnungen des Kanon als in den Uebersetzungen. Nur in späteren Handschriften hat man nach der Apostelgeschichte bisweilen die katholischen Briefe gesetzt [so in d. Ausgg. d. N. T. von Matthäi u. Lachmann]; unter den paulinischen aber hat er immer die erste Stelle. Diess nicht aus chronologischen Gründen oder weil die römische Kirche den neutestamentlichen Kanon zuerst entworfen habe — ein Verdienst, welches der Kirche in Kleinasien angehört —: sondern seiner Wichtigkeit wegen, weil man Geist, Kunst, Reichthum und Bedeutung der Gedanken richtig erkannte.

An seiner Aechtheit ist innerhalb der Kirche und in den Secten nie gezweifelt worden. Wenn auch einige Judenchristen ihn mit den übrigen paulinischen Schriften verwarfen, so bezog sich dieses Urtheil nicht auf Aechtheit, sondern auf Ansehen. Ob schon in anderen apostolischen Schriften auf ihn hingedeutet worden, wie Reiche [nach d. Vorgange Anderer, s. dess. *Versuch einer ausführl. Erklärung d. Briefes Pauli an die Römer.* Götting. 1833. 1, 21] solche Andeutungen im Jakobus, Hebräerbrief und dem ersten Petr. gefunden hat, ist zweifelhaft. Doch ist das Letzte wenigstens nicht unwahrscheinlich. Von den apostolischen Vätern erinnert die Stelle bei Clemens Rom. *ep.* 1. *ad Corinth.* §. 35 an uns. Br. 1, 29—32 u. die bei Polycarpus *ad Philipp.* §. 6 an 14, 10. 12; auch in den Briefen des Ignatius finden sich mannichfache Anklänge. Bei Theophilus *ad Autol.* 1, 79 u. 3, 126 ed. Col. wird er zuerst citirt. Auch der Gnosticismus gebrauchte ihn sehr: aus ihm (7, 9) hat Basilides die Seelenwanderung erwiesen [Origen. *comm. ep. ad Rom.* V. 1. *Dixit enim, inquit Basilides, apostolus: quia ego vivebam sine lege aliquando, hoc est, antequam in istud corpus venirem, in ea specie corporis vixi, quae sub lege non esset, pecudis scilicet vel avis*], Valentinus hat denselben zur Bildung seines Systems gemisbraucht

[Baumgarten-Crusius *Lehrbuch d. DG.* 1, 132 ff.], Karpokrates seinen Antimoralismus auf eine Misdeutung der paulinischen Lehre von Glauben und Werken gegründet. Aber wie für alle Schriften des N. T., so geht auch für unseren Brief seit dem Anfange des 2. Jahrhunderts ununterbrochen der Gebrauch desselben als eines apostolischen und paulinischen fort. Doch sind neben den Citaten und Auslegungen die Spuren des Einflusses beweisend, welchen der Brief auf die gesammte Denkart und Sprache der Kirche gehabt hat. Der Stil der lateinischen Kirche hat sich vorzugsweise an dem Römerbriefe, die griechische Dogmatik nach dem johanneischen Evangelium gebildet [*Auslegung der johanneischen Schriften*, Einl. 17].

Auch die Zeiten der freiesten Kritik haben gegen den Brief keinen Zweifel erhoben; einige Deisten in England ausgenommen, deren Bedenken nicht mehr in Betracht kommen [Evanson *the dissonance of the four generally received evangelists* 1792. 259]. Als etwas Auffallendes nur hat man bemerkt, dass nach AG. 28, 17—22 Paulus späterhin, als er nach Rom kam, wie den dortigen Christen unbekannt bezeichnet zu werden scheint. Aber im Gegentheil heisst es, V. 15, dass die Christen (οἱ ἀδελφοί) ihm als einem Erwarteten entgegen gingen; nur die Juden und zwar als Behörde (οἱ ὄντες τῶν Ἰουδαίων πρῶτοι) erklären, nichts über ihn Geschriebenes erhalten oder Etwas vernommen zu haben. Also ist es auch nicht nöthig, des Briefes an die Römer wegen mit Baur jene Nachricht der Apostelgeschichte zu bezweifeln. Endlich hat der Brief auch eine solche Selbstständigkeit, Originalität, Bedeutung, und, kennen wir auch den Charakter des Paulus nur im Allgemeinen, so viel Glaubwürdigkeit und Uebereinstimmung mit jenem, dass sich kein Zweifel an ihm erhalten kann.

Nur an Interpolationen hat man bisweilen gedacht. Zu-

erst hat sich Marcion nach Tertullian *adv. Marcion.* 5, 13 Abänderungen bei ihm erlaubt, ja er liess dem Origenes zufolge Alles weg nach 14, 23. [Or. *Commentar: Caput hoc* (die Doxologie) *Marcion de hac epistola penitus abstulit. Et non solum hoc, sed et ab eo, ubi scriptum est: Quod non ex fide est, peccatum est, usque ad finem cuncta dissecuit.*] Diese Kühnheit hatte natürlich blos Geltung in der Gemeine des Marcion, ohne allen Einfluss auf die Denkart der alten Kirche. Dagegen sind über Kap. 15 u. 16 viele Zweifel erhoben worden, nicht sowohl im Bezug auf die paulinische Abfassung, als ob sie wirklich zum Römerbriefe gehörten. Nur Baur hat sie für nichtpaulinisch gehalten. Semler [*de duplice append. epist. P. ad Rom.* 1767, mit Zusätzen in der *Paraphr.* 1769], David Schulz (*theol. Stud. u. Krit.* 1829. 2), Schott u. A. haben jeder in seiner Weise die Bestimmung der Kapp. sich anders gedacht, nicht unmittelbar oder überhaupt nicht (namentlich Kap. 16) für unseren Brief. [Schott, *Isag.* 25, theilt Kap. 16 in Fragmente (1 — 16, 17 — 20, 21 — 24, 25 — 27) eines paulinischen Briefes wahrscheinlich nach Ephesus.] Besonders aber ist die Aechtheit von 16, 25 — 27 streitig und schon in der altkirchlichen Zeit vielfach angezweifelt worden. Auch an anderen Stellen glaubte Gratz (*über Interpolationen in dem Briefe d. Paulus an die Römer,* Ellwangen 1814.) fremdartige Bestandtheile nachweisen zu können. Für jetzt so viel: der Brief scheint unbedingt vollständig und innerlich authentisch zu sein, ohne alle Interpolation. Bei den einzelnen Stellen ein Mehres.

Sprache, Zeit und Ort der Abfassung.

Endlich ist das Original unseres Briefes ohne allen Zweifel das griechische. Bolten (*die neutestamentlichen Briefe übers.* Vorbericht zu 1, 16 f.) und Bertholdt (*Einleit.* 5, 2732) meinten, die paulinischen Schriften, wie überhaupt

alle apostolische, seien aramäisch geschrieben gewesen, daher sie auch Uebersetzungsfehler hin und wieder annahmen. Dieses ist eine allenthalben unbezeugte Meinung; dergleichen Fehler sind nirgends zu finden. Endlich nennen die Unterschrift in der Peschito, dann die katholischen Theologen Salmero, Bellarmin, Harduin [*Comment. in libros N. T.* 1741, ausserdem auch Baronius *Annal. ad ann.* 45] das Lateinische als Originalsprache. Ohne allen inneren Grund; da überdiess bekannt ist, dass nicht nur alle ältesten kirchlichen Urkunden von Rom (Credner *Einl.* 2, 383 f.), sondern auch die Grabinschriften der Juden meist in griechischer Sprache verfasst sind (Tholuck 25).

Zeit und Ort der Abfassung lassen sich im Allgemeinen mit Sicherheit bestimmen; mit der grössten Genauigkeit, wenn Kap. 16 ächt ist und zum Briefe gehört. Paulus war, als er den Brief schrieb, nach 15, 25—29 im Begriff, aus Griechenland nach Syrien zu reisen, um eine Unterstützung von den Christen in Macedonien und Achaja für die Armen in Jerusalem zu überbringen. Es war dieses seine Gewohnheit; er wollte damit nicht nur den Bedürfnissen der Christen in Judäa abhelfen, sondern auch die Gemeinen der Juden und Heiden, die asiatischen und europäischen, einander näher bringen. Nach AG. 18, 18 u. 20, 3 ging Paulus zwei Mal aus Griechenland nach Syrien. Aber die Umstände, auf welche der Brief hindeutet, passen nur für die zweite Reise. Denn nur bei dieser fand jene Sammlung Statt, nach AG. 24, 17. 1 Kor. 16, 1 ff. 2 Kor. 8, 1 ff. 9, 2. Sie hätte auch bei der ersten Anwesenheit des Apostels in Griechenland und in noch neuen Verhältnissen kaum geschehen können. Also ist der Brief auf der letzten Reise vor der Gefangenschaft des Apostels, etwa 3 Jahre vor seiner Ankunft in Rom selbst, geschrieben worden. Der nächsten Zeit gehören dann die Briefe an die Epheser, Kolosser, Philipper und Philemon, aus der Gefangen-

schaft geschrieben, bei denen es sich fragt, ob — und dies wenigstens zum Theil — aus Cäsarea oder — wie dies die alte Meinung ist — aus Rom. Gehört aber Kap. 16 zum Briefe, so liegt in ihm noch ein Datum für diese Zeitbestimmung. Denn Aquila und Prisca, welche 16, 3 als in Rom Anwesende begrüsst werden, waren auf der ersten Reise noch im Gefolge des Paulus (AG. 18, 18). — Aber aus diesem 16. Kap. lässt sich nun auch der Ort der Abfassung bestimmt entnehmen. Es ist Korinth; denn Phöbe war Diakonissa in Kenchreä, dem östlichen Hafen Korinths, und wird von dort mit dem Briefe abgesendet (16, 5); Cajus und Erastus V. 23 sind ohne Zweifel Korinthier (1 Kor. 1, 14. 2 Tim. 4, 20); Timotheus und Sosipater V. 21 stehen AG. 20, 4 unter den Gefährten des Paulus in Korinth. Und so hat die Kirche von Origenes an diesen Brief immer nach Korinth gesetzt. Vielleicht blieb Paulus die ganzen drei Monate, welche er in Achaja zubrachte (AG. 20, 3), in Korinth. Dann hat er den Brief im Anfange seines Aufenthaltes daselbst geschrieben; denn AG. 15, 25 deutet er noch nicht auf den Entschluss hin, welchen er zuletzt in Korinth fasste, über Macedonien nach Asien abzureisen.

Nur Paulus (*de origine epist. Paul. ad Romanos paralipomena* Jen. 1801 und in der *Erklärung des Römerbriefs* 350) hat aus 15, 19 ohne Grund geschlossen, dass der Brief in Illyrien geschrieben sei. Doch ändert diese Conjectur wenigstens nicht an der Hauptsache; denn es wird auch bei ihr dieselbe zweite Reise nach Korinth als Zeit der Abfassung angenommen, nur einige Monate früher, sodass dann unter μέρη ἐκεῖνα AG. 20, 2 Illyrien verstanden wurde. Endlich wurde von Joh. Tobler angenommen, dass unser Brief nach der Gefangenschaft zu Rom geschrieben sei, und vorausgesetzt, dass es eine doppelte römische Gefangenschaft gegeben habe [*theol. Aufsätze und Andachtsblätter.* Zürich

1796. 41 ff. vorzüglich mit Hinweisung auf AG. 28, 21, dazu mit Gewaltthätigkeit, wie die, Röm. 1, 9 ein πάλιν einzuschieben und 15, 28 ἀπὸ πολλῶν ἐτῶν seit meiner dortigen Gefangenschaft hinzuzudenken]. Gegen ihn Flatt *de tempore, quo epist. ad Rom. scripta sit.* 1789; abgedr. in s. *Opuscc. theol.* 1826. 8. Jener Ansicht steht schon das entgegen, dass im Eingange des Briefes die Römergemeine als eine solche vorausgesetzt wird, welche der Apostel persönlich noch nicht kannte. Im Allgemeinen ist zu vergleichen: J. F. Köhler *Versuch über die Abfassungszeit der epistol. Schriften im N. T. und der Apokalypse.* 1830. Die abweichenden Annahmen desselben beziehen sich jedoch mehr auf die anderen Briefe, von welchen er auch annimmt, dass sie vor der Zeit der Gefangenschaft in Rom geschrieben seien. Jul. Fr. Wurm *über die Zeitbestimmungen im Leben des Apost. Paulus* in der *Tübing. Zeitschr.* 1833. 5.

Somit würde nach der gewöhnlichen Chronologie für das Leben des Apostels etwa das Jahr 58 dasjenige sein, in welches die Abfassung des Briefes fiel.

Inhalt des Briefes.

Der Inhalt des Briefes hat also nach dem oben Angedeuteten einen ganz allgemeinen Charakter, da dieses Schreiben gewiss nicht blos für die römische Gemeine bestimmt war. Die Gemeinsamkeit der Juden und Heiden in der christlichen Sache, und zwar dogmatisch und praktisch darzustellen: das ist der Gegenstand unseres Briefes. Gegenüber stehen die Briefe an die Epheser und Kolosser, in welchen Paulus diese Idee mehr von der Seite des Heidenthums aufstellt, dass sich dieses jener Gemeinsamkeit erfreuen und würdig machen solle. In unserem Briefe dasselbe mehr von Seiten des Judenthums, um dessen Ansprüche, in zweifacher Hinsicht erhoben — dass sein Gesetz gelten solle, und sein Volk für die neue Sache

berechtigt sei — abzuweisen. Jene Gemeinsamkeit der Juden und Heiden wird bezeichnet als gleiche sittliche und religiöse Ausrüstung für Beide — Darlegung der Naturtheologie des Apostels —; als gleiches Bedürfniss bei gleicher Sündhaftigkeit; als dasselbe Heil, für welches dieselbe Bedingung bei Beiden gefordert werde, der Glaube; daher endlich auch die christliche Sittenlehre auf die Idee der Gemeinsamkeit gegründet ist.

Nach dem Vorworte beginnt 1, 14—17 Paulus von seiner Person: er sei für Heiden wie für Juden bestimmt; von V. 18 — Kap. 3, 20: beide seien der Erlösung bedürftig; V. 21—31: diese sei für Alle durch Christus geschafft worden. Kap. 4: der Glaube, freie, fromme Gesinnung, sei gemeinsame Bedingung des Heils, und Mittel zur Rechtfertigung zu gelangen; daher schon in der Patriarchen-Zeit gegeben.

Kap. 5—8, 11: die unmittelbare Folge dieses Glaubens und der Rechtfertigung, vermöge deren man um seiner Gesinnung willen Gott gefällig ist, bestehe in der Freudigkeit des Gemüthes, die nicht ohne reine Sinnesart bestehen könne; V. 12—39: die mittelbare Folge bestehe in der Mittheilung des göttlichen Geistes, in welchem Alle Zuversicht für das Leben und die Zukunft erhalten. Kap. 9—11: gegen die Anmassung der Juden, allein zum Heil berufen zu sein. Im Widerspruche hiergegen führt er aus, dass der göttliche Rathschluss — unbeschränkt wie er sei — die Juden verwerfen könne, und dass sie wirklich so wenig den Heiden voranständen, dass diese vielmehr selbst anfangs ihnen vorangehen, und das Heil der Juden von dem der Heiden abhängen würde. Zugleich Darlegung der göttlichen Weltordnung, wie sie der Apostel aufgefasst hat. Kap. 12—15, 13: der praktische, paränetische Theil des Briefes: eine Pflicht für Alle, und diese in inniger Gemeinschaft bestehend. Daher Kap. 14—15, 13: Erörterung über die sogenannten gleichgültigen Dinge,

die genau mit der Untersuchung des ersten Theiles, über das Verhältniss zwischen Juden und Heiden, zusammenhängt, weshalb 15, 6—13 wieder auf das Hauptthema des theoretischen Theiles zurückkommt: jene beiden seien auf gleiche Weise berufen. V. 14 ff. u. Kap. 16 Schluss: persönliche Nachrichten und Grüsse.

Es ist dieser Brief mehr als jeder andere paulinische mit Plan und Ordnung abgefasst, und selbst der moralische Theil hängt sowohl mit dem dogmatischen als in sich selbst genau zusammen. Er hat eine feste Grundidee; aber auch die einzelnen Gegenstände stehen in einem sicheren Zusammenhange und in angemessener Ordnung, also weder zerstreut (Reiche S. 52, 70) noch logisch disponirt.

Ueber den Gang der Ideen vgl.: Rosenmüller in *Tzschirner's Memorabilien* 1819. 8, 2. Bretschneider in der *Oppositionsschrift für Christenthum und Gottesgelahrtheit* 1824. 7, 4, 515—560. Rud. Stier *Ordnungsplan des Br. an die Römer* in dessen *Beitrr. zur bibl. Theol.* 205 ff. Ern. Friedr. Hoepfner *de consecutione sententiarum in Pauli ad Romanos epist.* 1828. Chr. Fr. Schmidt Pr. *de Paulinae ad Romanos epistolae consilio atque argumento quaestiones* 1830. Der Brief an die Galater behandelt im Allgemeinen dieselbe Sache, jedoch nur von einzelnen Seiten und mehr polemisch gegen solche, welche sich vom Judenthum hatten verführen lassen. Jener Brief hat auch mehr jüdische Form, als der an die Römer, welcher ganz seiner Bestimmung gemäss, eine Urkunde für den universalen Geist des Evangelium zu sein, mit freiem Geiste und mit freier, immer steigender Begeisterung geschrieben ist.

Somit ist es ein Vorurtheil, dem Manche seit Grotius nachgingen (Ammon *de vestigiis theol. judaic. in epist. ad Romanos data, Nova Opuscc. th.* 803), dass unser Brief jüdische Theologie enthalte. Die einzige Stelle 5, 12 ff. führt für eine ganz paulin. Idee die jüdische Lehrform vom

ersten und zweiten Adam aus, ganz ideal aufgefasst. Jene Ideen, welche den paulinischen Lehrbegriff charakterisiren und deren Sitz jene beiden Briefe sind, Glauben und Rechtfertigung, sind hier nur im Allgemeinen zu erklären; bei der Auslegung selbst ist ein Mehres beizubringen. Bei Paulus steht die Idee obenan, dass die Werke der Menschen diese in keiner Beziehung vor Gott rechtfertigen können. Unter den Werken aber versteht er sowohl was die Menschen in ihrer gegenwärtigen sittlichen Verfassung auf dem sittlichen Gebiete zu thun vermögen, als das was in Uebereinstimmung mit einem gewissen, äusserlichen, positiven Gesetze nur um des Gesetzes willen von den Menschen geschieht. Solche Werke findet er vornehmlich unter den Juden als solche Thaten des sittlichen Lebens angenommen, die alle den Menschen gottgefällig zu machen im Stande wären. Diesen setzt der Apostel den Glauben entgegen. Unter diesem versteht er zwar auch theils eine Ueberzeugung von etwas göttlich Ausgesprochenem, theils eine Hingebung an eine höhere Sache; aber der Hauptbegriff ist um Vieles weiter, er ist dem Apostel der fromme Sinn zu Gott. Durch diesen allein wird das Leben des Menschen geheiligt, durch ihn erhält die Gesetzlichkeit höheren Sinn und die rechte Weihe. Diesen Glauben findet der Apostel als das Princip, welches gerade auch in der einfachsten göttlichen Anstalt, in der patriarchalischen Religion, an der Spitze gestanden, und welches die mosaische Gesetzgebung als eine nur äusserliche Anstalt unterbrochen habe, sodass es nunmehr wieder ins Leben treten sollte. Unter der δικαιοσύνη πίστεως denkt sich der Apostel sowohl die Erklärung des Menschen als eines gottgefälligen, obwohl er es in der That noch nicht sei, die Sündenvergebung, die ihm zu Theil wird um seines guten Wirkens willen, als auch die wirkliche Gottgefälligkeit. Es war einseitig, dass die Protestanten sich nur auf den einen

Begriff der Rechtfertigung beschränkten. *Πνεῦμα ἅγιον* steht bei Paulus nicht nur als Folge, sondern auch als Princip des rechtfertigenden Glaubens. In erster Beziehung wird er durch das Evangelium verliehen, als höhere Potenz wird er durch den rechtfertigenden Glauben in die menschliche Seele gelegt. Dann ist er Gemeinschaft des Irdischen mit dem Göttlichen, zu welcher der Mensch durch die Segnungen Christi gelangt. Endlich ist in Beziehung auf Tod und Auferstehung Jesu zu bemerken, dass der Apostel und das ganze Urchristenthum beide nur als Symbol für eine freie Deutung auf das Leben behandelt hat, und desshalb werden jene zwei Stücke mit der Heiligung des Menschen und der Sündenvergebung in Zusammenhang gebracht. In keinem Falle sprach der Apostel über den Tod Jesu und seine Segnungen ein gewisses, abgeschlossenes Dogma aus, und er hat sich mit seiner Lehre weit von dem entfernt gehalten, was die protestantische Kirche bei ihm und im Br. an die Römer insbesondere fand.

Geschichte der Auslegung.

Trotz der hohen Stellung, die unser Brief immer in der Kirche einnahm, ist er doch erst seit der Reformation nach seinen tieferen Hauptbegriffen gewürdigt und behandelt worden. Die Auslegung des Briefes beginnt mit Origenes 20 *Tomi*, in Rufin's, dem schon 5 *Tomi* fehlten, Ueberarbeitung in 10 zusammengezogen, die allein noch vorhanden sind, bei de la Rue Tom. 4, in Lommatzsch's Handausgabe 1836. 6. B. Aus der antiochenischen Schule gehören hierher Chrysostomus 32 *Homilieen*, die allen alten Auslegern vorangehen (ed. Montfaucon Tom. 9.). Er war auch Quelle für die zunächst folgenden Ausleger, Oecumenius (*Comment. in Acta apost., Pauli epist. et epp. cath. ed. Morell.* Paris. 1630. 2 Voll.) und Theophylactus

B. von Bulgarien 11. Jahrh. (*Comment. in evangg, act. app., epp. Pauli et epp. cath. ed. Finetti et Bongiovanni* Venet. 1754—63. 2 Voll.). Nur Theodoretus (in der Ausg. von Sirmond 3ter Theil, in der von Schulz begonnenen, von Nösselt fortgesetzten 3ten B. 1771.) hat die paul. Briefe selbstständig in kurzen Anmerkungen behandelt. Einen Commentar zum Römerbr. von Theodor von Mopsuhestia hat Angelo Mai veröffentlicht im *Spicileg. Rom.* Tom. IV. (Rom. 1840) S. 199 ff.: *Θεοδώρου Μοψουεστίας ἐπισκόπου ἐξ ἑρμηνείας τῆς Παύλου πρὸς Ρωμαίους ἐπιστολῆς τὰ εὑρηθέντα.*

Die lateinische Kirche bietet aus den älteren Zeiten zwei Commentare zu den paul. Schriften überhaupt: 1. *Commentarius in XIII Pauli epistolas* in den Werken des Ambrosius, dessen Namen er führt (edit. Basil. Tom. V. ed. Bened. Tom. II.). Seit dem 17. Jahrh. wird angenommen, dass Hilarius, Diakonus der römischen Gemeine im 4. Jahrh., Verf. sei; daher Ambrosiaster genannt. 2. Expositiones. Dieser Commentar fand sich sonst gewöhnlich unter den Werken des Hieronymus (Francf.-Leipz. Ausg. IX. B. S. 213—321). Aber da bekannt ist, dass Pelagius einen Commentar zu den paulinischen Schriften verfasst hat, Einzelnes als Worte des Pelagius citirt wird, und in den Hauptstellen wirklich pelagianische Ansichten hindurchschimmern: so ist das Werk seit G. J. Vossius dem Pelagius zugeschrieben worden. [Voss *Histor. Pelagian.* 1, 4. Vgl. Schröckh *KG.* 12, 337. Wir besitzen jenes Werk nur noch in der angeblichen Verbesserung Cassiodor's (*divin. lectt. c.* 8.), dessen *complexiones in epp. et acta apostol. et apoc.* von *Scipio Maffei* herausgegeben 1721. Urtheil über Pelagius Schriftauslegung und Proben in Klausen's *Hermeneutik des Neuen Testamentes* 1841, 167.] Der Verfasser hat es entschieden mit der Lehre des Paulus zu thun,

und daher hat sein Buch für die DG. mehr als für die Auslegung Bedeutung. Ausserdem haben wir von Augustinus 2 Werke: 1. *inchoata expositio epist. ad Rom.*, die sich allein mit der Begrüssung (1, 1—7) beschäftigt, 2. *Expositio quarundam propositionum ex epist. ad Rom.* (beide im 3 Tom. *ed. Bened.* und vor dem Anf. der pelagianischen Streitigkeiten von ihm als Presbyter noch verfasst).

Die Erklärungen unseres Briefes aus dem Mittelalter haben nur untergeordnete Bedeutung: Beda — diesem wird er wenigstens zugeschrieben — *Comm. in omnes sancti Pauli epp.* Basil 1563. 6. Tom.; Thomas Aquinas *Comm. in Joann. et Pauli epp.* 1475. Basil., *Comm. in epp. Pauli* 1591. Antw. 1591. Par. 1563; Abaelard *Comm. in epist. ad Rom.* Paris. 1616. Gegen dessen pelag. Auffassung Hugo a S. Victore *adnot. litteral. et quaestiones in epp. Pauli.* Paris. 1518.

Der Uebergang zu einer freieren Auslegung geschah durch Erasmus *Paraphrase* 1517 und *adnotationes in N. T.* 1516, [in den *Critic. sacr. Tom.* 7], in dessen Fusstapfen später Beza (*adnotationes ad N. T.* 1598) trat.

Aber in der Zeit der Reformation erhält der Brief vorzügliche Bedeutung. Die Reformatoren fanden ganz ihre protestantischen Grundsätze in demselben, — mehr nur in negativer Rücksicht gegen falsches Verdienst und legalen Hochmuth. Aber freilich beziehen sich Rechtfertigung und Glauben in uns. Briefe nicht allein auf den Tod Jesu, wie jene wollten. Von Luther wurde zwar keine besondere Auslegung verfasst, aber seine Vorrede zu demselben hat besonderes Ansehn erhalten. Melanchthon's *loci theologici* waren ursprünglich nur eine theologische Ausführung des Lehrinhaltes uns. Br., dann dessen *annot. in epist. ad. Rom.* 1522, und *commentarii in epist. ad Rom.* 1540 u. 1556. Von Zwingli haben wir kurze *Scholien* über den Br. an d. Röm. (3 Th. *d. Werke*

1581). Calvin hat diesen Br. mit besonderem Fleisse behandelt und aus jener Zeit über ihn das Tüchtigste und Anregendste gesagt: *Comm in epp. Paul.* Gen. 1565, von Tholuck wieder herausg. Halle, 1831—34. [übersetzt von Krummacher u. Bender 1837], dann Mt. Bucer *metaphr. et enarratio in epist. P. ad Rom.* Bas. 1562.

Im 17. Jahrhundert schlug die Auslegung des N. Test. einen richtigen Weg ein, indem sie von dem Dogmatisch-kirchlichen mehr ablenkte. Die Sammlungen *Critici sacri* (paul. Br. im 5. B.) 1669 und Wolf's *curae philol. et critic. in N. Test.* 1732. 34 (paul. Br. im 2. und 3. Th.) gewähren einen Ueberblick dessen, was die Kirche des 17. Jahrh. geleistet hat.

Aus der kathol. Kirche ist der beste und gebrauchteste Commentar vom Jesuiten Cornelius a Lapide *commentaria in V. et N. Test.* Antwerp. 1664. 10 Voll. Fol.

Mit Hugo Grotius beginnt eine neue Epoche, die Sachauslegung, besonders auch mit Vergleichung der jüdischen Theologie, eines Elementes, das zu einseitig hervorgehoben wurde [*adnotationes in N. T.* 1644. 2 Voll. Paris, auch in d. *Criticis sacris* und in *bibl. illustr.* von Calov]. In derselben Weise, nur noch vollendeter, Wetstein *N. T.* 1752. 2 Voll. Fol., aus derselben Partei der Arminianer Limborch *comm. in act. app., ep. ad Rom. et ad Hebr.* 1788, von den Reformirten Jo. Alph. Turretinus *in Pauli epist. ad Rom. capp. IX priora praelectt.* 1741. Weiterhin ist zu nennen Ph. Jac. Spener *Auslegung des Briefes an die Römer,* herausg. von H. Schott. 1839. Baumgarten *Ausl. des Br. an die Römer.* 1749. Mosheim *exeget. Einleitung in den Br. an die Röm. mit einer eigenen Erklärung des Br.,* herausg. von Boysen, 1770. Joh. Bened. Carpzov *stricturae in epist. Pauli ad Rom., adspersi sub-*

inde sunt flores ex Philone 1758. J. Andr. Cramer *Br. an d. Röm. übers. und erklärt* 1784.

Die freiere Auffassung beginnt mit Semler's *paraphr. ep. Pauli ad Rom.* 1764. Von geringerer Bedeutung, philologisch beschränkt, zu wenig die Auffassung des Sinnes in's Auge fassend Koppe *comm. perp. in epist. ad Rom.* 1778, dritte Ausg. mit Bemerkungen und eigenen Excursen von Ammon 1824. Morus, *praelectt. in epist. ad Rom. ed.* Holzapfel 1794, und: *Erklärung d. Br. Pauli an die Römer und des Br. Jud.* nach den Vorlesungen von Morus 1794. Chr. Fr. Böhme *ep. ad Romanos c. comment. perpet.* 1806. F. Chr. Oertel *Versuch einer philos. Bibelerklärung* (enth. uns. Br.) 1793. Ern. Gf. Ad. Boeckel *ep. ad Romanos* 1821.

Grosser Drang der neuesten Ausleger zu uns. Br.: Kling *der Br. an die Römer und seine neuere Bearbeitung* in den *Studien der evang. Geistlichkeit Würtemberg's* 1833. 4, 2. Flatt *Vorlesungen über den Br. an die Römer,* herausg. von Hofmann, 1825. Tholuck *Commentar zum Briefe Pauli an die Römer* (1834). Neue Ausarbeitung 1842. H. E. G. Paulus *d. Ap. P. Lehrbr. an die Gal. und Römer-Christen.* 1831. W. Benecke *d. Br. an die Römer erläutert.* 1831. Rückert *Commentar über d. Br. Pauli an die Römer.* 1831. 2. Aufl. 1838. 2 Theile; von grossem Verdienst, aber mit zu grosser Freiheit auf Idee und Inhalt eingehend. Die zwei umfassendsten Arbeiten von Johann Georg Reiche *Versuch einer ausführlichen Erklärung des Br. P. an die Römer.* 1843. 2 Theile, und C. F. A. Fritzsche *Pauli ad Rom. epist. recensuit et cum comm. perp. ed.* Hal. 1836. 1839. 2 Tom., jene in geschichtlicher, diese in philolog. Hinsicht am Umfassendsten. Für den Handgebrauch de Wette *kurze Erklärung d. Br. an die Römer.* 1835. 1838. 1841, und Meyer *kritisch-exeget. Commen-*

tar über das Neue Testament. 4. Abth. 1836. Mehr in praktischer Beziehung Herm. Olshausen *bibl. Comm. über d. N. Test.* 3. B. zuletzt 1840, und Lossius *Pauli Br. an die Römer, übers. u. erklärt für gebildete und denkende Christen aller Confess.* 1836. Von geringerer Bedeutung Köllner *Commentar zu dem Br. des Apost. Pauli an die Römer.* 1834, und Glöckler *d. Br. des Ap. Paulus an die Römer.* 1834. Endlich aus der kath. Kirche Klee, *Commentar über des Ap. Pauli Sendschr. an die Römer.* 1830, und der vorzüglichere von Libor. Stengel *Commentar über den Br. des Paulus an die Römer,* herausg. von Jos. Beck. 1836.

Auslegung.

Kap. 1. Die in paulinischer Art verschlungene Rede V. 1 — 7 enthält die Begrüssung und in derselben schon ganz die Idee des Briefes: „die evangelische Sache für alle Welt bestimmt, die Römergemeine in ihrem Weltverhältniss an sie gewiesen, sein Leben und Beruf derselben gewidmet.“ Vgl. Köllner *über den Gruss* in Röhr's *Magazin für christl. Pred.* 1833. 6, 2. Der Apostel führt sich mit drei steigernden Prädikaten ein, wie sie seine Sprache liebt, im Streben, Alles stark auszusprechen: „Christo geweiht, von ihm berufen, für ein eigenthümliches Werk bestimmt.“ Es ist falsch und störend, in diesen Prädikaten etwas Apologetisches und Polemisches zu suchen. Eben so wenig ist mit älteren Erklärern anzunehmen, dass die Begrüssung ursprünglich einfacher gewesen und der Apostel erst später Einiges hinzugefügt habe. *Δοῦλ. Ἰ. Χ.* so in den grüssenden Aufschriften der Briefe: Phil. 1, 1. Tit. 1, 1. Gal. 1, 10; daher *συνδοῦλοι* Epaphras und Tychikus Kol. 1, 7. 4, 7. Die Bezeichnungen *ὑπηρέτης* und *διάκονος* 1 Kor. 3, 5. 4, 1 mehr für den wirklichen Dienst. *Δοῦλος* und *δουλεύεσθαι θεῷ* 6, 22 nicht blos in der allgemein-religiösen Bedeutung des Alt. Test. Verehrer (so 14, 18. Eph. 6, 6, also *homo christianus*) — sondern Jemandem geweiht im Leben. So die Propheten und Moses in besonderem Sinne, 4 Mos. 12, 7: *ὁ θεράπων μου Μωϋσῆς.* 5 Mos. 34, 5: *ὁ οἰκέτης κυρίου,* Neh. 10, 29. Amos 3, 7. Apok. 10, 7. 15, 3. Es liegt also keine besondere Demuth

in den Worten (Reiche, Rückert), im Gegentheil das Bewusstsein einer besonderen höheren Bestimmung, also auch kein Gegensatz zu dem, was andere Apostel wären. Denn auch diese nennen sich so 2 Petr. 1, 1. Jak. 1, 1. Jud. 1. Der Name *Χριστός* hat in der gesammten apost. Sprache nicht mehr blos die messianische Bedeutung — wie denn d. App. überhaupt sich ganz vom Messiasglauben abgewendet hatten —: es war Ehren- und Amtsname, und bedeutet den Stifter, das Haupt des göttlichen Reichs. Der Gebrauch der Namen *Ἰησ.* und *Χριστ.* oder verbunden *Ἰησ. Χρ.* und *Χ. Ἰ.* hatte gewiss in der paulinischen Sprache immer seinen guten Grund; wenn er gleich mehr gefühlt als erklärt werden kann: der höhere Abgesandte, der das Gottesreich stiftete und beherrschte. *Κλητὸς ἀπόστολ.* noch 1 Kor. 1, 1, doch *κλ.* dort kritisch streitig; *κλ.* als israelitische Bezeichnung —: von Gott bestimmt und hinzugeführt zu grosser Wirksamkeit oder zu Wohlthaten —, nicht blos in der allgemeinen Bedeutung berufen, sodass es der menschlichen Willkühr entgegenstünde, noch auch das unmittelbare Wirken Gottes bezeichnend; so wie es ungewiss bleiben muss, ob von Gott oder von Christus hinzuzuverstehen sei. Hier steht es dem *κλ. ἁγ.* V. 6 und 7 entgegen. Der Apostelname scheint vornehmlich durch Paulus in stehenden Gebrauch gekommen zu sein, als Seitenstück zu Amt und Würde der Propheten; daher auch Lukas 6, 13 ff. allein berichtet, Christus habe ihn selbst gegeben. Johannes allein hat ihn nie, Apok. 21, 14 ausgenommen. *Ἀφωρισμ.* bedeutet mehr als *κλητός*, doch nicht angestellt (Beneke), auch nicht blos bestimmt, sondern für einen eigenthümlichen Beruf und Werk berufen und ausersehen. Galat. 1, 15 steht es neben *καλεῖν*, wie Bestimmung neben wirklichem Berufe. Gewiss liegt in dem Worte keine besondere Beziehung auf seinen Pharisäerstand. [Erasmus, Drusus *de sectis* 2, 2. Turretin, Paulus;

der wahre Pharisäer im besten Sinne des Wortes.] — Diese Hindeutung wäre gewiss falsch und störend —; es ist altisraelitische Bezeichnung für besondere Bestimmung eines Mannes oder Volkes von Gott: 3 Mos. 20, 26. 2 Mos. 29, 24. (AG. 13, 2), mit ἁγιάζεσθαι abwechselnd 4 Mos. 8, 11. 17. Εἰς εὐαγγ. θεοῦ bedeutet nichts mehr als ἀπόστολος. Der Unterschied liegt eben nur im κλητός und ἀφωρισμένος. Das Wort εὐαγγ. steht in der gewöhnlichen paulinischen Bedeutung, wie V. 9 und 16. 1 Kor. 4, 15. 9, 14. 2 Kor. 2, 12. 10, 14. nicht das Verkündigte, sondern das Amt, Werk und That, Christum zu verkündigen; daher εὐαγγ. θεοῦ 2 Kor. 11, 7. 1 Thess. 2, 9 von Gott angeordnete Verkündigung, εὐαγγ. Χριστοῦ Verkündigung, die Christus zum Gegenstande hat V. 9. 1 Kor. 9, 12. 1 Thess. 3, 2.

V. 2—4 Zwischensatz, der gerade nicht Parenthese zu sein braucht, nach welchem V. 5 und 6 auf das εὐαγγ. θεοῦ zurückkehrt, und der Apostel V. 7 mit der Begrüssung schliesst. Jener Zwischensatz soll den Begriff der Verkündigung heben durch die Idee der Vorhersagung von Seiten der Propheten V. 2, und durch die Würde dessen, von dem jene Verkündigung handele, Christi V. 3 und 4. Denn so wird die prophetische Verkündigung immer als Etwas die christliche Sache Verherrlichendes dargestellt: 16, 25 f. Ὁ und περὶ τοῦ υἱοῦ gehört Beides zu εὐαγγ.; das zweite ist also nicht, wie gewöhnlich angenommen wird, mit ὃ zu verbinden: die Propheten haben geweissagt, dass verkündigt werden sollte. Die Part. πρό im Verbum προεπαγγέλλ. steigert nur die Bedeutung: vorlängst verkündigen, nur noch 2 Kor. 9, 5; ἐπαγγελία günstige Verkündigung 9, 4. Ἐν ἁγ. γρ. zum Verbum, hier sind also die Propheten die d. Schrift, die heil. Schriftsteller; γρ. ohne Artikel bedeuten wohl Schriftstellen (AG. 1, 16) — anders AG. 3, 24: sprechende, redende Propheten —. Gerade so steht διὰ γραφῶν προφητικῶν 16, 26,

ἁγ. nicht blos ehrwürdig, sondern von Gott gegeben. V. 3. Jene Propheten verkündigten das Evangelium handelnd „von seinem Sohne.“ Die Bedeutung dieses Namens, Gottessohn, wird nun im Folgenden ausgeführt als zweifach — wie dieser ja im urchristlichen Sprachgebrauch Statt hatte — als die messianische und höhere, geistige. (So Rückert. Doch alle Ausleger finden in V. 3 und 4 eine geringere und höhere Auszeichnung.) Christus heisst der Gottessohn, indem er messianische Würde hat, und noch mehr in dem, dass er durch die Auferstehung göttlich bewährt worden ist. Bekanntlich ist die messianische Bezeichnung aus Ps. 2. entlehnt, *Matth.* 26, 63. Joh. 1, 50. und oft im Munde des Volkes. Die höhere, ideale Idee vom Gottessohn ist in der apostolischen Denkart ausgebildet: der Gottgeliebte. Diese zweifache Bedeutung steht mit dem Inhalte des Br. im engsten Zusammenhange. In der ersten gehört der Gottessohn den Juden allein an, in der zweiten aller Welt. Daher ist auch uns. St. in der Kirche immer für bedeutend erachtet worden, und für klassisch, um den paulinischen Begriff von Gottessohn zu erkennen. Ueber V. 3 und 4 handeln in besonderen Monographieen: Baumgarten *comment. in loc. Rom.* 1, 4. 1739. auch hinter dessen *Auslegung.* Heilmann in s. *Opusc.* 2, 22. J. G. Rosenmüller *diss. in Rom.* 1, 4. 1774. auch in d. *commentt. theolog. von Velthusen, Kuinoel und Ruperti.* 1, 315. J. A. Nösselt *diss. qua illustratur τὸ πνεῦμα τῆς ἁγιωσύνης, Rom.* 1, 4. in den *exercitt. ad s. scr. pert.* 1803. Winzer *adnotationes ad loca quaedam epist. Pauli ad Romanos* 1835 (1, 3. 4. 4, 25.).

Ἐκ σπέρμ. Δαβ. als messianische Eigenschaft von dem Apostel beigesetzt, aber nicht in der Bedeutung Erbe seines Reiches, Nachfolger in seiner Würde, sondern sein leiblicher Nachkomme Matth. 23, 42. AG. 2, 32; hier überdiess noch

durch κατὰ σάρκα angezeigt. Aus dieser Stelle und aus 2 Timoth. 2, 8 ist entschieden ersichtlich, dass die Abstammung von David durchgängige Tradition in der apostolischen Gemeine war und als messianischer Gedanke galt. *Γενομ.* hier wie Galat. 4, 4 auch *γεννωμένου* gelesen; — durchaus unpassend — wie umgekehrt Luk. 1, 35 *γενόμενον* statt *γεννώμενον*. *Κατὰ σάρκα* 1 Petr. 3, 18 nicht blos in der Bedeutung: seinem Leibe, seinem sinnlichen Wesen nach, auch nicht blos nach seiner menschlichen Erscheinung, diese Bedeutung findet im johanneischen Sprachgebrauche Statt 1 Joh. 4, 2. 2 Joh. 7: sondern σάρξ ist der geringere Charakter, den Jemand führt, im Gegensatze hier zu *πνεῦμα ἁγιωσύνης*. Ebenso 9, 5. 2 Kor. 5, 16. 1 Tim. 3, 16, wo derselbe Gegensatz zu *πνεῦμα*. Ausserdem wird noch ein zweifacher Gegensatz in der Stelle gegeben: *ἐκ σπέρμ. Δαβ.* — *υἱὸς θεοῦ ἐν δυν.*, u. *γενομ.* — *ἐξ ἀναστ. νεκρ.*, wie Kol. 1, 18 *πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν, ἵνα γένηται ἐν πᾶσιν αὐτὸς πρωτεύων* sich gegenüber steht. „In seiner geringeren Eigenschaft als David's Abkömmling geboren, in seiner höheren als erhabener Gottessohn erwiesen, indem er zum neuen Leben überging.“ *Πν. ἁγ.* hier allein; und *ἁγιωσ.* nicht in der moralischen Bedeutung *sanctimonia*, wie 2 Kor. 7, 1. 2 Thess. 3, 13 — so selbst Luther —: sondern wie das hebr. קֹדֶשׁ Ps. 96, 6. 97, 12. 145, 5; also *πν. ἁγ.* wie רוח קדש Ps. 51, 13 Erhabenheit, Majestät, demnach: Geist hoher, gottesherrlicher Art; dem *πνεῦμα τῆς δόξης* 1 Petr. 4, 14 entsprechend, und wie *πνεῦμα αἰώνων* Hebr. 9, 14 von Christus ausgesagt wird. Ueber diese Formel verschiedene Ansichten der Ausleger. Denn 1. Einige, wie Böhme und Paulus, verstanden den heiligen Menschengeist in Jesu; 2. Andere die Geistesgabe, welche Christus mittheilt, den heiligen Geist: so die griechischen Ausleger Chrysostomus, Oecumenius, Theophylactus [*Edit. cit.* 5. *κ.*

πν. ἁγ. τοῦτ' ἔστιν ἐκ τοῦ πνεύματος, δι' οὗ ἡγίαζε τοὺς πιστεύοντας. Θεοῦ γὰρ τὸ τοιαῦτα χαρίζεσθαι], Luther, Rosenmüller unter den Unseren, daher auch die Schreibart καὶ κατὰ πν., sodass dann AG. 10, 38 zu vergleichen wäre. 3. Nach Anderen der Gottesgeist über Jesu, der in ihm gewaltet Joh. 3, 34. AG. 10, 38; 4. Rückert und Reiche: das höhere Wesen Christi, gleichbedeutend mit δόξα Joh. 1, 14. Der Gegensatz von κατὰ σάρκα entscheidet für das Letzte; doch ist die Formel nicht von Gottes Natur neben der menschlichen zu verstehen, sondern vom höheren Zustande, Leben, Persönlichkeit. Die Worte gehören übrigens zu ὁρισθ., wie das ἐξ ἀναστ. νεκρῶν „seiner höheren Persönlichkeit gemäss." Ὁρίζ. nicht blos bestimmt werden für Etwas, Luk. 22, 22. AG. 10, 42. 17, 31, und so ist hier auch oft προορισθ. gelesen, und von den Lateinern (August. Vulg., auch Iren. *adv. haeres.* 3, 18, Hilar. *de Trin.* 7) übersetzt worden *(praedestinati)*. Die griechische Kirche hielt deshalb diese Lesart für häretisch. Jene erste Bedeutung kann nicht Statt haben, weil ja von etwas Thatsächlichem, Geschichtlichem die Rede ist; vielmehr ist es: hingestellt, erklärt, dargethan werden. So auch die griechischen Ausleger, die jedoch die falsche Beziehung vor den Menschen hinzufügen. [Theophylact. 5: τοῦ ὁρισθέντος τοῦτ' ἔστιν ἀποδειχθέντος, βεβαιωθέντος, κριθέντος. Ὅρος γὰρ ἡ κρίσις καὶ ἡ ψῆφος καὶ ἡ ἀπόφασις. Πάντες γὰρ ὡρίσαντο καὶ ἐψηφίσαντο, αὐτὸν εἶναι υἱὸν θεοῦ.] So auch AG. 2, 22. Dann ist υἱοῦ θεοῦ als Prädikat zu fassen: als Gottes Sohn. Ἐν δυν. gewöhnlich zu ὁρισθ. bezogen, entweder so viel als δυνατῶς (Luther: kräftiglich Kol. 1, 29. 2 Thess. 1, 11) oder durch Gottes Macht (Reiche), oder durch die ihm gegebene Kraft, entweder wie sie sich in den Wundern offenbart (Grotius) oder in seinem Geiste (Fritzsche). Nach dieser letzten Erklärung findet man gewöhnlich in den Worten

ἐν δυνάμει einen neuen Beweis für die Sohnschaft Christi, sodass man (die Väter, und die älteren Ausleger, ausser Tholuck) deren 3 findet: ἐν δυν., κατ. πν. ἁγ. und ἐξ ἀναστ. Wir verbinden die Formel mit υἱοῦ θεοῦ: der mächtige, herrliche, glanzvolle Gottessohn Matth. 24, 30. 2 Thess. 1, 7, dem Gottessohn aus David's Stamme ἐκ σπέρμ. Δαβ. V. 3 entgegengesetzt. Ἐξ ἀναστ. νεκρ. ohne Zweifel zu ὁρισθ. zu nehmen, nicht mit Grotius zu υἱοῦ θεοῦ. Demnach ist ἐξ nicht nach, *inde a* (Erasmus, Luther, Schöttgen, Rosenmüller, Flatt). Diese Erklärung ist denen günstig, welche in ἐν δυνάμει den Erweis für Christus finden wollten, aber nicht mehr als einen annehmen: der in Kraft erwiesen worden ist seit der Auferstehung. Vielmehr bedeutet ἐκ durch, also den Grund, wie Jak. 2, 18 ἐκ τινος δεικνύειν, unten 3, 22 διὰ πίστεως = ἐκ πίστ. Gal. 2, 16. Paulus schreibt ἀνάστ. νεκρῶν nicht ἐκ νεκρῶν (Joh. 2, 22. 1 Petr. 1, 3), also unbestimmt Todtenerweckung, so auch AG. 17, 32 von der der Menschen. Origenes und Augustinus verstanden die Worte von der allgemeinen Auferstehung, welche gewiss nicht als ein wenn auch zukünftiger Erweis Christi dargestellt werden konnte. Dieses ist bei dem Apostel die Auferstehung Christi, Erweis und Beglaubigung für sein höheres Amt und Werk, als Wunderact an sich, und nach dem, was sie in ihren Folgen gewesen. Zum Schlusse des Zwischensatzes wird der geschichtliche Name dessen beigesetzt, dessen ideale Bezeichnungen gegeben worden waren: Ἰησ. — ἡμῶν. Ὁ κύριος aber steht bei Paulus im Zusammenhange mit der Idee vom Reiche, der Familie Gottes, daher Gott so heisst als Vater, und Christus als Herr jener Familie. Also: „bestimmt für die Verkündigung, welche vorlängst durch heilige Schriften verheissen worden ist, welche auf seinen Sohn geht, der in seiner geringeren Eigenschaft als Messias (als messianischer

Gottessohn) erschienen, in seiner höheren Persönlichkeit als mächtiger Gottessohn durch die Auferstehung erwiesen worden ist, nämlich Jesus Christus, unser Herr.“ V. 5 und 6 geht also auf das Letzte V. 1 zurück und vervollständigt dasselbe nur: Er habe den Beruf der Verkündigung von ihm und zwar für die Heiden. *Δι οὗ* nicht vermittelst dessen, sodass ein Anderer als der eigentliche Verleiher anzusehen wäre, sondern durch d. i. von ihm, *παρ' οὗ, ὑφ' οὗ*, wie 1 Kor. 1, 9. Gal. 1, 1., so auch in *διὰ θελήματος θεοῦ* in den Aufschriften des ersten und zweiten Korinther- und Epheserbriefes. Immer ist dem Paulus Christus selbst Urheber seines Berufes. *Ἐλάβομεν* gewiss nur von ihm zu verstehen, da er sich den Beruf als Heidenapostel ungetheilt zuzuschreiben pflegt. *Χάρις καὶ ἀποστ.* nur hier so verbunden. Das Erste bestimmt das Zweite: Absendung aus göttlicher Hulderweisung, zugleich in dieser Gunst die geistige Ausrüstung inbegriffen; also Hendiadyoin, wenn man es so nennen will (Rückert, Reiche S. 121). *Χάρις* hat diesen allgemeinen Begriff: Gunst, Huld, die geistige Ausrüstung mit eingeschlossen; aber nicht verzeihende, versöhnende Gnade, etwa auf die Bekehrung des Apostels bezogen (Augustin, Tholuck, Reiche). *Χάρις* steht allein auch vom apostolischen Berufe 15, 15. Gal. 2, 9. Eph. 3, 2. Noch weniger kann es vom Evangelium verstanden werden, welches er empfangen, auch nicht mit Paulus von der göttlichen Huld. *Ἀποστολή* AG. 1, 25. 1 Kor. 9, 2. Gal. 2, 8. *Εἰς — ἔθνεσιν* dafür dass oder so dass alle fremden, heidnischen Menschen zum Glauben gebracht werden, *ἐν πᾶσι τοῖς ἔθνεσι* hat den Ton, die Bedeutung der Stelle; *ὑπακ. πίστ.* ganz so 16, 26. Der Genitiv ist nicht objectiv zu nehmen: Geglaubtes, und diesem sich unterwerfen AG. 6, 7. 1 Petr. 1, 2. 14. (Beza, de Wette), sondern es ist erklärender Genitiv: im Glauben sich unterwerfen, wie *ὑποταγὴ τῆς ὁμολογίας*

2 Kor. 9, 13. *Ὑπακ.* gewöhnlich in Bezug auf den Glauben: sich glaubend fügen, der Sache Raum geben 10, 16. 2 Kor. 10, 5. 1 Petr. 1, 22. 2 Thess. 1, 8. AG. 6, 7. So *ὑπακοὴ ἐθνῶν* 15, 18, entgegengesetzt der *ἀπειθεία* 1 Petr. 2, 8. 4, 17. *Ἔθνη* sind überall, auch bei Paulus, die heidnische Welt; niemals Juden und Heiden in ihrer Gemeinsamkeit, wie es Einige (Reiche, Meyer, de Wette) hier und V. 13 verstanden. Er nennt hier und V. 13 die Römer uneingeschränkt Heiden, wie anderwärts Juden, weil es eine gemischte Gemeine war. *Πάντα* nicht blos allerlei, *qualiacunque*, sondern alle Welt. *Ὑπὲρ τοῦ ὀνόμ. αὐτοῦ* zu *ὑπακ.* oder *πίστ.* zu beziehen. Einige, wie Beza, verbanden es auch mit *ἐλάβομεν*, um seines Namens willen — darum, dadurch, dass er ihnen bekannt gemacht worden ist, oder auch damit sie diesen Namen führen. Dasselbe auch AG. 9, 16. Also nicht so viel als *ἐπὶ τὸ ὄνομα αὐτοῦ* zur Verherrlichung desselben (Tholuck, Reiche, de Wette). — Seinen Heidenberuf erwähnt er auch AG. 22, 21. vgl. 9, 15. Röm. 1, 16. Eph. 3, 1.

V. 6. *Κλητοὶ Ἰησ. Χρ.* ist nicht Prädikat zu *ἐστε*: unter denen auch ihr berufen seid, — so Rückert, Lachmann und de Wette, das Komma streichend nach *ὑμεῖς*, — sondern Apposition, Anrede: nicht blos zu den Heiden Gehörige, sondern zu den gläubigen Heiden. [Theophylakt S. 6. Er findet im ganzen Satze zunächst eine Widerlegung des Uebermuthes: *οὐ γαρ πλέον ἔχετε τῶν ἄλλων ἐθνῶν, οἱ δοκοῦντες ἄρχειν· ἀλλ' ὥσπερ τοῖς ἄλλοις οὕτω καὶ ὑμῖν κηρύττομεν. Ἀλλὰ καὶ ἄλλως: κλητοὶ γάρ ἐστε καὶ αὐτοί, χάριτι προληφθέντες, οὐκ ἀφ' ἑαυτῶν προσελθόντες.*] Die Berufung geht dem Glauben voran, macht ihn möglich als göttliche Wirksamkeit. „Unter den gläubig Gewordenen seid auch ihr, die ihr zu Christo geführt worden seid.“ *Κλητοί* altisraelitisches Prädikat Jes. 41, 9, als christliches steht es 8, 28. 1 Thess. 2, 12. 1 Petr.

2, 9 von den christlichen Menschen nach ihrer Bestimmung, bei Paulus von ἐκλεκτοί nicht unterschieden. Κλ. Ἰησ. Χρ. nicht von ihm (Rückert) — die Berufung wird immer vorzugsweise Gott zugeschrieben — sondern für ihn, zu ihm, wie δέσμιος Χρ. in Philem. 1 u. 9 (Tholuck).

Nun erst V. 7 die eigentliche Begrüssung, also der Schluss von V. 1; οἱ ὄντες genau mit ἐν Ῥώμῃ zu verbinden, nicht: die es wirklich sind, wie es die griechischen Väter fassen. [Theophylakt: οὐ πᾶσιν ἁπλῶς τοῖς ἐν Ῥώμῃ, ἀλλὰ τοῖς ἀγαπητοῖς Θεοῦ.] So steht οἱ ὄντες ἐν — in den Ueberschriften der beiden Korintherbriefe und Epheser, um anzudeuten, dass er nicht blos den Ortsnamen meine (Tholuck), sondern Alle die, welche sich, wenn auch zufällig, dort aufhalten. Jene Bezeichnung ist aber auch entstanden durch Uebertragung altisraelitischer Prädikate: Gottgeliebte Kol. 3, 12. 1 Thess. 1, 4, Christusgeliebte 2 Thess. 2, 13. Die Liebe Gottes ist bei dem Apostel, insbesondere bei Paulus, sowohl Grund als Erfolg der christlichen Sache; Segnung ist sie 5, 8. 2 Kor. 13, 13; hier jenes: welche Gott liebend berufen hat. In κλητοὶ ἅγ. ist ἅγ. der Hauptbegriff: berufen, um Heilige zu sein; so auch 1 Kor. 1, 2; dieses aber nicht im sittlichen Sinne: nach der Sündenvergebung (de Wette: in Beziehung auf sittliche Heiligung AG. 9, 13); es sind die Gottgeweihten 15, 25. 1 Kor. 7, 14. Nach ἁγίοις ist mit den meisten Auslegern — Rückert allein ist dagegen — mit Kolon zu interpungiren; ὑμῖν beginnt ja einen neuen Satz, und soweit die eigentliche Aufschrift: das Schreiben ist für sie bestimmt. So steht der Dativ ohne Grussformel in den Aufschriften der beiden Korinther, Philipper, Judä. Nun erst der Gruss, dessen Formeln aus der alttestamentlichen Sprache hergenommen durch Paulus in die urchristliche, dann kirchliche Sprache eingeführt wurden, an der Stelle der antiken: AG. 15, 2. 3. Jak. 1, 1: χαίρειν,

εὖ πράττειν. „Huld werde euch zu Theil und Heil.“ Εἰρήνη also ohne die Friedensbedeutung (Olshausen). Die Worte stehen neben einander, wie Grund und Folge. Zu vergleichen die altisraelitische Segensformel 4 Mos. 4, 25. 26: das Antlitz erleuchten, erheben. Oder jene beiden Worte stehen (Tholuck) ohne besondere Unterscheidung, als Bezeichnung der beiden Hauptsegnungen durch Jesum Joh. 1, 17. 14, 27. Ἔλεος findet sich hinzugesetzt 2 Tim. 1, 2. 2 Joh. 2. Gott aber heisst Vater als Urheber, Christus Herr als Verwalter des göttlichen Hauses, d. i. Reiches. Socinianer, auch Erasmus, verbinden auch κυρίου mit πατρός: Vater von uns und von dem Herrn Jesu Chr. Dann würde es heissen ἡμῶν τε καὶ.

V. 8—12 ganz persönlicher Anfang, erinnernd an 1 Kor. 1, 4. Ephes. 1, 3. Philipp. 1, 3. Kol. 1, 3. 1 Thess. 1, 2. 2 Thess. 1, 3. Philem. 4: Dank und Freude über das, was sie bereits geworden; nichts weniger, als *captatio benevolentiae* (Koppe, Böhme, Köllner), da ja eben diese Erfolge nicht ihnen zugeschrieben werden. Und es vertragen sich daher solche Eingänge sehr wohl, nicht nur mit Ermahnungen und Gebeten für Weiteres und Höheres, sondern auch selbst mit tadelnder Rede. Vor allem Anderen sage ich Dank meinem Gott durch Jesum Christum für euch Alle. Dem πρῶτον μὲν folgt (wie Fritzsche richtig bemerkt) kein ἔπειτα δέ, eben so wenig 3, 2. 1 Kor. 11, 18; denn δὲ V. 13 steht in keiner Beziehung auf πρῶτον μὲν (Winer *Grammat.* 448). Es ist allerdings Etwas weggelassen worden, nämlich dass er nach der Danksagung auch bitten wolle. Θεῷ μου auch im Eingange zum 1 Kor. Br. Philipp. Philem. Er sieht das an ihnen Geschehene als seine eigene Sache an. Also liegt in „meinem Gott“ entweder, welcher für mein Wort sorgt, oder welcher mir wohl will. Διὰ Ἰησ. Χρ., welches Koppe zu θεῷ μου zieht, ist mit εὐχαριστῶ

zu verbinden, auch 7, 25. Koloss. 3, 18, nicht als wenn das Bitten und Danksagen einer Vermittlung bei Gott bedürfe — so die griechische Kirche — [Theophylact 6: *διὰ Ἰησ. Χρ. Οὗτος γὰρ καὶ τῆς πρὸς τον πατέρα εὐχαριστίας ἡμῖν ὁ μεσίτης, οὐ μόνον διδάξας εὐχαριστεῖν, ἀλλὰ καὶ προσαγαγὼν τὴν ἡμετέραν εὐχαριστίαν τῷ πατρί*], sondern entweder weil die göttliche Segnung durch Christum geschehen war, oder weil das Danken, der Geist des Dankes, von diesem gegeben wurde. Dasselbe ist *ἐν ὀνόμ. Χριστοῦ* Joh. 14, 13. Ephes. 5, 20, etwas Anderes aber *διὰ Χριστοῦ* 15, 30 und *διὰ τοῦ ὀνόματος — Ἰησ. Χρ.* 1 Kor. 1, 10. *Ὑπὲρ πάντων ὑμῶν*, die neuere Kritik zieht *περί* vor, jenes aber paulinischer nach Ephes. 1, 16. 1 Tim. 2, 5. „Eurer Aller wegen, weil euer Glaube in der ganzen Welt gepriesen wird.“ Nicht für das Gepriesenwerden dankt er Gott, sondern dafür, dass er so gepriesen wird. Wenn das Grosse ihres Glaubens nur in der Allgemeinheit bestehen sollte, müsste *ὅτι* denn (*πάντων* erklärend), nicht weil bedeuten. Origenes: Euer Glaube ist der der ganzen Welt. *Καταγγ.* wie 1 Kor. 11, 26 preisend verkündigt werden. *Πίστις* ist nicht: gewisse Art zu glauben, sondern Entschiedenheit, Festigkeit, Standhaftigkeit in einer ihnen feindseligen Welt 16, 19. Rückert: Gläubig worden sein. Der Ausdruck *ὅλος ὁ κόσμος* (10, 18.) ist weder zu buchstäblich zu fassen, noch als bedeutungslos zu uneigentlich. Dem Apostel begegnete überall auf seinen Wegen dieser Ruf der Römer.

V. 9 u. 10 wird mit V. 8 in *γάρ* blos durch den Begriff des Betens verbunden, welcher im Danksagen inne lag. Gedenken *μν. ποιεῖσθ.* V. 9 ist der allgemeine Begriff für Beten und Danksagen. Er betheuert auf das Kräftigste — *μάρτυς — θεός* Philipp. 1, 8. 1 Thess. 2, 5 — „wie unaufhörlich ich eurer in meinem Gebete gedenke.“ Eingeschaltet wird: *ᾧ — αὐτοῦ* worin derselbe Sinn liegt, wie im *θεῷ μου*

V. 8. Er gedenkt ihrer, weil die Sache, zu welcher sie halten, die seine ist. Alles Persönliche aber verschwindet dem Apostel in der Idee, der Sache. *Λατρ.* auch 2 Timoth. 1, 3, einer überhaupt sehr ähnlichen Stelle. So vom Dienst am göttlichen Wort auch *δουλεύειν* AG. 20, 19. 27, 23, also ohne Beziehung auf Opferdienst, wofür *λειτουργεῖν* 15, 16. 2 Kor. 2, 14, sondern nur mit Rücksicht auf das Prädicat des Paulus *δοῦλος Ἰησ. Χρ.* — *Εὐαγγ.* wie V. 5 also nicht mit Koppe „dem Evangelium gemäss" zu verstehen; sondern Werk, Art des Verkündigens mit *τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ*, wie V. 5 erklärt worden ist. *Ἐν* — *μου* vielgedeutete Formel, nicht auf geistige Weise, als wenn ein Gegensatz zum mechanischen Werkdienste ausgesprochen werden sollte (Tholuck), Philipp. 3, 3 *πνεύματι θεῷ λατρεύειν* vgl. Joh. 4, 24 *ἐν πνεύματι προσκυνεῖν*, und wie unten steht *λογικὴ λατρεία* 12, 5. Dann dürfte weder der Art. *τῷ* noch *μου* dabei stehen, wie dieses Letztere wirklich der Syrer auslässt. Sondern: in, mit meinem Geiste. Dieses aber bedeutet nicht blos aufrichtig (Flatt), sondern in meinem ganzen vollen Geistesleben, also mehr als *ἐν τῇ καρδίᾳ* Ephes. 5, 19 oder *ἐκ ψυχῆς* 6, 6 (Beza, Tholuck). Von den griechischen Kirchenvätern, wie Theodoret, wird es fälschlich genommen: durch Mittheilung meiner Geistesgabe, *πνεῦμα* = *χάρισμα*, natürlich gegen den Gebrauch von *πνεῦμά μου*. *Ἀδιαλείπτως* vom Gebet 2 Tim. 1, 3: *ἀδιάλειπτος μνεία*; *μνεία* ausserdem 1 Thess. 1, 2. Eph. 1, 16. Philem. 5, 4, *commemoratio* in der Kirche genannt: Erwähnung, Nennen im Gebet, allgemeiner Ausdruck für Dank und Bitte.

V. 10. *Πάντοτε* beginnt einen neuen Satz. Bestimmt ist nun von der Bitte die Rede; daher die Worte *πάντοτε* — *μου* nicht mit dem Vorigen zu verbinden; denn *προσευχή* ist dasselbe mit *μνεία*: „dabei darum bittend." Aehnlich finden sich 1 Tim 2, 1 *δεήσεις*, *προσευχαί* verbunden wie das Specielle

und Allgemeine. *Ἐπί* während. *Εἴπως* bescheidene Form des Gebets: 11, 14. Phil. 3, 11. *Ἤδη ποτέ*: *tandem aliquando*, jetzt endlich einmal (Phil. 4, 10). *Εὐοδοῦσθαι* haben die Alexandriner (Sextus Empiricus, Antoninus, Philo) in der Bedeutung, wie es auch 1 Kor. 16, 2 und 3 Joh. 2 steht. Es hat nicht die erste Bedeutung: einen guten Weg einschlagen, sondern allgemeiner: glücklich sein, wohl fahren. *Ἐν — θεοῦ* nicht: durch Gottes Willen — wie *διὰ θελήματος θεοῦ* 15, 32 — sondern: in ihm, dem göttlichen Rathe beglückt, eines günstigen Beschlusses sich erfreuend. V. 11. „Wie der Ursprung seines Wunsches (V. 9), so *auch* sein Endzweck sei nur für Gottes Sache." Vgl. 1 Thess. 3, 10. „Ich sehne mich, euch zu sehen, um euch Geistesgabe mittheilen zu können, damit ihr befestiget werdet." *Ἐπιστηθῶ*, 15, 23 *ἐπιποθίαν ἔχω*; auch 1 Thess. 3, 6. 2 Tim. 1, 4 in *ἐπί* keine Verstärkung, nur die Beziehung auf Etwas. *Εἰς — ὑμᾶς* bezeichnet die Art des *χάρισμα*. Aber es liegt in dem Beisatze, dass die römische Gemeine nicht von ihm gestiftet worden war. Sie hatte noch nichts von ihm empfangen, sie existirte schon; von ihm sollte sie nur befestigt werden. *Μεταδιδόναι* = mittheilen, was man besitzt, nicht gerade von dem, was man selbst erst empfangen hat. Diese letzte Bedeutung urgirten die griechischen Väter; Theodoret: *ἀφ' οὗ ἔλαβον*. *Χάρισμα* aber ist vorzugsweise paulinischer Ausdruck für übernatürliche Geistesgabe (1 Kor. 12, 4. 9. 28), das von der *χάρις* Verliehene, nicht immer etwas unmittelbar Göttliches. Hier wie 1 Kor. 1, 6. 7. Erregung durch seine Gegenwart und sein Wort, die Kraft, die von ihm sich den Christen mittheilen sollte; also weder einseitig Wunderkraft (Flatt), noch blos Unterweisung oder Lehre, überhaupt nichts Aeusserliches. Das Epitheton *πνευματικόν* ist zwar nicht wesentlich erforderlich zur Bedeutung des Wortes *χάρισμα*, da dieses schon immer etwas Geistiges

ist; eben darum kann es auch nicht die Art das χάρισμα b zeichnen, sondern den Ursprung: vom Geiste d. i. dem he Geiste stammend. Στηρίζεσθαι ist dem Paulus sehr geläufig, w alle Worte der Kraft; es begreift zugleich Glaubensbefes gung und Läuterung in sich: V. 12. 16, 25. 2 Thess. 17. 1 Petr. 5, 10.

V. 12. Bescheidene Milderung des V. 11 Gesagte wie 2 Kor. 1, 24: „doch wird die Mittheilung, Förderu gegenseitig sein.“ Es wird hiermit zugleich der Begriff d Unmittelbaren im χάρισμα dem Leben und Menschen näh gebracht. Τοῦτο scil. τὸ στ. ὑμᾶς. Ich meine damit eige lich, dass wir uns gegenseitig stärken und fördern woll durch unsern Glauben. Die Form der Rede ist etwas ha aber der Gedanke klar. Das Subj. zu συμπαρακληθῆναι i nicht dasselbe, wie in στηριχθῆναι, die Römer: dagegen i schon der Beisatz ἐν ὑμῖν. Einfacher würde er geschrieb haben: παρακλ. ἡμᾶς διὰ τῆς ἐν ἀλλήλοις πίστεως. Die ung wohnte Form ist gewählt, um die Vorstellung der Leser v sich zurückzustellen. Παρακλ. ist nicht getröstet werd (Böhme, Rosenmüller), sondern so viel als στηρίζεσθα gehalten, gefördert werden; 1 Thess. 3, 2. 2 Thess. 2, 1 stehen beide Worte neben einander. Ἐν ὑμῖν unter, bei euc Διὰ πίστ. durch gegenseitige Wahrnehmung oder Einwirku des Glaubens. Dieses ἐν ἀλλ. wird verstärkt durch ὑμῶν - ἐμοῦ; da es ja eben hierauf ankam, dass Einer so gut w der Andere gefördert werden sollte durch die Glaubensstärk welche Einer an dem Andern wahrnimmt oder wirken lässt ihr und ich.

V. 13 übergehend auf den Sinn von 14—17. Καθὼς — ἔθνεσιν hat die Hauptbedeutung: „dieses sei überhaupt sein Bestimmung, in weiterem Kreise, in die Heidenwelt hinaus zu wirken.“ In dieser Formel οὐ — ἀγνοεῖν (11, 25. 1 Kor 12, 1. 1 Thess. 4, 13) liegt eine Aufforderung zum Glau

ben an das, was er sage. *Πολλάκις προεθέμην* mehr als *ἐπινοθεῖν* V. 11 und das Gebet V. 10; es bezeichnet den wirklichen Vorsatz, den er oftmals gehabt. *Καὶ — δεῦρο* ist Zwischensatz; denn *ἵνα σχῶ* u. s. w. gehört zum *ἐλθεῖν — ὑμᾶς*. Die Verhinderung des Kommens ist, wie aus 15, 20—22 hervorgeht, das dringende Bedürfniss seiner Gegenwart in anderen Gegenden und Gemeinen; also weder auf den heiligen Geist (AG. 16, 6) noch auf Satan (1 Thess. 2, 18) zurückzuführen. *Καρπόν τινα ἔχειν* steht gleich dem *χάρισμα μεταδιδόναι* V. 11. *Καρπός* Erfolg, von anderen Erfolgen 15, 28; ganz so Phil. 1, 22 *κάρπος ἔργου* = Erfolg der Wirksamkeit, vgl. das *καρποφορούμενον* Kol. 1, 6. Koppe und Fritzsche erklären es mit *emolumentum*; dann müsste es auf Zahl und Art der Jünger bezogen werden. Paulus vergleicht *καρπός* mit *ὀφειλέτης* und nimmt es in der Bedeutung: Zinsertrag: damit ich einen Zins niederlege von der Schuld, die ich habe. Besser und einfacher: „damit ich unter euch Erfolge habe, wie unter den übrigen Heiden.“ Man hat nicht nöthig, *λοιποῖς* von *ἔθνεσι* durch Komma zu trennen, oder *ἔθνη* von Völkern überhaupt zu verstehen, wodurch die ganze Bedeutung der Stelle verloren geht. *Καὶ — καὶ* zur Verstärkung wiederholt wie Kol. 3, 13. Zu *καθώς* entweder *ἔχω* oder *σχῶ* zu suppliren.

V. 14 f. folgt nun der Gedanke, welcher hauptsächlich zunächst der Stelle bis 3, 20 zum Grunde liegt, und zwar in Beziehung auf seine Person ausgesprochen. „Seine Wirksamkeit sei Allen gewidmet, da sie ja Alle des christlichen Heils bedürfen.“ *Ἕλληνες — ἀνόητοι* sind alles Bezeichnungen heidnischer Menschen (*ἔθνη*), nur verschiedener Abstammung und Art. Die Juden erwähnt er nicht, da von seiner Person die Rede ist; denn er sah sich ja nicht für berufen an, unter den Juden zu wirken. *Ἕλλ.* und *βάρβ.* die gewöhnliche geschlechtliche Abtheilung, Koloss. 3, 11, *σοφοί* und

ἀνόητοι ist wohl eine Abtheilung der Hellenen selbst (1 Kor. 1, 17): Weise und Volk. Andere verstehen auch diese Zusammenstellung von Hellenen und Barbaren; die Worte wären dann zu stark auf beiden Seiten. Im griechen Sinne gehörten die Römer selbst zu den Barbaren. Doch hat Paulus — wie Fritzsche sehr richtig bemerkt — wohl hier die Namen ganz allgemein gebraucht, als bestehende Classification, ohne bestimmtere Beziehung auf die Römer, die Reiche und Köllner zu den Barbaren nehmen wollen. Auch in σοφοί und ἀνόητοι hat man nur eine allgemeine Theilung zu finden. Ὀφειλέτης = verbunden durch Pflicht, innerlich oder äusserlich, mit dem Dativ: Jemandem, oder dem Sinne nach leichter: für ihn; doch ist die Sprache für jenes, sodass der Beruf des Apostels als etwas jenen Fremden Zugehöriges dargestellt wird. Aehnlich ist die Formel ἀνάγκη ἐστί 1 Kor. 9, 16. Koppe ohne Grund früher Empfangenes voraussetzend: zu Danke verpflichtet; Benecke: ich bin ihnen mein Dasein schuldig.

V. 15. Οὕτω diesem gemäss, Vulg. *itaque* (Apok. 3, 16). Man darf nicht annehmen, dass der Apostel seine Construction verlassen habe, sodass οὕτω sich auf das obige καθώς bezöge (Grotius und Tholuck). Origenes hat sogar die ganze Rede aus diesem Grunde verstellt. Τὸ κατ' ἐμέ ist auf zweifache Weise aufgefasst worden: 1. als Subject zu πρόθυμον: ich für meine Person bin bereit. So Beza, Grotius, KVV. [Theophylactus 9: πρόθυμος οὖν εἰμὶ καὶ κηρύξαι]; 2. τὸ κατ' ἐμέ für sich und πρόθυμον so viel als προθυμία; jenes wie τὸ ἐξ ὑμῶν 12, 18 (de Wette): „so findet Bereitschaft Statt, was mich anlangt, so viel an mir ist.“ Anders steht τὸ κατ' ἐμέ Eph. 6, 21 vgl. 4, 1. Philipp. 1, 12. Nur sprachlich verschieden ist, wenn blos κατ' ἐμέ = ἐμοῦ für sich genommen wird (Reiche): so ist die Bereitschaft in Beziehung auf mich beschaffen. Das

ste ist wohl das Natürlichste, da προθυμον für προθυμία r hart sein würde.

V. 16 f.: Denn es sei zum Heile, dass dieses verkün- t werde; darum habe er es zu thun. Οὐκ ἐπαισχ. 2 Tim. 8. Εὐαγγ. wie oben: Werk oder Beruf des Verkün- ens. Die Worte τοῦ Χριστοῦ sind seit Griesbach aus i Texte gewiesen, weil sie in Hauptzeugen fehlen oder schieden gelesen werden. Allerdings haben sie etwas ppendes. Οὐκ ἐπαισχύνομαι ist das Betonte im Satze = ηχᾶσθαι Gal. 6, 14. Doch liegt wohl eine ironische Hin- tung (1 Kor. 1, 22. 23) darin auf diejenigen, welche diese he gering achteten, auf der einen Seite gegen die mensch- e Weisheit, die äusserlich im Heidenthume herrschte, auf anderen gegen die Bilder messianischen Glanzes. „Denn rch werden alle Gläubige zum Heile geführt.“ Δύναμ. ē: Gottes Mittel, Werkzeug zum Wirken, daher Theo- ret mit ὄργανον erklärt. So auch 1 Kor. 1, 18: ὁ λόγος ιμις θεοῦ ἐστι, und Christus selbst V. 24. Aber der Ge- v θεοῦ ist nicht blos „von Gott“ zu erklären (Reiche), dern: Gottes eigene Kraft. Σωτηρία im Urchristen- m Wort von allgemeinster Bedeutung, wie ζωή, bei Pau- auch δικαιοσύνη u. δικαίωσις, entgegen der ἀπωλεία (9, 22. l. 1, 28), ist nicht blos ewiges, unsterbliches Heil, nicht s Sündenvergebung oder Heiligung, sondern überhaupt Be- gung hier und dort, in negativer und positiver Weise. vergleichen Jak. 1, 21 λόγος δυνάμενος σῶσαι. Παντὶ τῷ τ. nicht bloser Beisatz, sondern (vgl. V. 17) die Bedin- ng des Heils bezeichnend, und ganz im Sinne der Stelle, s der Mensch Nichts dazu zu wirken habe, sondern empfänglich zu sein. Ἕλλην hier im weiteren Sinne V. 14: jeder Heide überhaupt. Die Juden waren vor- nicht genannt worden, da Paulus dort nur von seiner Be- mung gesprochen hatte; hier, wo sie zuerst erwähnt wer-

den, werden sie als gleich hülfsbedürftig aufgeführt, was dann im Folgenden bis Kap. 3 zu Ende weiter bewiesen wird. *Πρῶτον καὶ Ἕλλην* kehrt unten wieder 2, 9. 10. Hier ist *πρῶτον* kritisch zweifelhaft, doch ist es noch beibehalten, von Lachmann blos in Klammern geschlossen. Paulus lässt den Juden den Vorrang im Guten wie im Schlimmen. Hier ist es zweideutig, ob sie voranstehen, weil sie des Heils vornehmlich bedürftig oder weil sie vornehmlich zum Heile bestimmt seien (9, 11. 11, 24), dieses ihnen auch zuerst angeboten worden ist (Luk. 14, 47. AG. 13, 46).

V. 17 wird Beides ausgeführt, *σωτηρία* und *πίστις*: „Gottgefälligkeit wird dargeboten, und zwar indem man vollen Glauben hat.“ *Δικαιοσύνη* = so beschaffen sein, wie es soll. Dieses kann dann sowohl nach dem aufgefasst werden, wie man ist, als nach dem, wie man gilt; also sowohl Rechtschaffenheit als Rechtfertigung, demnach nicht blos auf die Freisprechung (Sündenvergebung im protestantischen System), sondern auch auf sittliche Wiederherstellung (Katholicismus) zu beziehen. Beide Bedeutungen müssen zugleich aufgefasst und festgehalten werden. Paulus denkt Beides immer zusammen als den gottgefälligen Zustand, jedoch einer frommen, demüthigen Denkart gemäss, also vorzüglich das Gerechtgelten im Auge behaltend. *Θεοῦ* daneben gesetzt kehrt wieder 3, 21. 10, 3. 2 Kor. 5, 21. Philipp. 3, 9, entgegengesetzt der *ἰδία* 10, 3. Dieser Zusatz ist uns ein eben so zweideutiger als vielsinniger Ausdruck. Bei dergleichen Formeln ist oft mit Tholuck anzunehmen, dass der apostolische Sinn gar keinen so abgeschlossenen Begriff der Formel gesucht hat. Es kann bedeuten vor Gott geltend (Luther) und so wechselt *Θεοῦ* oft mit *παρὰ Θεῷ* ab (2, 13. Gal. 3, 11), oder von Gott geschafft — KVV. [Theophylactus 10: *ὁ Θεὸς ἐδικαίωσεν ἡμᾶς· οὐκ ἐξ ἔργων, ἀλλ' ἐκ πίστεως.* Oecumenius zu 3, 21: *παρὰ Θεοῦ δεδομένη*]

Reiche, Rückert, de Wette — und so wechselt es mit ἐκ θεοῦ ab Phil. 3, 9. Zwar haben Viele δικ. θεοῦ als eine Eigenschaft in Gott selbst auffassen wollen, wie 3, 5, entweder Gerechtigkeit (Ambrosiast.), oder Wahrhaftigkeit (Beza) oder Güte (Semler, Morus), Benecke Beides zugleich: göttliche und menschliche Gerechtigkeit. Aber schon das Ganze der Stelle (ἐκ πίστεως εἰς πίστιν) zeigt, dass hier von einer menschlichen Beschaffenheit die Rede sei, auch 3, 21 ff., wo das Vorhergehende zusammengefasst wird. Ἐν αὐτῷ näml. τῷ εὐαγγ.: durch das Werk der Verkündigung, nicht: durch die evangelische Lehre. Ἀποκ. ist also auch nicht blos: wird gezeigt, gelehrt, wobei Beza und Paulus meinten, es werde den jüdischen Verhüllungen 2 Kor. 3, 13 ff. entgegengesetzt —; sondern (so die meisten Neueren): es erscheint, wird zum Dasein gebracht an den Menschen, wie πεφανέρωται ἀπὸ θεοῦ 3, 21. Grotius meinte, Jes. 62, 1 ἕως ἂν ἐξέλθῃ ὡς φῶς ἡ δικαιοσύνη, als messianisch geltend, habe dem Apostel vorgeschwebt. Ἐκ — πίστιν unendlich verschieden gedeutet. Die Formel darf 1. nicht verschieden bezogen werden, etwa ἐκ πίστ. zu δικαιοσύνη und εἰς πίστ. zu ἀποκαλύπτεται. 2. Beides gehört gewiss zu δικαιοσύνη; denn zu ἀποκαλύπτεται genommen (Rückert) würde a. ἐκ πίστεως nicht passen, b. es zu hart sein εἰς πίστιν für εἰς πιστεύοντας zu nehmen (Benecke, de Wette), und unangemessen, εἰς πίστ. für den Zweck des Glaubens auszugeben (εἰς 6, 19. 2 Kor. 2, 16). 3. Die Worte können auch nicht blos als eine Steigerung des Glaubensbegriffes genommen werden: aus Glauben zum Glauben, d. h. durchaus nur für den Glauben (Tholuck, Köllner, Ps. 84, 7 ἐκ δυνάμεως εἰς δύναμιν, 2 Kor. 3, 13 ἐκ δόξης εἰς δόξαν). Denn das ἐκ steht nicht dem εἰς entgegen, sondern gehört zur δικαιοσύνη θεοῦ. Dasselbe liegt in Theophylact's u. Meyer's Deutung: aus anfangendem

Glauben zum wachsenden Glauben. Vielmehr hat πίστις verschiedene Bedeutung an den beiden Stellen. So auch die Väter, aber verschieden und falsch. Origenes und Ambrosiaster dachten an den Glauben des alten und neuen Testamentes, Theodoret [und Clemens *strom.* 2, 372 τὴν ἐκ προφητείας εἰς εὐαγγέλιον τετελειωμένην, 5, 545 allgemeiner: vom unvollkommnen zum vollkommnen] an den Glauben an die prophetischen Schriften und an Christus, Augustin *(de spiritu et lit.* 5, 2) an den historischen und heilsamen Glauben, Erasmus an Glauben an Gott und Treue zu den Menschen. — Aber es sind hier eben die zwei Seiten gezeigt, von denen Paulus überhaupt den Glauben darzustellen pflegt, im weiteren Sinne Ueberzeugung und Bekenntniss vom Evangelium, und im engeren die höhere, fromme Gesinnung. Jene ist der Anfang, dieser die bleibende Eigenschaft in dem gottgefälligen Leben. „Vom Glauben ausgehende, in Glauben überführende, in ihm beruhende Gottgefälligkeit.“ Tholuck einseitig: Glaube an die Predigt — an die zugerechnete Gerechtigkeit. Καθὼς γέγραπται nämlich im Bezug auf πίστις und δικαιοσύνη. Die Stelle ist aus Habak. 2, 4, nach den Alex. citirt. Galat. 3, 11 kehrt sie wieder, etwas anders Hebr. 11, 38 — ein nicht geringes Moment, dass jener Brief nicht eigentlich paulinisch sei —, endlich auch AG. 13, 39. Jene Stelle, die bei den Juden nie im klassischen Gebrauche war, scheint dem Apostel vorzüglich geeignet geschienen zu haben für seine Lehre von Gottgefälligkeit durch den Glauben. Ὁ δέ — aus Scheu, etwas von den heiligen Worten zu verlieren so citirt, dass selbst die Partikel δέ beibehalten wird. Im Original ist nach der jüdischen Interpretation ἐκ πίστεως zu δίκαιος zu ziehen: „Glücklich ist wer im Glauben Gott gefällt,“ denn diess ist dort wohl צדיק; zu vergleichen 10, 6 ἡ ἐκ πίστεως δικαιοσύνη; so hier auch Beza, Meyer. Aber bei den Alexandrinern und bei Pau-

lus, welcher jenen folgt, ausser dass er μου bei πίστεως weglässt, indem er nicht wie der Prophet Gott redend einführt, gehört ἐκ πίστεως gewiss zu ζήσεται: „der Gottgefällige wird um seines Glaubens willen leben.“ In jenem Falle würde gewiss auch ὁ δὲ ἐκ πίστεως δίκαιος geschrieben sein. Für Paulus lag auch zu viel Bedeutung im Glaubensbegriffe, welcher nur nach der zweiten Interpretation recht hervortritt. Ζῆν aber ist nicht mehr als δικαιοῦσθαι: wer gottgefällig ist, wird es sein um seines Glaubens willen.

V. 18. Nun geht bis 3, 20 die Rede von seiner persönlichen Bestimmung auf das Erste über, was er auszuführen hatte, und was 3, 9 offen ausgesprochen ist: die allgemeine Hülfs- und Heilsbedürftigkeit der Menschen, Juden wie Heiden. Zuerst bis Ende Kap. 1: der Charakter des heidnischen Lebens, und die Nothwendigkeit göttlicher Einwirkungen auf dasselbe. Man kann diese Schilderung nicht übertreibend und ungerecht finden, selbst nicht nach den Darstellungen und Strafreden der gleichzeitigen heidnischen Schriftsteller. Man denke an die römischen Sitten, wie sie im Seneca und des geistreichen Petronius *Satirikon* uns vorgeführt werden. Und wirklich zeigt sich damals durch das ganze heidnische Leben hindurch ein Schuldgefühl und zugleich eine Sehnsucht nach einer neuen, besseren Zeit. Aber die starken Farben, welche der Apostel aufträgt, haben ihren Ursprung zugleich in der von allen Aposteln getheilten, in einem wahren Grundgedanken beruhenden Annahme, dass die Epoche Christi die Zeit des vollendeten Bösen und Lügnerischen, des gänzlichen Verfalls sei. Auch muss man die Oertlichkeit erwägen, von welcher und an welche Paulus schrieb: von Korinth, dem Markte aller Laster, nach Rom, der Wohnung des Verbrechens. (Suet. *Neron.* 38 (?): *aula Caesaris publicarum caedium officina).* Ἀποκαλ. ὀργή der ganze Gegensatz zu ἀπολ. δικαιοσ. ϑ. V. 17: „Je mehr Noth, desto mehr

Heil.“ Ἀποκ. bedeutet hier noch deutlicher nicht geoffenbart werden, etwa im alten Testament oder im Evangelium (Erasmus, Beza, Grotius, de Wette), sondern in That und Wahrheit erscheinen. Ὀργὴ θεοῦ 2, 8. 5, 9. Ephes. 2, 3, selbst nach dem Sprachgebrauche des alten Testamentes nicht eigentlich Zorn (Fritzsche, Meyer), sondern Strafgericht: so viel als δικαιοκρισία 2, 5. Hier steht δικ. θ. V. 17 gegenüber. Ἀπ' οὐρανοῦ nicht zu θεοῦ zu beziehen (Grotius; gewiss kann man nicht θεοῦ ἀπ' οὐρανοῦ verbinden), sondern zu ὀργή (Reiche) oder ἀποκαλύπτ. Das Zweite am Angemessensten, gegenüber V. 17 dem ἀποκαλ. ἐν τῷ εὐαγγ. „Vom Himmel,“ nach Ambrosiast., [Thomas Aquinas] und Tholuck: durch Himmelsbetrachtung. Dem Paulus aber ist es gewohnter Ausdruck für das Mächtige, Glänzende einer solchen Offenbarung (2 Thess. 1, 7). Paulus fand den Begriff der Allgemeinheit [gleich als ob geschrieben stände ὑπὸ τὸν οὐρανόν]. Aber dieser ganze Satz ist weder auf zukünftige Dinge zu beziehen (griechische Väter, Limborch, Koppe), sodass das Präsens ἀποκ. für das Futurum stände, wie Luk. 17, 30, noch allgemein zu nehmen: *solet revelari*; vielmehr meint der Apostel bestimmt etwas Gegenwärtiges, deutet auf grosse Erscheinungen der Zeit hin, auf die äussere und innere Noth der damaligen Epoche (Tholuck, Rückert, Fritzsche). Meyer findet die zur Strafe geschehene Steigerung des Lasters. Aber die hierin sich zeigende Strafe war ja diesen Menschen gar nicht wahrnehmbar. Der Zusatz „über alle Unfrömmigkeit und Untugend“ ist noch mit ἀποκ. oder ὀργή zu verbinden. Ἀσεβ. und ἀδικ. sind die allgemeinen Bezeichnungen des Bösen, das erste in Beziehung auf Gott, das zweite auf die Menschen gedacht, oder das Böse seinem Grunde und seiner Erscheinung nach. Tit. 2, 4: ἡ ἀσεβεία καὶ αἱ κοσμικαὶ ἐπιθυμίαι. Πᾶσα kann „alle“ bedeuten:

das Gericht zeigt sich mächtig, weil es über alle Schuld ergeht — oder „jeder Art," das ganze Menschenleben durchdringend, oder auch mit Anderen in Beziehung auf das Vielartige des Bösen. *Ἀνθρώπων — κατεχόντων* hat keine allgemeine Bedeutung, sodass es sich auf Juden und Heiden bezöge, aber es ist auch nicht mit Koppe nur von den Juden zu verstehen, sondern der Apostel meint die Heiden allein. Der Begriff aber liegt im Ganzen, nicht blos im *ἄνθρωποι*, sodass dieses für sich schon heidnische Menschen bedeuten sollte. Das Folgende in V. 21 führt den Sinn des Satzes aus: die Heiden lassen die Wahrheit, welche auch an sie spricht, sich nicht entwickeln, oder nicht wirken, indem sie sich dem Laster ergeben; die Idee im Leben untergehen lassen. *Ἡ ἀλήθεια* also hier im allgemeinsten Sinne von der natürlichen Gotteserkenntniss. Das Wort ist aber nicht objectiv zu nehmen, wie 2, 8: *τῇ ἀληθείᾳ ἀπειθεῖν* (Joh. 8, 44. 18, 27), sondern die Wahrheit in ihnen, also Erkenntniss derselben. Die lateinischen Kirchenväter, auch die Vulg. fügten noch *θεοῦ* hinzu, offenbar dieses aus einer Erklärung des Wortes entstanden; denn derselbe Begriff liegt schon in *ἀληθ.* *Κατέχω* nicht *teneo* 1 Kor. 7, 30, sondern wie die Vulg. richtig übersetzt *detineo* (Luk. 4, 42. 2 Thess. 2, 6): aufhalten, hemmen, besonders: nicht zur Entwickelung oder Wirksamkeit kommen lassen. Dieses thun sie *ἐν ἀδικίᾳ*, d. h. nicht *ἀδίκως* allein; so fassen es die Väter [Chrysostomus, Theophylact: *Κατεκάλυψαν καὶ ἐσκότισαν ἀδίκως τὴν γνῶσιν τοῦ θεοῦ, οὐκ εἰς τὸ προσῆκον χρησάμενοι*] und Reiche; auch ist *ἀδικία* nicht Götzendienst, sondern in sittlicher Bedeutung zu nehmen. Es ist mit *ἀσέβεια* Untugend und Laster. [Theophylact. 11: *ἄλλο ἀσέβεια, ἄλλο ἀδικία· ἡ μὲν γὰρ εἰς θεόν, ἡ δὲ ἀδικία εἰς ἀνθρώπους, καὶ ἡ μὲν τοῦ θεωρητικοῦ ἁμάρτημα, ἡ δὲ τοῦ πρακτικοῦ*] Man darf aber auch diesen Vorwurf nicht beschränken, etwa auf heid-

nische Philosophen, oder mit Anderen auf die heidnische Obrigkeit, die die evangelische Wahrheit und ihre Verbreitung verhindert, sondern: das höhere Geistesleben, die Idee der Gottheit sei bei den Heiden im Leben, in der Lasterhaftigkeit untergegangen. Paulus führt dieses speciell so aus: versunken in das Weltliche hätten sie sich dem Dienste desselben, dem Götzendienste zugewendet. Dieser Gedanke oft bei den KVV. Athenagoras πρὸς Ἕλλην. 23, auch Weish. 14, 12 ff. Ephes. 4, 19.

Hiervon folgt nun eine genauere Ausführung V. 19 u. 20 von der Wahrheit, die sich wirklich bei den Heiden finde, 21—23 von diesem Hemmen der Wahrheit, 24—32 von der ἀσέβ. und ἀδικία unter ihnen, doch so, dass als deren Quelle die Gottlosigkeit des Bösen angegeben wird V. 24—28. Der ganze Gedanke des Apostels ist daher: das Heidenthum sei vom Laster zum Götzendienst, und aus diesem zu immer tieferer Lasterhaftigkeit hindurchgegangen. Sehr sinnvoll ist durchgeführt, wie der Götzendienst eine moralische Grundlage habe.

V. 19 f. die natürliche Gotteslehre, wie Joh. 1, 4. 9. Wie dort, stellt auch hier Paulus diese Gotteslehre als eine und dieselbe dar mit der christlich-religiösen Wahrheit. Die anderen Stellen des Briefes, in denen von dieser gleichen, geistigen Ausrüstung auch der heidnischen Menschen die Rede ist (2, 14. 15. 5, 13. 8, 16. 19—22), stehen nicht im Widerspruche mit Stellen, wo die Heiden ἄθεοι, μὴ εἰδότες θεόν heissen (Eph. 2, 12. Gal. 4, 8. 2 Thess. 1, 8), denn diese beziehen sich auf den bestehenden Zustand der Heiden. Entfernter steht Ps. 9, 17 πάντα τὰ ἔθνη τὰ ἐπιλανθανόμενα τοῦ θεοῦ. — Nur die Socinianer suchten unsere Stelle von diesem ihren sicheren Sinne hinwegzudeuten, indem sie die Worte gewaltsam auf die Erkenntniss Gottes durch das Christenthum bezogen.

V. 19. *Διότι* beginnt eine neue Rede, nicht mit dem Vorigen zu verbinden und blos Komma zu setzen (Meyer, Lachmann), also *διότι* mit *quoniam* zu geben, sondern *etenim*, *διὰ τοῦτο ὅτι*, so meine ich es, dass (V. 21. 8, 7.) *Τὸ γνωστόν* nicht so viel als *γνῶσις* (Syr., Chrysostomus, Theodoret, Tholuck, Luther: dass man weiss, dass Gott sei), wenn diese Bedeutung auch zum Worte passte (nur darf man nicht *τὸ δυνατόν* 9, 22 vergleichen, da dieses mächtig bedeutet, *γνωστός* aber nicht erkennend; auch gehören die Stellen der alex. Vers. Gen. 2, 9. 2 Mos. 33, 16 nicht hierher, wie nicht zum Ganzen der Stelle, so insbesonders nicht zum Verbum *ἐφανέρωσιν αὐτοῖς*, was nothwendig auf etwas Objectives geht), sondern entweder was von Gott erkannt werden kann, oder was von den Heiden erkannt worden ist, *cognitum*: AG. 1, 19. 15, 18. Im letzteren Sinne Reiche, de Wette, Meyer, im ersteren Origenes, Oecumenius [*ὅπερ δυνατόν ἐστι γνωσθῆναι*], Tholuck, Rückert, Benecke, Köllner, Glöckner. Und dieses wohl vorzuziehen. Der Begriff soll durch den Ausdruck nicht eingeschränkt werden, sondern vielmehr gesteigert: was immer nur erkannt werden kann, es habe in der Seele der Heiden gelegen. Aber auch keine tiefere Bedeutung liegt im Worte, sodass es wie *γνῶσις* eine besondere, der Speculation näher kommende Erkenntniss bedeutete. *Φανερόν ἐστι* ist nach *ἐφανέρωσε* zu deuten, welches ja jenes erklären soll. Also nicht: es ist klar oder bekannt, dass es sich unter ihnen finde (Morus, Fritzsche), sondern: es ist unter ihnen, für sie bekannt oder klar, es ist ihnen entschieden. *Ἐν αὐτοῖς* ist, wie angedeutet, zweideutig, so auch Luk. 17, 21: ob unter ihnen, wie V. 12. 1 Kor. 11, 19, oder in ihnen, in ihren Seelen, *ἐν καρδίαις* 2, 15. AG. 13, 15. Vgl. auch 2 Kor. 5, 11. Wahrscheinlich versteht Paulus die Formel = unter, bei ihnen, und in diesem Gedanken

lag allerdings auch, dass die Erkenntniss Gottes unmittelbar in das Bewusstsein der Menschen gegeben sei. „Denn Gott hat es ihnen bekannt oder einleuchtend gemacht.“ Der text. rec. hat ὁ γὰρ θεός; die neuere Kritik stellt die Worte: ὁ θεὸς γάρ. De Wette bemerkt sehr richtig, dass Paulus es liebe, γάρ zwischen Artikel und Nomen zu setzen: V. 20, 26. 2, 1. 24. 4, 15 und anderwärts. Auch wird durch diese Schreibart der Gottesname noch mehr hervorgehoben. Die Stelle ist in jedem Falle bedeutend, indem sie den Menschen überhaupt göttliche Offenbarung beilegt, ja sogar hierin Juden und Heiden einander gleichstellt. Das geistige Verderben der Heiden soll als Undank gegen die göttliche Gunst dargestellt werden.

V. 20 nicht in Parenthese zu nehmen, sondern als Erklärung von V. 19 zu betrachten. „Vom Anfang habe die Menschheit Gott erkennen können, ganz entgegengesetzt den Vorstellungen und Handlungen der Götzendiener.“ Dieses ist der Gedanke des Verses, wie man auch Einzelnes nehmen möge. Τὰ ἀόρατα αὐτοῦ wird durch den letzten Satz ἀΐδιος u. s. w. erklärt; also ist dieser Satz als Epexegese zu nehmen (Beza, Rückert), nicht als etwas Anderes und Höheres (Fritzsche). Gleichbedeutend ist V. 23 ἡ δόξα τοῦ ἀφθάρτου θεοῦ, „seine unsichtbaren Eigenschaften,“ die Erhabenheit, das Ueberweltliche in Gott. Fritzsche nach Theod. und Grotius des Plurals wegen: Handlungen, göttliches Walten; Origenes nach Kol. 1, 16 himmlische Naturen. Ἀπὸ — κόσμου gehört natürlich nicht zu ἀόρατα, (so bei [Curcellaeus und] Knapp unterpungirt) — die Formel würde dann ganz überflüssig sein —; sondern zu καθοραται. Aber nicht zu erklären: aus der Weltschöpfung (Luther: an der Schöpfung der Welt; wie eine Erklärung des τοῖς ποιήμασι), oder aus den Geschöpfen: sondern wie immer: vom Anbeginn, so lange es Welt und

eschen giebt (Meyer). Und sinnig neben *ἀόρατα* gestellt: ird so klar erkannt, wie wenn es angeschaut würde. Aehnhe Stellen finden sich oft bei den Alten: Arist. *de mundo* : *πάσῃ θνητῇ φύσει γενόμενος ἀθεώρητος ἀπ' αὐτῶν τῶν ἔργων* ορεῖται *ὁ θεός*. [Plato bei *Cyrill. adv. Julian.* 3, 97. hilo *de allegor.* 1, 107.] Das Präsens bedeutet übrigens ht blos: kann es werden, sondern das Natürliche, Gehnliche. *Νοεῖν* steht als das eigentliche Wort für denn, *νοούμενα*: im Geist, in Gedanken angeschaut. Also ird nicht blos die Bedingung damit ausgedrückt, unter welher man anschauen könne, so Luther und Lossius: so an das wahrnimmt, wenn man nachdenkt. Das Wort wird er in dem edlen Sinne gebraucht, in welchem es in der ilosophischen Sprache bestand, von der rein geistigen Thäkeit (Weish. 13, 4. Hebr. 11, 3). Aber bei dem *τοῖς ήμ.* ist eine falsche Auslegung die durchaus gangbare, dass r Dat. stehe für *ἀπὸ, ἐκ, διὰ τῶν ποιημάτων*, also als Cas. trument., entweder auf *νοούμενα* oder auf *καθορᾶται* bezon: aus den Geschöpfen oder Werken; gleichbedeutend *ποιήτα* mit *κτίσεις*: Ps. 143, 5. Pred. 7, 13. Hierfür verglich n Weish. 13, 1 *ἐκ τῶν ὁρωμένων*. Wenige nur haben das ort *ποιήματα* anders gefasst, Koppe und Flatt vom inren Leben, Tholuck von Handlungen. Aber der Dativ *τοῖς ήμασι* verträgt sich durchaus nicht mit dieser Erklärung, endrein wenn *τοῖς π.* und *ἀπὸ κτίσεως κ.* dasselbe bedeun sollen. Auch scheint der Apostel nicht sowohl ein Erkenn aus der Natur, als eins von Innen heraus, durch das ttesbewusstsein zu meinen, wie AG. 17, 28. Der syr. bersetzer hat das Rechte. *Τοῖς ποιήμ.* ist der gewöhnlie Dativ bei passiven Verbis für *ὑπὸ τῶν ποιημάτων*: wird n den Geschöpfen erkannt. Dann steht *ποιήματα*, ht *κτίσις*, weil jenes Wort eine edlere, geistigere Bedeung hat (Eph. 2, 10. Pred. 3, 11. 7, 13 und and.)

Hier aber werden ja die vernünftigen Geschöpfe gemeint. Also: seine unendlichen Eigenschaften werden vom Anbeginn an von den erschaffenen Wesen in Gedanken gleichsam angeschaut. Ἥ τε u. s. w. ist, wie gesagt, Erklärung der ἀόρατα. Ἀΐδιος so viel als αἰώνιος, hier ἄφθαρτος, überweltlich, nicht gerade nur auf Zeit und Dauer zu beziehen; so ja auch αἰώνιος und unser ewig im philosophischen Sprachgebrauche. Gewiss also nicht blos, wie Reiche will: stets zu erkennen, weil Gott von Ewigkeit her sich in seiner θειότης erwies. Δύναμις, θειότης = Macht zu wirken und innerliche Herrlichkeit und Erhabenheit (vgl. Cic. *Tuscul. quaestt.* 1, 13: *vis et natura deorum)*; nicht: Macht und Güte — Reiche, Schneckenburger [*Beiträge zur Einleitung in's N. Test. und zur Erkl. seiner schwierigen Stellen* 1832. 96] und Dähne [*paulinischer Lehrbegriff* 29]. — Θειότης steht nur noch Weish. 18, 9; dasselbe bedeutet μεγαλειότης Luk. 9, 43: Göttlichkeit; dagegen θεότης die Gottheit, Kol. 2, 9 Gott selbst. Εἰς τὸ εἶναι vom Erfolg, nicht vom Zweck, wie Calvin u. Meyer verstanden, eine Auffassung, die de Wette mit Recht sinnlos genannt hat: Gott hat sein Wesen Allen geoffenbaret, damit er Alle strafen könne. Und wenn man es mit καθορᾶται zusammenbringt, so ist ja Gott nicht Subject. Ἀναπ. 2, 1 *inexcusabilis*. Nicht zu entschuldigen sei der Naturdienst der Heiden, da sie die Idee des Ueberweltlichen in sich hätten. Diejenigen nun, welche, wie oben gesagt, die Worte τὰ ἀόρατα — θειότης in Parenthese nehmen: Griesbach, Schott (in den früheren Ausgaben), Knapp, müssen diese letzten Worte εἰς — ἀναπολ. mit ἐφανέρωσε verbinden. Allein jene eingeschlossenen Worte sollen ja eben jenes φανερῶσαι erklären.

Nun folgt V. 21—23 das κατέχειν V. 18: die natürliche Gotteserkenntniss sei getrübt, gehemmt durch das Laster im Heidenthum. Διότι gehört zu ἀναπολ.; in diesem lag der

Begriff der Verschuldung, und diese wird nun im Folgenden ausgeführt. Denn γνόντες ist durch καίπερ zu suppliren; — γνῶναι aber hier in sehr allgemeiner Bedeutung: einen Begriff von Jemandem haben, entgegeng. V. 28 ἐν ἐπιγνώσει ἔχειν —: obwohl sie ihn also kannten, wussten, dass er existirte in unendlicher Erhabenheit, ehrten sie ihn doch nicht als Gott und waren nicht dankbar gegen ihn. Er meint: sie liessen es einen todten Begriff bei sich bleiben. Ὡς θεόν kann zu beiden Verbis genommen werden: zu ἐδόξ. und ηὐχαρ. Aber in jener Formel soll nicht liegen, dass sie ihn zwar geehrt hätten, aber nicht vollkommen, sondern dass sie ihn gar nicht geehrt hätten, wie es doch für eine Gottheit sich gehört hätte; „nicht dass er ihnen Gott gewesen wäre.“ Εὐχαριστεῖν soll wohl die innerste Gottesverehrung bedeuten; δοξ. ist Bezeichnung des Cultus überhaupt 15, 6. 9. 1 Kor. 6, 20. Zu ηὐχ. natürlich αὐτῷ zu suppliren. Der eigentliche Gegensatz hierzu folgt erst V. 23. „Vielmehr haben sie das Weltliche an die Stelle des Göttlichen gesetzt.“ Aehnlich Jer. 2, 13. Gott verlassen, Götzen annehmen. Aber einleitend geht erst V. 21 und 22 vorher, der Grund, weshalb es so geschehen sei. Es ist die Untugend, das Laster, welches ihren Geist verdunkelt, verwirrt haben soll. „Sie wurden thöricht in ihrem Sinne, und ihr unverständiger Geist wurde verfinstert, — die sich für Weise hielten, wurden zu Thoren.“ Alle diese Worte, wie ματαιοῦσθαι und μωραίνεσθαι, waren vom Götzendienste gewöhnlich: Eitelkeit, Thorheit, der Glaube an das Eitle d. i. das für Gott gehaltene Weltliche. Bei ματαιοῦσθαι kam noch hinzu, dass die heidnischen Götter selbst τὰ μάταια hiessen AG. 14, 15; daher das Verbum vom götzendienerischen Leben 2 Kön. 17, 15, Beides verbunden Jer. 2, 5. vgl. Eph. 4, 17. Vornehmlich aber liegt dem Satze unserer Stelle zum Grunde Ps. 94, 11, von Paulus 1 Kor. 3, 25 citirt: Κύριος γινώσκει τοὺς διαλογισμοὺς τῶν ἀνθρ. ὅτι εἰσὶ

μάταιοι. Die Vulg. übersetzt ἐμωρ. evanuerunt (vanus, dumm, in der Volkssprache, Reiche), Erasmus: *frustrati sunt.* Διαλογισμοί nicht blos *ratiocinationes*, bei den Alexandrinern sowohl Gedanken als Gesinnungen. Ueberhaupt hat das Wort mehr eine praktische Bedeutung; so 14, 1 von Lebensgrundsätzen. Ἐσκοτίσθη bedeutet dasselbe mit ἐμωράνθη, gewöhnliches Wort für Geistesverwirrung, welche für das Leben bedeutend wird Eph. 5, 8. 1 Thess. 5, 4. Καρδία bezeichnet im hebräisch-griech. Gebrauche sowohl Erkennen als Willen, Gemüth. 2 Kor. 4, 6. Auch ἀσύνετος ist von Alters her heidnisches Prädicat 5 Mos. 32, 21. Ps. 119, 158. Sir. 15, 7. unten 10, 19; wie σύνετος fromm heisst AG. 13, 6. Denn im israelitischen Sinne bedeuteten Weisheit und Verstand die wahre Gottesverehrung. Ἀσύνετος neben ἐσκοτίσθη könnte pleonastisch scheinen; aber es ist wohl im Gesammtsinne der Stelle auf etwas Anderes zu beziehen, nämlich auf die sittliche Verwirrung und Zerstörung. „Ihr Gemüth ward verfinstert, weil es den rechten Sinn verloren hatte."

V. 22. Φάσκειν in der Bedeutung vorgeben, *praese ferre* AG. 24, 9. 25, 19; Apok. 2, 2 λέγειν. Auch die ganze Formel φάσκοντες εἶναι σοφοί findet sich bei den Alten. [Beisp. bei Kypke *Obss.* 2, 153. Raphel *Xenoph.* 196.] Der Vorwurf, welcher den Heiden auch sonst von Paulus gemacht wird, 1 Kor. 1, 20. 22. 2, 6. 2 Kor. 1, 12, bezieht sich natürlich auf die geistig Bedeutenderen in der heidnischen Welt, wenn auch nicht gerade auf philosophische Vertheidiger des Götzendienstes (Grotius) oder auf ägyptisch-römische Priesterweisheit (Paulus). — Das Verbum μωραίνεσθαι war besonders auch vom Heidenthum gewöhnlich: Jer. 10, 14. Alex. ἐμωράνθη πᾶς ἄνθρωπος ἀπογνώσεως, und so ist auch μωρός Matth. 5, 22 gewiss als Bezeichnung des Heiden zu fassen. Herod. 1, 131. — Die Passiva

V. 21 u. 22 könnte man wohl in medialer Bedeutung fassen: sie haben sich so gemacht (Beza). Die Prädestinatianer haben sie natürlich im strengsten Sinne festgehalten. In keinem Falle soll damit Etwas bezeichnet werden, was nicht in der Schuld dieser Menschen gelegen hätte. Aber es ist eben das historische Passivum: sie haben sich so gezeigt. Schott, Köllner, Usteri [Lehrbegr. 171].

V. 23. „Sie vertauschten die Erhabenheit des ewigen Gottes mit Bildern sterblicher Wesen.“ Zweierlei wird ihnen Schuld gegeben, Verehrung des Weltlichen und Bilderdienst, ohne dass die Statthaftigkeit eines Dienstes von Bildern des Uebermenschlichen angenommen wird. Denn ohne Zweifel glaubt Paulus gar nicht, dass es Bilder von diesem geben könne. Das Verehren von Bildern gilt ihm wohl nur als eine noch tiefere Versunkenheit in das Weltliche. *Ἀλλάσσειν* (so mit *τι ἐν* wieder V. 25, griech. *τί τινος*): vertauschen in Gedanken oder Verehrung. *Δόξα* nicht Ehre, sondern Erhabenheit, Herrlichkeit. Aber die Formel *ἀλλάσσειν τὴν δόξαν θεοῦ* war altisraelitisch von den Heiden Jer. 2, 11. Ps. 106, 20: *ἠλλάξαντο τὴν δόξαν αὐτῶν ἐν ὁμοιώματι μόσχου*, also wie hier mit *ἐν ὁμ.* construirt. *Ἄφθ.* so viel als *ἀόρατος*, *ἀΐδιος* V. 20, so auch 1 Tim. 1, 17 neben *ἀόρατος*. *Ὁμοίωμα εἰκόνος* = Aehnlichkeit bestehend in Abbildung, natürlich Bild, das ihm ähnlich sein sollte, Darstellung Gottes in Bildern. So 1 Maccab. 3, 48: *τὰ ὁμοιώματα τῶν εἰδώλων*. Gestalt — sodass *ὁμ. εἰκόνος* blose *ubertas orationis* wäre (Heumann, Carpzov, Rosenmüller) — bedeutet nicht *εἰκών*, sondern *μορφή*. *Φθαρτοῦ* entg. der *δόξα*, wie neben dieser *ἀφθαρσία* 1 Kor. 15, 42, gehört dem Sinne nach nicht blos zu *ἀνθρώπου*, sondern auch zu den folgenden Ausdrücken. Doch war es dort nicht so nöthig, weil der Mensch doch noch den Anschein hatte, Gott näher zu stehen. „Geflügel, Thiere, Gewürm,“ ohne besondere Anwendung auf

einzelne Arten von Idolen, etwa ägyptische: Ibis, Apis, Schlange (Meyer); es ist blos gewöhnliche Classification der thierischen Schöpfung Gen. 1, 20. AG. 10, 12. Der Gesammtsinn von V. 21—23 ist also: durch den sittlichen Abfall von Gott haben sie die Idee des Ewigen verloren, verehren Gott in weltlichen Gestalten.

Nun folgt von V. 24 die ἀσέβεια und ἀδικία (V. 18) als Folge des ungöttlichen Wesens, des Götzendienstes: das tiefere Versinken in Lasterhaftigkeit, nachdem die Untugend überhaupt den Götzendienst hereingeführt habe. Vgl. Eph. 5, 5. Kol. 3, 5, wo dieselbe Verbindung von Idololatrie und Lasterhaftigkeit. In dieser Darstellung beschreibt er offenbar die Sittenlosigkeit in drei Graden; diese werden durch das dreimalige παρέδωκε bezeichnet V. 24, 26 u. 28: „Laster, tiefe und allgemeine Verdorbenheit." Διὸ καί so die rec. Viele Zeugen lassen καί aus, auch Lachmann und Rückert. Es steigert aber den Begriff der Vergeltung. Διό entspricht dem zweimaligen διότι V. 19 u. 21. Παραδιδόναι auch AG. 7, 42, und wie gesagt im Folgenden noch zwei Mal, ist zwar der Wortbedeutung nach nicht überlassen (συγχωρεῖν, ἐξαποστέλλειν Ps. 81, 12. AG. 14, 16); so die griechischen Väter [Theophylactus 13: Τὸ παρέδωκεν ἀντὶ τοῦ εἴασεν, ἀπέλυσεν, wie ein Arzt den Kranken, der seinen Rathschlägen nicht gehorcht, aufgiebt. Chrysostomus setzt noch hinzu οὐκ αὐτοὺς ὠθῶν, ἀλλὰ γυμνῶν τῆς ἑαυτοῦ βοηθείας], Augustin, Calvin, und eigentlich liegt darin kein milderer Sinn als in: den Geist entziehen. Sirac. 4, 19 ἐγκαταλείπειν neben παραδ. Aber im Gedanken des Apostels lag nicht die Vorstellung von eigentlichem Uebergeben, daher er Eph. 4, 19 in einer Stelle gleichen Sinnes παρέδωκαν ἑαυτούς schreibt. Es liegt allen solchen Stellen (die stärkste Ps. 69, 28, wo von einem Verstocken die Rede ist) der Gedanke zum Grunde, dass

ach einer festen Regel und Einrichtung (nicht nach einem inzelnen Akte) Gottes sich das Böse durch das Böse, durch iefes und bleibendes Verderben straft. Diess Gott selbst beielegt, weil er das Gesetz einer solchen Entwickelung des ösen gegeben (Tholuck: „Es ist der Fluch des Bösen, ass es ewig Böses zeugt.“ Das Entwickelungsgesetz des ösen hat in Gott seinen Grund). Ἐν — αὐτῶν. Jenes ἐν icht so viel als εἰς (Beza, Tholuck), denn gleich danen steht ja εἰς ἀκαθαρσίαν, was nicht gleichbedeutend sein ann, auch nicht mit de Wette und Meyer vom Erfolge u verstehen, denn dieser liegt im τοῦ ἀτιμάζεσθαι; sondern: rie sie, oder weil sie den Lüsten ergeben waren. o auch Flatt und früher Wolf: *cupiditatibus pleni quam sent.* Aehnlich ἐν ὀρέξει αὐτῶν V. 27. Der Götzendienst ar ja daraus hervorgegangen. Ἀκαθαρσία Sittenlosigkeit in ngeregelter Sinnlichkeit 6, 19. 2 Kor. 12, 21. Gal. 5, 9. Eph. 4, 19; 1 Thess. 2, 3: Unlauterkeit des Willens. οὗ ἀτιμάζεσθαι — ἑαυτοῖς, hebraisirender Genitiv, der den rfolg bezeichnet, Lebensresultat jener ἀκαθαρσία: „so dass e sich unter einander herabwürdigten.“ Ἀτιμία nämlich beichnet die Entwürdigung durch Laster, vgl. τίμη 1 Thess. , 4. τίμιος Hebr. 13, 4. Anders ἀτιμία σώματος von der elbstqual der Asketen Kol. 2, 23. Αὐτῶν mit Absicht gehrieben, nicht αὑτῶν, wie Köllner will, auch steht jenes cht für dieses, reflexiv, wie de Wette annimmt. Σώματα ὐτῶν ist auch nicht blos Umschreibung, noch in dem Sinne verstehen, als wenn diese Vergehungen sich nur auf den eib bezögen; es wird nur der unmittelbar nächste Gegenand damit bezeichnet, 1 Kor. 4, 18 εἰς τὸ ἴδιον σῶμα. Ἐν υτοῖς d. i. ἀλλήλοις: unter einander (Fritzsche, Rückert), ie V. 27. Eph. 4, 32. Kol. 3, 13, also gegenseitig; ber nicht mit Lachmann αὐτοῖς zu lesen, welches diese edeutung nicht hat. Andere (Luther, Beza, Heumann,

Reiche): an ihnen selbst, gegen sich selbst. Koppe nach Rosenmüller und Grotius: mit freiem Willen; unpassend für das Wort und das sogleich Folgende. [Nicht aber auch Theophylactus, den Meyer 46 als Vorgänger jener bezeichnet. Jener denkt offenbar an Selbstschändung: *ὥστε μὴ δεῖσθαι ἑτέρων τῶν ὑβριζόντων, ἀλλ' αὐτοὶ ἑαυτοὺς ὕβριζον· τοιαῦτα γὰρ τὰ ἀκάθαρτα πάθη.*]

V. 25. Der Grund hiervon wird bedeutend wiederholt: darum geschehe dieses, weil sie das Göttliche herabwürdigten, statt des Göttlichen das Weltliche verehrten, darum hielten sie sich lediglich in sich selbst an das Niedrige, statt an das höhere Geistige. Der höhere Geist verschwinde ihnen aus dem Leben, das Materielle sei in demselben zur Herrschaft gekommen. *Οἵτινες quippe qui*, da sie ja die wahre Gotteserkenntniss mit Trug vertauscht haben, und das Geschöpf, nicht den Schöpfer verehrt und angebetet. Wieder dieselben Formen des Heidenthums, negativ und positiv, wie V. 21 u. 23. *Ἡ ἀλήθεια θεοῦ*, wie V. 18, wahre Gotteserkenntniss. Also nicht *verus deus* zu übersetzen (Böhme, Flatt, Koppe); dann würde es *θεὸς ἀληθινός* heissen 1 Thess. 1, 9, auch ist demnach nicht an Gottes wahren Namen und Eigenschaften zu denken. *Ψεῦδος* also auch nicht falsche Gottheiten, sondern Götzendienst Jes. 28, 15. 44, 20. Jer. 3, 10 Alex. *Σεβάζεσθαι*, spätes Wort für *σέβεσθαι*, nur an unserer Stelle; zu suppliren natürlich *τὴν κτίσιν*. *Λατρ.* wie oben V. 21 *δοξάζειν καὶ εὐχαριστεῖν*. *Κτίσις* alles Weltliche. *Παρὰ τὸν κτ.* nicht blos mehr, als (Ammon, Tholuck, Rückert), *prae* Luk. 13, 2, 4; dann würde Paulus den Heiden daneben auch eine Verehrung des wahren Gottes beilegen; auch wohl nicht gegen (Grotius, Koppe, Flatt), sondern ohne jenen, *praeterito creatore* (Beza, Semler nach Ambr.). Die nun folgende Doxologie ist, wie bei Paulus gewöhnlich, da angefügt, wo Dinge ausgesprochen werden, welche ent-

weder gemisdeutet werden konnten, oder auch nur den Klang haben, als seien sie Gott zuwider. Es soll also das Gegentheil, die Frömmigkeit, bestimmt herausgestellt werden: „*absit omen*, aber daran darf nicht gedacht werden, was nicht sein darf, *ἀφοσιοῦμαι*, *bona verba*“ 9, 5. 2 Kor. 11, 31. Anders 11, 36. Gal. 1, 5: blos zur Verherrlichung. Die griechischen Väter und Reiche nahmen den ganzen Satz als Zusicherung, nicht als Wunsch, supplirten *ἐστί* nicht *ἔστω*, verstanden *εὐλογητός* gepriesen, nicht preiswürdig. [*Ἐστί* schreibt auch Chrysostomus *homil. tert.* edit. Paris. 1636. 28, ohne dass er darum so gelesen zu haben braucht. Mit jener Auffassung schien sich seine Ansicht über die Unveränderlichkeit Gottes, die er daran knüpft, am meisten zu vertragen.] Das liturgische *ἀμήν* ist hier stets beigesetzt.

V. 26 und 27. Zweite Steigerung jener Lasterhaftigkeit, aus der unnatürliche Laster hervorgegangen. Auch Weish. 14, 26 werden diese im Gefolge des Heidenthums erwähnt; als heidnische Sünden auch 1 Kor. 6, 9. 1 Tim. 1, 10. Das mosaische Gesetz spricht mit Abscheu davon 5 Mos. 22, 5. *διὰ τοῦτο* dem *διό* V. 24 entsprechend. Es bezieht sich, wie dieses (vgl. V. 28) nicht auf die vorher beschriebenen Laster, sondern auf das V. 25 wirklich Vorhergehende, auf die Schilderung des Götzendienstes: „Und eben darum“ hat sie Gott dahingegeben *εἰς πάθη ἀτιμίας*, mehr als *ἀκαθαρσία* V. 24. *Ἀτιμία*, wie zu V. 24 gesagt ist, Herabwürdigung. Der Genitiv ist erklärend: solcher Art. *Πάθος* Lasterhafte Neigung, so viel als *παθήματα* Gal. 5, 24, die dabei stehenden *ἐπιθυμίαι* verstärkend (Kolosss. 3, 5. 1 Thess. 4, 5). So steht das Wort auch im gemeinen Sprachgebrauche vornehmlich von unnatürlichen Lastern, für welche die Lateiner das Wort *pathicus* gebrauchten [d. i. welcher Unnatürliches leidet, von beiden Geschlechtern: *Auct. Priap.* 25, 41 u. 76. Catull. 16, 2. Juven. 2, 99.

Senec. *epist.* 95]. *Μετήλλαξαν* — *εἰς*, anders mit *ἐν* V. 25, verwandeln; aber mit Beziehung auf V. 25 gebraucht. Bei *φυσικὴ* — das Wort ganz wie *naturalia* — *χρῆσις* ist *τῶν ἀρσένων* zu suppliren nach V. 27, wo *θηλείας* dabei steht; zu *τὴν παρὰ φύσιν* also *ἀλλήλων*, Alles abgekürzt, gleichsam um schnell darüber hinzukommen.

V. 27. Die Lesart *δέ* (Lachmann) statt *τε* ist angemessener, da ein Gegensatz gegeben wird. *Ἐκκ.* so viel als *πυροῦσθαι exardere* 1 Kor. 7, 9; dazu gehört *εἰς ἀλλήλους*. *Ἐν* — *αὐτ.* (*ἐν* wie V. 24): gemäss ihrer Leidenschaft. *Ὄρεξις* zuerst so bei den Stoikern, im Gegensatze von *ὁρμή*, für sich schon in schlimmer Bedeutung; ebenso hier *κατεργάζεσθαι* 2 Kor. 5, 3. *Ἀσχημοσ. turpitudo* 1 Kor. 7, 36. 13, 5, entgegeng. *εὐσχημοσύνη* 13, 13. *Καὶ* — *ἀπολαμβάνοντες* „und den gebührenden Lohn ihrer Verirrungen an sich empfangend" verstärkt den Gedanken: sie selbst vollziehen in ihrer gegenseitigen Entwürdigung die göttliche Strafe. *Ἐν ἑαυτοῖς* wieder wie V. 24 *ἐν ἀλλήλοις*. *Ἀντιμ.* Vergeltung, (später Ausdruck, 2 Kor. 6, 13) und zwar vollkommen entsprechende; *ἣν ἔδει*: welche Vergeltung nöthig war. *Ἀπολ.* gewöhnliches Wort für Vergeltung Kol. 3, 24, wie *πλάνη* nicht nur von Täuschung, sondern von Abfall von Gott. Es ist dasselbe wie oben V. 21 u. 25. „Sie unter einander" oder „gegenseitig" fördern den Irrthum.

V. 28. Der dritte Grad des Verderbens: tiefe und allgemeine Verdorbenheit ziehe sich zerrüttend und zerstörend durch das ganze Leben hin. Er beginnt wieder V. 28 mit Nachweisung des tiefsten Grundes von diesem Verderben, der Gottesvergessenheit. *Καθὼς* — *ἐδοκ.*: darum weil, demgemäss, dass sie nicht für gut befunden haben. *Δοκιμάζειν* = erwählen, belieben wie 14, 22, auch dort in subjectiver Bedeutung: *illis placuit*. *Ἔχειν* — *ἐπιγν.* steht dem *γνῶναι* V. 21 entgegen. Es bedeutet jedenfalls volles, klares Erkennen;

entweder ἔχειν, festhalten, *tenere*, Joh. 5, 38 λόγον μένοντα ἔχειν, im Erkennen festhalten: den Begriff Gottes hatten sie; es kam aber nicht zur hellen, lebenskräftigen Idee; oder ἐπιγν. bezeichnet an sich klares, volles Erkennen, und ἔχειν ist bloses Nebenwort, wie Jak. 2, 1 ἔχειν τινὰ ἔν τινι. Ἀδόκιμος wohl Anklang, Paronomasie, zum δοκιμάζειν: nicht werth achteten sie, — nichtswürdiger Sinn. Weil sie nicht werth geachtet haben, sind sie an ein werthloses Dasein dahingegeben worden. Jenes steht auch 1 Kor. 9, 27. Die aktive Bedeutung (Beza, Tholuck) *judicii expers* lag nicht im Worte. Νοῦς immer bei Paulus Sinnesart (12, 2. Eph. 4, 17. 23), nicht etwa nur Intelligenz. Ποιεῖν: im Infinitiv liegt die Ausführung des eben Angedeuteten, wie in τοῦ ἀτιμάζεσθαι V. 24 in der Art dass. Τὰ μὴ καθήκοντα steht nicht in der stoischen Bedeutung (Morus, Tholuck, Klee), sodass der Gegensatz κατορθώματα wäre (Cic. *de offic.* 1, 3), καθ. also blos loyale Handlungen: nicht einmal solche hätte das Heidenthum geübt. Vielmehr sind τὰ μὴ καθ. völlig unsittliche Handlungen. Alle Bezeichnungen, die sich bei Griechen nur auf das Aeusserliche bezogen — οὐ καθῆκεν *nefas est* AG. 22, 22 — erhielten im jüdischen Sprachgebrauch innerliche, höhere Bedeutung. So schon οὐ καθήκει Sir. 10, 23. Τὰ οὐκ ἀνήκοντα Eph. 5, 4.

Nach dieser Einleitung V. 28 folgt V. 29—31 die Ausführung dieses Bösen. Solche Laster tadelt Paulus auch 1 Tim. 1, 9. 10. 2 Tim. 3, 2—7. Der Apostel hat in solchen Stellen keine sittliche Theorie im Sinne; er sucht nur zu erregen, die Vorstellung des Bösen lebendig zu erhalten, zu schrecken. Indessen stellt sich ungesucht eine gewisse Anordnung in der Stelle heraus, wie es bei bestimmtem Denken und klarem Sinn ja natürlich Statt hat. Es ist nur von Vergehungen gegen Andere die Rede, weil er ja nur von der Zerrüttung des Lebens, als dem dritten Grade des Bösen spre-

chen wollte. Dann führt er die verschiedenen Erscheinungen des Bösen, erst als innerliche Zustände, innerliche Verhältnisse gegen Andere, dann als Handlungen ein, und bezeichnet jene Verschiedenheit V. 29 durch πεπληρωμένοι und μεστοί. Jenes Wort drückt auch mehr Allgemeines, dieses mehr Einzelnes aus. Endlich stellt er auch im Einzelnen Zusammengehöriges auf, und die Bezeichnungen steigern einander, vom Lautesten zu dem Sillsten fortgehend. Πεπληρ. u. μεστ. gehört nicht zu παρέδωκε, sondern zu ποιεῖν. „Erfüllt mit jeder Art von Ungerechtigkeit, Schlechtigkeit, Habsucht, Böswilligkeit.“ So ist die Lesart von Griesbach [und Bengel] besimmt: ἀδικίᾳ, πονηρίᾳ, πλεονεξίᾳ, κακίᾳ. Auch Lachmann hat nur diese 4 Worte, aber κακίᾳ vor πον. und πλεον. setzend. Die Verschiedenheit der Schreibart ist aber sehr gross; am meisten schwankt man, ob πορνείᾳ noch in die Stelle gehöre, welches entweder zwischen ἀδικίᾳ und πονηρίᾳ oder anstatt πονηρίᾳ oft gelesen worden. Diesem πορνείᾳ steht aber äusserlich Vieles entgegen, und es passt auch nicht in die ganze Stelle. Denn πορνεία bedeutet im jüdisch-paulinischen Sprachgebrauch innerliche Zerrüttung und Entweihung, Sünden gegen sich selbst, aber von solchen sollte hier ja nicht die Rede sein. Schon V. 24 und 27 waren diese der Sache nach abgehandelt. So scheint πορνείᾳ aus bloser Verwechselung mit πονηρίᾳ entstanden zu sein. Ἀδικ. und πονηρ. sind wohl mehr das Negative, πλεον. und κακία das Positive: „Andern nicht ihr Recht geben, ihnen nicht wohl wollen, schlimm sein — bevortheilen, verletzen. Πον. und κακία auch 1 Kor. 5, 8 neben einander gestellt; πονηρόν = was ohne sittlichen Halt ist, ohne moralische Bedeutung, schlecht. Nun das Einzelne: voll Neid, Mordlust. Die Worte φθόνος und φόνος auch Gal. 5, 21 neben einander, und oft, namentlich bei den gnomischen Dichtern; nicht blos in einem Wortanklang, sondern man dachte wohl eine inner-

liche Verwandschaft zwischen beiden: vernichtender Hass, thätlicher und innerlicher. *Ἔρις — κακοηθεία* geringere Arten von Feindseligkeit: offener Zwist, Hinterlist, Bösartigkeit. *Κακ. malignitas*, beharrliches, doch stilles Uebelwollen, Tücke. Erasmus allgemein: *pervertitas*. Bei den Griechen ist es mehr ein Deuten in's Ueble; *ἐπὶ τὸ χεῖρον ὑπολαμβάνειν τὰ πάντα* nach Aristoteles, daher auch Plutarch von einer *κακοήθεια* Herodot's spricht.

Aus den Zusammenstellungen mit *μεστοί* geht er nun zu adjektivischen Bestimmungen über, um Menschen zu bezeichnen, welche so zu handeln pflegen. V. 30: *ψιθυρ.* u. *καταλ.* insgeheim und offen Verläumdende, auch 2 Kor. 12, 20 neben einander gestellt. *Ψίθυρος susurrum* Geflüster, auch [bei Plutarch mit *διάβολοι* verbunden] der Schwätzer, davon auch *ψιθυρίζειν* und *ψιθυρισμός* bei den Griechen, eben so *ψιθυριστής susurro*. Die 4 Worte *θεοστυγεῖς — ἀλαζ.* bezeichnen Uebermüthige verschiedenen Grades. Sie stehen ganz angemessen unter denen, welche sich an Anderen vergehen. Es steht jenes *θεοστ.* auch bei Klassikern stets in passiver Bedeutung, so auch von d. Vulg. gegeben: *Deo odibiles* (Syrus). Bekanntlich galt der Uebermuth als das der Gottheit am meisten Verhasste, welches die Nemesis zu strafen eilt. Viele fassten das Wort in aktiver Bedeutung: Theodoretus, Oecumenius, Beza, Calvin, Luther, Grotius, Tholuck. Sie giebt offenbar hier einen zu weiten Begriff: Gottesverächter, wenn gleich die Wortform sich mit ihr vereinigen lässt, ohne dass der Accent — Beza und Grotius lasen nach Analogie des von Suidas aufgestellten Kanon *θεοστύγεις* — verändert wird, ein Unterschied, der ohnehin von den Neueren, wie von Fritzsche, verworfen wird. In sehr weiter Bedeutung stehen Weish. 14, 9 *θεῷ μισητοί*, vgl. 1 Thess. 2, 15 *θεῷ μὴ ἀρέσκοντες*. — *Ὑβρ.* 1 Tim. 1, 13; *ὑπερ.* u. *ἀλαζ.* sind verbunden auch 2 Tim. 3, 2: Uebermüthige,

Hochmüthige, Eitle. In allen Sprachen fast giebt es Bezeichnungen für diese Abstufungen des verletzenden Stolzes. Ἐφευρ. κακῶν *Virg. Aen.* 2, 161 *scelerum repertor* [Tacit. *Annal.* 4, 11], 2 Mak. 7, 31 πάσης κακίας εὑρέτης: Frevel, Unrecht ersinnend, also mit Ueberlegung und Freude Wehe, Unrecht thuend. Die folgenden Worte bis V. 31 zu Ende bezeichnen alle Gefühllosigkeit in Hinsicht auf die Verhältnisse zu Anderen. Das Schlimmste nach allgemeinen, alten Ansichten, auch den mosaischen, steht voran: den Aeltern ungehorsam. Ἀσύνετοι kann wie V. 21 genommen werden: ohne frommes Gefühl. Das Wort fehlt bei Chrysostomus; Ambrosiaster stellt es hinter γονεῦσιν. Grotius und Flatt liessen es daher aus, theils wegen des folgenden ἀσυνθέτους, aus dem man es entstanden glaubte, theils auch wahrscheinlich, weil man seinen Begriff zu weit fand. Die Erklärung bei Suidas: ἀσυνείδητοι — σύνεσις steht wirklich oft für συνείδησις — ist doch zu ungewöhnlich. Ἀσύνθετοι, entg. εὐσύνθετοι, stehen auch bei den LXX Jer. 3, 8. 10 f: Verträge nicht haltend, treulos. [Hesych. erklärt es: μὴ ἐμμένοντες ταῖς συνθήκαις, μὴ συντεθειμένοι. Aehnlich Suidas. Ueber die folgenden Synonyme Tittmann. *de synon.* 69.] Ἄστοργοι, ἄσπονδοι 2 Tim. 3, 3: ohne Kindesliebe (στοργή), unversöhnlich; Hesych. ἀδιάλλακτοι. Σπονδή nämlich Libation bei Bündnissen und Versöhnungen. Vulg. *absque foedere.* Doch ist ἄσπονδοι kritisch verdächtig; Griesbach, Lachmann, Fritzsche haben es nach Hauptauctoritäten ausgelassen. Dann ist es aus 2 Tim. a. O. hereingekommen (Koppe). Ἀνελεήμονες zwei Mal bei den Alex., Prov. 5, 9 u. 9, 17, sonst hier allein im N. Test.: Erbarmungslose. Die Steigerung ist also diese: Verletzung Anderer durch die That, Rede, Persönlichkeit (Uebermuth), Gefühllosigkeit.

V. 32. Οἵτινες *quippe qui*, wie V. 25; schon in diesem

ruck allein liegt, dass die Heiden gemeint sind: „Sie welche, wohl kennend Gottes Beschluss, dass, die Solhun, des Todes würdig sind, nicht nur es thun, sondern die Thuenden gut heissen.“ Dieses Gutheissen ist wohl von Billigung überhaupt zu verstehen, sondern von sprechen durch Sophismen (Grotius). Das Ganze das Handeln gegen Wissen und Gewissen dar, auch f. Ἐπιγνόντες steht hier aber dem γνόντες V. 21 ent: dazu kennend. Δικαίωμα das Gesetz Gottes 2, 26. oder Beschluss und Einrichtung Gottes 5. 16; Apok. 4: was Gott für Recht erklärt. Im Gewissen nämlich sie diese Ueberzeugung von der göttlichen Vergeltung. rscheinlich indem man es bezweifelte, dass den Heiden Paulus auch diese Kenntniss beigelegt worden sei — insdere die Kenntniss vom Tode, als Strafe der Sünde 5, 12 (Reiche) — nur die des Gesetzes hätten sie bt: setzte man nach ἐπιγνόντες hinzu: οὐκ ἐνόησαν, οὐκ σαν, οὐ συνῆκαν; Vulg.: *non intellexerunt*, sodass ὅτι . w. nur als Sache des Nachdenkens beschrieben le. Schon die verschiedene Form des Beisatzes zeigt, er unächt sei. [In einigen Codd. steht blos οὐκ ἐνόησαν, ndern οὐ συνῆκαν. Weitläuftig und anders erklärt den atz Fritzsche *Sendschreiben* 70.] Uebrigens müsste , was auch bei den Meisten geschieht (Vulg., Arm.), letzte Satz οὐ μόνον — participial geschrieben werden: ῦντες, συνευδοκοῦντες. Natürlich darf der Satz ὅτι — εἰσίν t in Parenthese genommen werden (Curcelläus, Griesh, Knapp). Ἄξιοι θανάτου ganz in allgemeiner Bedeu, gemäs dem hebr. jüdischen Sprachgebrauche, nach welm θάνατος von göttlicher Strafe überhaupt gesagt wird, iel als θυμός und ὀργή 2, 8, also nicht von bürgerher Strafe (Grotius), noch von der im Hades (Rei), noch vom zeitlichen Tode zu verstehen. Συνευδοκεῖν

auch bei Luk. 11, 48. AG. 8, 1: thätig theilnehmen an fremder Schuld, sie sophistisch vertheidigend.

Kap. 2 wendet sich nun ohne Uebergang an die Juden, als an die, welche gleicher Schuld verfallen seien; dieses schon angedeutet 1, 16, am Schlusse dieser Schilderung 3, 9 zusammen ausgesprochen. Auch diese Verdorbenheit der damaligen Welt war im Judenthum selbst anerkannt, und der Untergang des Staates galt bei den Juden selbst als Strafe. Joseph. *bell. jud.* 5, 13. 6. — Freilich werden die Juden erst V. 17 genannt, und die griechischen VV., Grotius, Olshausen, Benecke fanden sie auch erst von da. Bis dahin, meinte man, wäre von heidnischen Obrigkeiten die Rede. Aber es ist ja offenbar keine Amtsführung, sondern ein sittliches Urtheilen gemeint vom Anfange des Kap. Vielmehr werden — so die meisten Neueren — Andere angeredet als vorher; V. 1 bezeichnet den eigentlichen Juden, dessen Charakter ja jenes *κρίνειν τὸν ἕτερον* war — und es liegt eine Art Schonung im Uebergehen des jüdischen Namens. Der Charakter der ganzen Stelle ist auch mehr hebräisch-jüdisch, als der der vorigen, der mehr Hellenisches hatte.

V. 1 *Διό* bezieht sich auf das Letzte 1, 22: weil der die Schuld trägt, welcher das Gute weiss, bist du unentschuldbar, Jeder, welcher du den Andern verurtheilst [Olshausen]. Diese Bezeichnung des Juden, vornehmlich im Verhältnisse zum Heidenthum: 14, 4. 10; sehr wohl entsprechend der Bezeichnung der heidnischen Menschen, 1, 18: *τῶν τὴν ἀλήθειαν ἐν ἀδικίᾳ κατεχόντων.* Daher *πᾶς* nicht mit Fritzsche zu nehmen *quisquis (judex sedes, etiamsi sis Judaeus)*, sondern ganz eigentlich jeder jüdische Mensch. *Κρίνειν* dem Sinne nach so viel als *κατακρίνειν*, wiewohl das Wort selbst nur bedeutet: unbedingt, streng urtheilen Matth. 7, 1. Jak. 4, 11. *Ἀναπ.* 1, 20 von den Heiden;

mit Absicht auch von den Juden gesetzt: auch so sollten Beide sich gleich gestellt werden. Das Folgende steigert das Vorige: nicht nur dieselbe Schuld liegt auf dir, sondern du sprichst sie selbst über dich aus. Ἐν ᾧ, passender — da ja nicht von einzelnen Verschuldungen die Rede ist — indem, *dum* 8, 3. Hebr. 2, 18. 6, 17, als worin, etwa πράγματι zu suppliren (Luther: worinnen, Vulg., de Wette, Tholuck, Meyer), 14, 22. Matth. 7, 2, vgl. 1 Petr. 2, 12: ἐν ᾧ καταλαλοῦσι. Auch passte dazu nicht wohl τὰ αὐτά. Indem du diess thust: σεαυτὸν κρίνεις, sprichwörtliche Formel. Τὰ αὐτά nicht gerade das Einzelne, wie dort, sondern: Gesetzwidriges.

V. 2 f. Versicherung gleicher Vergeltung Gottes bei Juden und Heiden. Der Gedanke, dass das Judenthum eine Ausnahme mache vom göttlichen Gerichte, mag zwar nicht immer ausgesprochen worden sein; spätere Juden jedoch haben sich nicht gescheut zu behaupten, dass das Heidenthum unbedingt verloren sei, und dass die Gerichte Gottes nicht für sie gehören. Οἴδαμεν kehrt wieder 3, 19. 7, 14. 8, 28 von dem, was schriftgemäss ist; bei Johannes mehr überhaupt vom Bekannten und Anerkannten. Κρίμα ἐστι nicht so viel als ἔσται, sondern: es besteht, ist bestimmt und zwar ἐπὶ u. s. w. wie AG. 4, 33. 5, 5. Κατὰ ἀλ. entweder der Wahrheit gemäss (de Wette, Meyer, Fritzsche: *ut veri ratio exigit*), wie ἀληθὴς κρίσις Joh. 8, 16. Sprüchw. 29, 14: ἐν ἀληθείᾳ κρίνειν, oder wirklich, nicht blos in der Drohung. Τὰ τοιαῦτα nicht gerade auf Einzelnes zu beziehen, sondern auf den Sinn des Ganzen: Unrecht, Ungesetzliches.

V. 3 u. 4 spricht direct gegen den jüdischen Wahn; ähnlich der Täufer Matth. 3, 7. Es könnte scheinen, als misdeuteten sie gar Gottes Langmuth. Λογίζεσθαι, sonst gewöhnlich bei Paulus in gutem Sinne, hier von falschem Wahne,

opinari, in seltener Bedeutung. *Σύ* hat den Ton: du als Jude, nicht *θεοῦ*, wie die griechischen Väter meinten [indem sie das göttliche Gericht dem menschlichen gegenüber setzen, Chrysostomus Hom. 5, 34: *Λογίζῃ δὲ τοῦτο, ὦ ἄνθρωπε, ὁ κρίνων τοὺς τὰ τοιαῦτα πράσσοντας καὶ ποιῶν αὐτά, ὅτι σὺ ἐκφεύξῃ τὸ κρίμα τοῦ θεοῦ; Τὸ σὸν οὐκ εἰσφυγες κρίμα, καὶ τὸ τοῦ θεοῦ διαφεύξῃ;* So auch Theophylactus 17: *οὐ γὰρ ἐκφεύξῃ τὴν κρίσιν τοῦ θεοῦ· πῶς γάρ, ὃς γε τὴν σαυτοῦ οὐκ ἐξέφυγες;*].

V. 4. *Καταφρονεῖν* nicht blos nicht achten, sondern verachten, verhöhnen, „indem du sie wie ein Unvermögen zu strafen ansiehst.“ *Πλοῦτος* liebt die paulinische Sprache in dieser adjektivischen Bedeutung, also gleich *πλούσιος* 9, 23. 11, 33. Eph. 1, 7. — *Χρηστότης*, *ἀνοχή*, *μακροθυμία*: das erste das allgemeine Wort Tit. 3, 4, die Huld Gottes, die beiden anderen aus 2 Mos. 34, 6, um in der populären Vorstellung zu unterscheiden: nicht strafen, spät strafen; *ἀνοχή* unten wieder 3, 26. *Ἀγνοῶν* braucht nicht in uneigentlicher Bedeutung genommen zu werden: sich anstellend, als wolle er nicht, nicht erwägend, nicht wissen wollend (Grotius, Rückert, Tholuck), auch sind 10, 3 u. 1 Kor. 14, 38 keine Beweise für diese uneigentliche Bedeutung. Die Juden wussten nicht oder verstanden nicht, dass das Lebensgeschick einen Erziehungsplan habe, nicht blos Vergeltung sein solle, sodass etwa die nicht Gestraften für schuldlos erachtet würden: also nicht Alles durchaus Vergeltung sei. „Dass die Güte Gottes dich zur Besserung führe.“ *Τὸ χρηστόν* ist die *χρηστότης* im Handeln, in der Erscheinung, vgl. *τὸ δυνατόν* 9, 22. *Ἄγει* hintreibt, also nicht blos zu führen sucht, *conatur* (Koppe, Rypke, Flatt, Tholuck). *Μετάνοια* das gewöhnliche Wort von sehr umfassender Bedeutung: Sinnesänderung. Der Gedanke ist altbiblisch und daher gewöhn-

lich. 2 Petr. 3, 9. Weish. 11, 23: *παροράς ἁμαρτήματα ἀνθρώπων εἰς μετάνοιαν.*

V. 5 f. Dieser jüdische Wahn, schuldlos zu sein, steigere sogar die Vergeltung. Man kann die Rede als neubeginnend nehmen, oder als Fortsetzung des Vorigen, V. 3 u. 4, wie Lachmann, der diesem nach interpungirt. Es passt dieses auch wohl mehr, und giebt der Rede mehr Kraft. „In deiner Hartnäckigkeit und Unfähigkeit zur Besserung.“ *Σκληρ.* LXX 5 Mos. 9, 27. Sonst *σκληροκαρδία* Matth. 19, 8. Mark. 10, 5, gewöhnliche Bezeichnung der jüdischen Sinnesart, Gottes Mahnungen zu widerstreben, von sich zu weisen, selbst zu misbrauchen. *Ἀμετ.* unfähig zur Besserung. *Θησαυρίζειν* vornehmlich von der Strafe, welche sich Jemand, in seinem Vorhaben auf die Dauer beharrend, aufhäuft, Sprüchw. 1, 18. 2, 7. Sir. 3, 4. Jak. 5, 3, das Wort aus dem Bilde herzuleiten, nach welchem die Rathschläge Gottes in Beziehung auf Lohn und Strafe als etwas vor Gott Liegendes dargestellt wurden (5 Mos. 32, 34), daher jene Beschlüsse geradezu *θησαυρός* heissen. Fritzsche findet eine Anspielung auf V. 4 auf *πλοῦτος* u. s. w. [*tibi ipsi tamquam thesaurum acervas iram*]. „Strafgericht am Tage der Vergeltung.“ *Ἐν* gehört zu *ὀργήν*; daher nicht so viel als *εἰς*, wie die Verbindung mit *θησαυρίζεις* fordern würde (Phil. 1, 10). Vgl. Matth. 3, 7 (1 Thess. 1, 10). Es ist die gewöhnliche messianische Katastrophe gemeint, bei den Aposteln Tag Christi oder Gottes genannt; nach Mal. 4, 4. Ezech. 22, 24: Tag des Zorns, Zeph. 2, 2 f. Mit der Entscheidung dieser Sache wurde zugleich das Verderben der Widerstehenden gedacht. Ob Paulus dieses Ereigniss hier im eigentlichen Sinne nahm, ist zweifelhaft. Im Allgemeinen legt er in diese Bilder vom Tage Christi die Zeit der vollständigen Entscheidung der christlichen Sache, wenn er gleich das Grundbild eigentlich nimmt, das von der Rückkehr Christi. Beigesetzt

ist ἀποκ. δικαιοκρ., nicht — Chrysostomus [*homil.* 5, 40: ἵνα γὰρ μὴ ἀκούσας ὀργὴν νομίσῃς πάθος, ἐπήγαγε δικαιοκρισίας τοῦ θεοῦ] Paulus — um eine Misdeutung der ὀργή zu verhindern, sondern um den Begriff gerechter Vergeltung hervorzuheben. Ἀποκ. wie das Verbum oben 1, 17 u. 18: Enthüllung, Erscheinung. Δικαιοκρ. aber steht hier allein (2 Thess. 1, 5 findet es sich noch in einigen Handschriften), auch nicht in der alexandrinischen Uebersetzung. [S. Bretschneider's *Lexicon* u. d. W.] Ἀπ. δικ. ist die gewöhnliche Lesart. Ἀποκ. καὶ δικ. lesen die griechischen Väter und viele Handschriften; von den Kritikern erklären sich Mill, Wetstein, Bengel, Knapp, Vater, Fritzsche für die Partikel. Wahrscheinlich entstand diese Schreibart daher, weil man ἀποκ. sonst im N. T. immer nur von Christus gebraucht fand: 1 Kor. 1, 7. 2 Thess. 1, 7. Aus äusserlichen und innerlichen Gründen ist daher die Lesart ohne καί vorzuziehen. Aber es liegt nicht in der Formel eine Erscheinung Gottes an jenem Tage, sondern Erscheinung der Gerechtigkeit Gottes, wie Tit. 2, 13 ἀποκ. δόξης θεοῦ. Oder man wollte einen genauen Gegensatz zu den drei Worten des 4. Vs χρηστότης, ἀνοχή und μακροθυμία haben; deswegen entschied sich Bengel für καί. Die folgende Schilderung der göttlichen Vergeltung bis V. 8 ist in der Grundlage ganz nach alten heiligen Formeln aufgefasst, demnach auch Alles im Sprachcharakter des Judenthums angelegt. Daher ist denn auch hier so bestimmt von Werken die Rede, während bei Paulus sonst dieser Begriff zurücksteht. Andere, um solche paulinische Sprüche zu vereinigen, meinten, ἔργα bedeute hier eben nur Leben, Lebensäusserung, Gesinnung. Aehnliche Stellen in althebräischer Sprache: Matth. 16, 27, bei Paulus 2 Kor. 5, 10. Eph. 6, 8, auch Apok. 22, 12. Ἀποδώσει — ἔργα aus Ps. 62, 13 vgl. Sprüchw. 24, 12, wo dieser Fundamentalsatz wiederholt ist.

V. 7. „Denen, welche in beharrlich guter That die Seligkeit suchen.“ Denn gewiss sind die Worte ohne Komma bis ζητοῦσι in einem Satze zusammenzufassen [Hahn], nicht mit Griesbach, Knapp, Fritzsche τοῖς — ἀγαθοῦ, δόξαν — ζητοῦσιν, ἀποδώσει — αἰώνιον: denen von beharrlich guter That (οἱ κατὰ wie 8, 5 vgl. ἐκ V. 8), welche u. s. w. Vielmehr will Paulus mit dieser Formel wohl den Begriff des Werkdienstes mildern: welche mit höherem, geistigem Sinne (das Ewige suchend) recht suchen. Dann steht κατά wie V. 5. Ὑπομονή in altgriechischer Bedeutung: Ausdauer (Luk. 8, 15. 1 Thess. 1, 3), Luther falsch: Geduld, Beza: *patiens exspectatio*. Ἔργον wie V. 15 von der ganzen Lebensgesinnung (Gal. 6, 4. 1 Thess. 1, 3. 2 Thess. 1, 11), oder wie eine That das ganze Leben bezeichnet, also Summe der guten Handlungen. Beza nach Oecumenius, auch Reiche verbanden ganz falsch den Genitiv ἔργου ἀγαθοῦ mit δόξαν, indem man die aktive Bedeutung des Wortes ὑπομονή nicht genug im Sinne hatte. Δοξ. τιμ. ἀφθαρσ.: Herrlichkeit, Würde, übersinnliches Dasein. Vgl. 1, 23. 1 Kor. 15, 53. Eph. 6, 24. 2 Tim. 1, 10. Durch dieses letzte ἀφθ. — nicht blos Fortdauer, unvergängliches Dasein (de Wette) — werden die beiden ersten bestimmt. Sonst steht umgekehrt τιμή, δόξα 1 Tim. 1, 17, von Menschen auch und ihrer Bestimmung 1 Petr. 1, 7. Hier ist diese Stellung deshalb gewählt, weil er von dem Bilde einer äusserlichen Vergeltung ausging und zum Inneren fortschreitet. Darnach streben, sodass also ein bloses Glückseligkeitsverlangen für die Erde dadurch ausgeschlossen wird. Jene Begriffe fasst dann αἰώνιος ζωή zusammen.

V. 8. Θυμὸς καὶ ὀργή geben die rec., Griesbach und Scholz; Lachmann [und Hahn] ὀργὴ καὶ θυμός. Θυμός ist das Innere, ὀργή das Aeusserliche, oder jenes etwas Vor-

übergehendes, dieses etwas Bleibendes. So auch Fritzsche. Jedenfalls soll die Vorstellung des göttlichen Gerichtes gesteigert werden. Apok. 16, 19. 19, 15 findet sich die Verbindung ὁ θυμὸς τῆς ὀργῆς. Die Rede ist von ἀποδώσει an abgebrochen; — auch passte ἀποδ. nicht zur ὀργή; aber in diesem Abbrechen und im Uebergang in einen Ausruf soll sich wohl die Erregung aussprechen. Chrysostomus und Theophylactus: Gott sende nicht erst dieses Strafgericht, sondern es sei schon da.

V. 8. Οἱ ἐξ ἐριθ. wie οἱ ἐκ πίστεως 3, 26. Gal. 3, 7. vgl. Joh. 18, 37. Anders, nämlich äusserlich, οἱ ἐκ περιτομῆς, νόμου 4, 12. 14: die dazu Gehörigen, die solcher Art und Beschaffenheit sind. Ἐριθ. öfters bei Paulus: 2 Kor. 12, 20. Gal. 5, 20. Phil. 1, 16. 2, 3, hier der ἀγάπη entgegengesetzt. Ausserdem steht es noch Jak. 4, 14. 16. An unserer Stelle allein wird es von einem unrechten Verhältniss gegen Gott, vom Widerstreben gegen ihn, gebraucht; so wie σκληρότης V. 5, und wie ἐριθισμός 5 Mos. 21, 20. 31, 27. Vgl. Fritzsche's *Excurs. de verbis* ἔριθος u. s. w. im *Commentar* 143, und Rückert 99. Gewiss ist der paulinische und kirchliche Gebrauch vom klassischen zu unterscheiden. Für diesen ist das Wort abzuleiten von ἔριθος (Hom. *Iliad.* 18, 550. Hesiod. ἔργ. 2, 22), dieses von ἔρα (Erde) oder von ἔριον (Wolle), also ein Taglöhner, daher ἐριθεύεσθαι von gemeiner, gewinnsüchtiger Gesinnung. Paulus hat das Wort ἐριθεία als Verstärkung von ἔρις gebraucht, und so fasst es auch die kirchliche Sprache. So die Väter von Origenes an. Das Folgende ἀπειθοῦσι μὲν u. s. w. dient zur Erklärung des τοῖς — ἐριθ. Ἀπειθεῖν erinnert an die ὑπακοή 1, 5, die ganze Formel an μὴ πείθεσθαι τῇ ἀληθ. Gal. 5, 7. Ἡ ἀλ. ist nicht wie 1, 18 zu nehmen (Fritzsche: religiöse Wahrheit überhaupt), sondern die geoffenbarte Wahrheit, das Gesetz; ἀδικία aber wie oben: das in

dem Menschen herrschende Böse. — Auch bei den Juden also leitet Paulus das sittliche Verderben vom religiösen Verfalle ab; Joh. 3, 19 f. umgekehrt von dem sittlichen Verderben die Abneigung gegen das Göttliche.

Aber V. 9 f. fasst er beide Menschenklassen wieder zusammen, Juden und Heiden, als Einem göttlichen Gerichte unterworfen, während V. 6—8 mehr von der Gewissheit des Gerichtes handelte. *Θλῖψις καὶ στενοχ.* — Ausrufung wie V. 8. Beide Worte werden schon im alttestamentlichen Sprachgebrauche mit einander verbunden 5 Mos. 28, 53. Jes. 30, 6. Bei Paulus wieder 8, 35. 2 Kor. 6, 4; *θλ.* mehr äusserliches, *στεν.* mehr innerliches Elend (2 Kor. 4, 8). Hier stehen sie wohl nur zur Verstärkung neben einander: Jammer und Noth. *Πᾶσα ψυχή* 13, 5. In *ψυχή* liegt keine besondere Bedeutung, es ist hebräisch: Person. *Κατεργ. κακ.* Matth. 7, 15. 23: beharrlich Böses thun. *Ἰουδ.* — *Ἕλλ.* 1, 16. Auch in der Strafe werden die Juden vorangestellt; ohne Ironie, als die welche das Gesetz hatten und seinetwegen sich rühmten Luk. 12, 47 f.; *πρῶτον* aber ist nicht blos von der Zeit zu verstehen, auch von der Strenge. [So schon Chrysostomus *homil.* 5, 41: *ὁ γὰρ πλείονος ἀπολαύσας τῆς διδασκαλίας, μείζονα ἂν εἴη καὶ τιμωρίαν ἄξιος ὑπομεῖναι παρανομῶν*]

V. 10. Aber es findet auch eine gleiche Vergeltung für das Gute Statt. *Δόξα* u. *εἰρήνη* bedeuten bleibendes Heil, im Gegensatz zu *θλῖψις καὶ στενοχ.* *Ἐργ.* absichtlich gesetzt, nicht *κατεργ.* Hier hat Paulus unbedingt die Seligkeit der Heiden ausgesprochen, wenn sie dieselbe verdienen. Denn die Kirche selbst versteht ja diese Vergeltung nicht blos von einer irdischen; und die Deutung der griechischen Kirche, von Chrysostomus an, blos auf die Heiden vor Christus, ist willkührlich. — Der Brief an die Römer gab den Misdeu-

tungen der Augustinischen Lehre ihre Basis; aber in seinem wahren Sinne ist er jener geradezu entgegengesetzt.

V. 11 enthält einen alten religiösen Grundsatz 5 Mos. 10, 17. 2 Chron. 19, 7. In Hinsicht auf die Ansprüche der Juden findet er sich auch AG. 10, 34. 35, in anderer Beziehung Gal. 2, 6. Eph. 6, 9. Kol. 3, 25. 1 Petr. 1, 17, nämlich gegen andere hervortretende Persönlichkeiten, welche sich für bedeutend hielten. Das Substantiv *πρόσ.* und das Verbum sind ganz hebraisirend, bei den Griechen völlig ungebräuchlich, נָשָׂא פָּנִים. *Πρόσωπον* bezeichnet die Aeusserlichkeit des Menschen, Geburt, Stand, Werk; *λαμβ.* auf- und annehmen, beachten, lieben.

V. 12 f. führt diesen Grundsatz nun bestimmter aus: es muss vergolten werden den Juden wie den Heiden, da für Beide es ein Gutes, ein Sittengesetz giebt. Eine Parenthese ist ohne Zweifel in der Stelle, denn V. 16 hängt nicht mit V. 15 zusammen; aber diese ist nicht mit Griesbach, Knapp, Hahn, Reiche, Scholz V. 13—15 zu ziehen, sondern blos V. 14 u. 15; V. 13 gehört zum Hauptgedanken. Vgl. Bengel *interpretatio loci Rom.* 2, 11—16 1813, in dessen *Opusce.* 1834. 273 ff. In V. 12 liegt eigentlich eine Schärfung des Urtheils über die Juden; sie werden nach ihrer genaueren Kenntniss beurtheilt. *Ἀνόμως* subjektiver als *χωρὶς νόμου* 7, 9: ohne das Gesetz zu haben, entgegen dem *ἐν νόμῳ*; wie 3, 19 *ἐν τῷ νόμῳ* und *ἔννομος* 1 Kor. 9, 21 entgegen dem *ἄνομος* 1 Kor. 9, 23. *Νόμος* ist das positive Getetz, und V. 14 steht also nicht im Widerspruche mit dieser Stelle. *Ἀν. ἀπολ.* ohne Rücksicht auf das Gesetz elend werden. Denn dieses *ἀπολ.* steht entgegen der *ζωή* u. *σωτηρία* vgl. 14, 15 (Joh. 3, 20). Die Bedeutung von der vernichtenden Macht der Sünde kann nicht Statt haben. *Διὰ νόμου κριν.* auch Jak. 2, 12, mit Rücksicht auf das Gesetz. *Κριθήσονται* ist dem Sinne nach stär-

r als ἀπολοῦνται, obgleich das Wort selbst milder ist: nach
m Gesetze wird bei ihnen ins Einzelne gegangen werden.

V. 13. Das Gegentheil hiervon: die Belohnung wird
ch gemäss der Gesetzeskenntniss Statt finden. Dieses wird
n Paulus als etwas so Klares dargestellt, dass selbst der
eweis für V. 12 aus V. 13 hergenommen wird. Völlig
gen den Sinn der Stelle, nur weil kein ganz wörtlicher Ge-
nsatz zu V. 12 da ist, schloss Calvin aus unserem Verse
e Nichtigkeit der heidnischen Tugend. „Denn ja auch werden
ottgefällig nur, welche ihr Gesetz erfüllen, nicht welche
s hören." Derselbe Gegensatz ἀκροαταὶ — νόμου Jak. 1, 22
4, 11, es liegt demselben ein jüdischer Sprachgebrauch
m Grunde; namentlich ist ἀκρ. νόμ. von dem Vorlesen des
setzes hergenommen: AG. 15, 21. 2 Kor. 3, 14, also
lche, welche das Gesetz als ihr Eigenthum ansehen (nicht
rade Wisser, wie sie de Wette nennt), Hörer, als
lche, welche also nur Hörer sind. Δίκαιοι — δικαιωθ. sind
ottgefällig, — werden als solche dargestellt, dafür erklärt.

V. 14 u. 15 Zwischensatz, mit ποιηταὶ τοῦ νόμου zu-
mmenhängend. Gesetzesthäter giebt es unter Heiden
ie unter Juden. Der Gedanke dieser Verse (1, 32 schon
gedeutet) war dem Judenthum gegenüber neu und kühn;
lbst in der Kirche hat man ihn mannichfach zu beschrän-
n gesucht. — Ὅταν ist nicht wie εἰ V. 17. 1 Joh. 5, 9
gische Schlusspartikel: *quodsi*, sondern ganz eigentlich
itpartikel: wann — dann. Die Fälle des Guthandelns
aren ja im Heidenthume nur einzelne. Ein Widerspruch
r Schilderung 1, 29 liegt nicht in der Stelle; wohl aber
igt sich, dass jene nicht in zu strengem Sinne, nur *a potiori*
enommen werden dürfe. Ἔθνη, wie der Sinn der Stelle und
s οὗτοι unten zeigt, einzelne Heiden, wie 9, 30 *ha-
ines gentiles*. Das Masculinum mit ἔθνη verbunden auch
atth. 28, 19. AG. 26, 17. „Wenn heidnische Menschen,

welche kein Gesetz haben, von sich selbst das Gesetzliche thun, so sind sie sich selbst Gesetz, da sie kein Gesetz haben.“ *Τὰ τοῦ νόμου*: was im positiven Gesetze vorgeschrieben ist, und *ποιεῖν*: thun, wie jenes vorschreibt, nicht (Beza, Wetstein, Flatt): verordnen, rügen, wie das Gesetz. Denn dann würde Vorder- und Nachsatz dasselbe bedeuten. *Φύσει* (von Wenigen, Bengel, Paulus, Usteri, mit *νόμον ἔχοντα* verbunden: in der That, eigentlich Weish. 13, 1. Eph. 2, 3), gehört zu *τὰ — ποιοῦντες*: von Natur das Gesetz thun, auf Antrieb der Natur, *natura magistra*; hier in noch mehr philosophischem Sinne gebraucht (ganz wie in *religio naturalis*), als unten 11, 21 u. Gal. 2, 15: Zustand, oder das, was in die Natur gelegt ist. Auch bei den Griechen steht es so, im Gegensatz zu *νόμος* und *ἔθος*, wie 1 Kor. 11, 14. „So treten sie (*οὗτοι* nicht blos auf *ἔθνη*, sondern auf *ἔθνη — ποιοῦντα* zu beziehen) selbst an die Stelle des Gesetzes; denn (V. 15) sie zeigen ja, dass sie in sich ein Gesetz mit sicherer Bestätigung haben.“ *Εἶναι ἑαυτῷ νόμον* steht im allgemeinen Sprachgebrauch entgegen dem *νόμον ἔχειν*, der Unterwerfung unter ein äusserliches Gesetz. Aristot. *Nicom.* 4, 14 (Bekker 2, 1128) *ὁ ἐλευθέριος οὕτως ἕξει, οἷον νόμος ὢν ἑαυτῷ.* — *Νόμον — ἔχοντες* war nach dem letzten Satze nicht nöthig; aber es wird als Grund des *ἑαυτοῖς — νόμος* mit Bedeutung wiederholt.

V. 15. *Οἵτινες* wie 1, 25. 32. „Sie beweisen, dass sie ausgerüstet sind für das sittliche Leben.“ *Ἐνδειχν.* lassen an sich erscheinen 9, 17. 22. 2 Kor. 8, 24. Eph. 2, 7; handelnd (Tholuck: durch ihr Gewissen, aber dieses beweist nicht, wird erst im Folgenden berührt, auch widerspricht das *συμμαρτυρεῖν* V. 15) beweisen sie *τὸ — νόμου*; diess nicht pleonastisch für *τὸν νόμον*, eben so wenig als Eph. 4, 12 in *ἔργον διακονίας* und 1 Thess. 1, 3. 2 Thess. 1, 11 in *ἔργον πίστεως* eine pleonastische Umschreibung sich

indet; auch nicht Geschäft, (Erasmus: *rem legis*, Beza) Wesen, Inhalt des Gesetzes (Benecke, Bengel), oder Werk, Erfolg des Gesetzes, das was es wirkt (Meyer), sondern die Werke, welche das Gesetz fordert, *ἔργα νόμου* 3, 20. 28, *τὰ τοῦ νόμου* V. 14. Der Singular drückt den ideren Begriff aus: das wahrhaft Sittliche. *Γραπτὸν — αὐτῶν* ist zwar der natürliche, allgemeine Ausdruck für angeboren (Cic. *de nat. deor.* 2, 4: *omnibus innatum est et in animo quasi insculptum, esse deos*), doch steht er hier mit besonderer Bedeutung, dem äusserlich geschriebenen Gesetze, dem *γράμμα* V. 29, entgegen. Vgl. Jer. 31, 33. Hebr. 8, 10, wiewohl dort *γράφεσθαι ἐπὶ καρδίας* das Eingedrungensein bedeutet. Anders 2 Kor. 3, 3, wo die in die Seele geschriebene Empfehlung ihre Gemüthsverfassung selbst ist. Der Beisatz *συμμαρτυρ.* bis zu Ende des Verses gehört noch zum *ἐνδείκνυνται*. Neben dem Gesetze haben sie noch eine Bestätigung desselben in sich, unter sich. Also wie etwa für das äusserliche Gesetz das Wunder Bestätigung war (Mark. 14, 20. Hebr. 2, 4), so giebt es auch eine solche für das innere, angestammte. *Συμμ.* also nicht blos *μαρτυρεῖν* (Grotius, Koppe, Tholuck, Köllner, Olshausen), wie es diejenigen nehmen, welche den Sinn von *ἐνδεικν.* für denselben halten mit dem jetzt Folgenden, sondern (8, 16. 9, 1) ganz eigentlich: zugleich mit einem Andern zeugen, hier, zugleich mit jener belehrenden *γραφή*. *Συνείδ.* Gewissen, Urtheil des sittlichen Gefühles nach den Handlungen 9, 1. 2 Kor. 1, 12. Paulus unterscheidet es hier also genau vom Bewusstsein des Sittengesetzes, dem *γραπτόν*. Aber das Folgende *καὶ — ἀπολογ.* ist nach der Construction des Ganzen und nach der Bedeutung des *λογισμός* verschieden gedeutet worden. Die Construction betreffend, so kann der Satz wohl weder 1. für sich genommen werden, da es ihm an Bedeutung gebrechen würde: während dem, dabei (*μεταξύ*

Köllner), die λογ. sich unter einander verklagen oder entschuldigen, vielmehr ist die Rede abgekürzt für συμμαρτυρούντων — λογ.: während ihr Gewissen ihnen zugleich Zeugniss giebt für die Sicherheit des in ihr Inneres Geschriebenen u. s. w. Noch kann 2. τῶν λογ. auf συνειδ. neben αὐτῶν bezogen werden (Vulg.: *conscientia ipsorum et cogitationum*); denn diese Unterscheidung: sie und ihre Gedanken, würde ohne klaren Sinn sein. Anlangend aber die Wortbedeutung für λογισμοί, so wird es gewöhnlich entweder von denselben Gewissensurtheilen oder dem sittlichen Urtheile des reflektirenden Verstandes aufgefasst. Paulus: der Apostel habe das Gewissen vom blos sittlichen Gefühle unterscheiden wollen. Aber theils war diess nicht nöthig zu bemerken, theils und vornehmlich macht μεταξὺ ἀλλ. dann Schwierigkeit, wenn es auf λογισμῶν bezogen werden soll, wie es gewöhnlich geschieht. Weder die Erklärung: sich unter einander (Luther, Meyer) *inter se invicem*, also kämpfend mit einander, passt — denn dann würden das Gewissen oder die sittlichen Urtheile als unsicher bezeichnet werden — noch die: *vicissim*, abwechselnd, nach einander; dieses würde müssig sein. Daher wollten Einige (Koppe, Rosenmüller, Vater, Wahl, Köllner) die Worte μεταξύ und ἀλλ. trennen, jenes in der Bedeutung ausserdem oder späterhin (AG. 13, 42) oder unterdessen. Es würde bedeutungslos stehen, und μεταξύ nach ἀλλ. gesetzt sein. Storr und Flatt haben die gewiss allein richtige Erklärung, indem sie ἀλλ. nicht auf λογισμῶν bezogen, sondern auf die Heiden, wie αὐτῶν. Λογ. sind dann die Urtheile im Leben, welche sie über einander fällen; μετ. ἀλλ.: sie im Lebensverkehr (Matth. 18, 15. AG. 12, 6. 15, 9). Ἢ καί giebt vielleicht zu verstehen, dass die Entschuldigenden seltener seien unter den Heiden als die Tadelnden. So also V. 14 und 15: „Denn auch die Heiden

önnen Thäter des Gesetzes sein. Wenn sie recht handeln, eigen sie, dass sie ein Gesetz in sich haben und dieses estätigt sich innerlich durch ihr Gewissen, äusserlich durch is bestimmte Urtheil über die Handlungen, welches sie unter nander fällen.“

V. 16 hängt nun ohne Zweifel mit V. 13 zusammen. och will man die Parenthese V. 14 und 15 nicht zugeben,) kann man von V. 16 an nachgebrachte Sätze finden ollen. Ebenso Röm. 5, 13 f. u. 1 Kor. 8, 1 — 4. In einem Falle kann man den Anfang von V. 16 mit V. 15 erbinden (Koppe, Rosenmüller, Tholuck). Denn eides, Gewissensstimme und die λογισμοί, gehören dem gegenärtigen Leben an. Man müsste dann mit Erasmus, Vaer und Tholuck einen Zwischengedanken suppliren [„was enn auch eintreten wird vornehmlich an jenem Tage“]. Ferer kann man weder mit Koppe λογισμοί vom Urtheile, der timme des Weltenrichters, verstehen, noch kann ἐν bedeun: mit Rücksicht auf (Flatt לְיוֹם), oder so viel als ç: auf den Tag hin (Calvin, Tholuck). Semler hat ie Partikel ὅτι gestrichen und ἡμέρᾳ *publice, palam* übertzt; noch Andere wollten eben so gewaltsam den Vers veretzen. Rückert, de Wette, Meyer meinten, Paulus ei unversehens auf das letzte Urtheil, das Weltgericht, hingeleitet worden. — Gewiss aber ist das allgemeine Weltgericht zu verstehen, wie V. 5, wenn auch, wie esagt, der apostolische Gedanke in demselben nicht gerade inen besondern, übersinnlichen Akt verstanden hat. Andere olche Stellen: 14, 10. AG. 17, 31. 1 Kor. 4, 5. 2 Kor.), 10. Eph. 6, 8. 2 Tim. 4, 1. 8. Κρυπτὰ τῶν ἀνθρώπων 1 Kor. 4, 5: τὰ κρυπτὰ τοῦ σκότους καὶ αἱ βουλαὶ τῶν καρδιῶν) sind hier nicht sowohl absichtlich versteckte Gedanken, ondern im Gegensatz zu φανερόν V. 28 das was der Mensch werth ist, im Gegensatze zu dem was er heisst und gilt.

Jenes wird Gott beurtheilen durch Christum. Diess stehender Gedanke bei den Aposteln: AG. 10, 42. 18, 31 u. a. Dieses Richten gehört Christo in der apostolischen Idee theils als dem allgemeinen Vermittler zwischen Gott und Menschheit, theils sofern das Gericht in Beziehung auf seine Sache und dieser gemäss Statt haben soll. *Κατὰ — μου* 16, 25. 2 Tim. 2, 7. Auch wenn *εὐαγγ.* etwas Objectives bedeutete, Lehre oder Schrift, könnte die Formel doch nicht die Norm des Richtens bezeichnen (Calov) — denn diese lag in *διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ* — sondern die Gewissheit des Ereignisses, aber nicht dieses Gerichtes überhaupt — denn dieses allein war nicht blos paulinische Lehre — vielmehr des Gerichtes über Juden und Heiden. Durch jene Erklärung des Wortes *εὐαγγ.* fanden die Marcioniten (Euseb. *H. E.* 3, 4) in diesen Worten ihr angebliches Paulusevangelium, Hieronymus [*quotiescunque in epistolis suis dicit Paulus: juxta evangelium meum, de Lucae significat volumine.* Fabr. *Cod. apocr. N. T.* 371 s.] den Lukas, Bertholdt und Andere das Urevangelium. Aber *εὐαγγ.* ist eben auch hier das Verkündigen, Handlung und Art des Vortrags: *quemadmodum ego exponere soleo.*

V. 17 bis zu Ende des Kap., was V. 12 schon angedeutet war: die Schuld der Juden wäre selbst grösser als die der Heiden, gerade durch das, dessen sie sich am Allermeisten rühmten, durch ihre Kenntniss vom Gesetze V. 18 — 24, und durch ihre nähere Verbindung mit Gott 25 ff. *Εἰ δέ* hat seinen Nachsatz in V. 21, wo das *οὖν* deutlich die Rede wieder aufnimmt, in der Construction Etwas abändernd, wie es natürlich war bei den Anhäufungen von Vordersätzen. Paulus hat den Nachsatz mit *καυχᾶσαι* beginnen wollen, was aber im Sinne ganz dasselbe ist mit dem Vordersatze. *Εἰ* ist hier logische Partikel, den Vordersatz des Schlusses einführend. Die Partikel ist übrigens erst durch die neuere

ε in den Text gebracht werden; vor Griesbach las ἴδε oder ἰδέ. So auch Luther. — Dieses steht äusserlich, innerlich wird die Rede nur weniger zusammenssend. Dieselbe Verschiedenheit findet sich Jak. 3, 3. nn du nun, da du ein Jude heisst.“ Beim Ἰουδαῖος hat is nicht die Wortbedeutung im Sinne יְהוּדָה Gen. 29, 49, 8 (הוֹדָה preisen), vielleicht aktiv genommen, wie hilo [*Alleg.* 1, 55, *ed. Mang.* 59: ὁ ἐξομολογούμενος τῷ; *de plant. Noë* 233, *ed. Mang.* 1. 349; *de somn.* 112, *ed. Mang.* 1. 663: ἡ ἐξομολόγησις τοῦ θεοῦ]: Gott isend, sondern die historische, den Namen des hei- Volkes, wie V. 29. Apok. 2, 9. 3, 9, und Joh. 1, σραελίτης. Ἐπον. soll hier nicht den Beinamen bezeichzubenannt werden (Theodoret, Bengel), songenannt werden, und zwar hier sich selbst so nen. Denn Paulus hat es hier mit dem zu thun, was uden von sich selbst rühmten. „Und dich auf das Gesetz sst.“ Ἐπαναπ. = πεποιθέναι (z. B. ἐν σαρκὶ Phil. 3, darauf vertrauen, *acquiescere* (LXX Ezech. 29, 7. . 3, 11. 1 Makk. 8, 12), nämlich auf das Gesetz, als lie Ursache des Heils. Statt τῷ νόμῳ hat die neuere Kri- (Lachmann) blos νόμῳ; das positive, mosaische Gesetz ; ja auch an sich schon νόμος schlechthin. Καυχᾶσθαι ἐν V. 11 im gewöhnlichen Sinne, wie schon im A. T. 45, 25. Jer. 9, 23 f. sich Gottes rühmen, nicht (Grotius) als den du kennst, sondern als Verbunde- dir Günstigen. Daher heisst der jüdische Selbstruhm ησις 3, 27.

V. 18 — 20 insbesondere der Stolz auf die Gesetzesntniss. Τὸ θέλημα schlechthin für θέλημα θεοῦ Sir. 43, ἐν θελήματι πνεύσεται νότος; Gottes Wille aber heisst dazu das Gesetz Ps. 40, 8 nach alttestamentlichem Sprachauche. „Und wenn du dieser Gesetzeskenntniss gemäss

zu urtheilen verstehest.“ Es wird also die praktische Seite der Gesetzesgelehrtheit hervorgehoben. *Δοκιμάζειν τὰ διαφέροντα* auch Phil. 1, 10. Die Formel war also wohl gangbar, aber vieldeutig: jedoch kommt wenig darauf an, ob das *δοκιμ.* gefasst werde beurtheilen oder entscheiden oder billigen; *διαφ.* Verschiedenes, nämlich Recht oder Unrecht (Hebr. 1, 14 *διάκρισις καλοῦ καὶ κακοῦ*), Streitiges, oder das Bessere: nach dieser Bedeutung setzt die Vulg. *utiliora*, Kypke: *et exploras ea quae conducunt.* Luther: was das Beste zu thun sei. Jedenfalls also will die Formel sagen: dem Gesetze gemäss das Leben fassen, beurtheilen, ausser oder in sich. *Κατηχούμ.* — *νόμου* bedeutet mehr als *γινώσκων τὸν νόμον*: unterwiesen aus dem Gesetz. Das Verbum steht nur bei Luk. Ev. 1, 4 und Paulus 1 Kor. 14, 19. Gal. 6, 6; ursprünglich vom mündlichen Unterricht, aber im neutestamentlichen Sprachgebrauche immer von dem in heiligen Dingen, und zwar von dem anfänglichen.

V. 19 und 20. Selbst Andere unterrichtend. Dieses wird als das Höchste in der Gesetzeskenntniss erwähnt und zugleich als das, womit sich das Nichterfüllen des Gesetzes am Wenigsten vertrage. Die Prädikate Blinde, Verfinsterte, Unverständige, Unmündige sind gewöhnlich, sowohl für Heiden (Jes. 49, 6) als für die Menschen im Volke (Blinde Matth. 15, 14). An Heiden dachte hier Paulus ohne Zweifel vornehmlich. *Πεποιθέναι* mit Infinitiv, wie 2 Kor. 10, 7 (auch hier Einige *σεαυτῷ* wie dort), Gal. 5, 10. 2 Thess. 3, 4. „Du bist kühn genug, verlässest dich darauf, dass du es seiest oder sein kannst. *Ἄφρονες* u. *νήπιοι*: ohne Einsicht, von Schwachen. *Νήπ* entgegengesetzt den *τελείοις* 1 Kor. 3, 4. Eph. 4, 14. Hebr. 5, 13. *Ἔχ.* u. s. w. gegenüber dem *κατηχ.* — *νόμον*, als der, der da habe (auf die Lehrer Anderer bezogen). *Μόρφωσις* hier anders als 2 Tim. 3, 5, wo es = Schein ist. Diese Bedeutung halten Einige auch hier

lest: Theophylactus [S. 22: *Ἔχεις δὲ τὴν μόρφωσιν τῆς γν. καὶ τ. ἀλ., οὐκ ἐν ταῖς πράξεσι καὶ τοῖς κατορθώμασιν, ἀλλ' ἐν τῷ νόμῳ, πεποιθὼς αὐτῷ, ὡς μορφοῦντι τὴν ἀρετήν· ὥσπερ ἄν τις βασιλικὴν εἰκόνα ἔχων αυτος μὲν κατ αὐτὴν μηδὲν ζωγραφείη.*] und Olshausen; aber vielmehr steht es hier in der Bedeutung Anweisung, Vorzeichnung, Form, *adumbratio*, = *τύπος* 6, 17; 2 Tim. 1, 13 *ὑποτύπωσις*. *Γνῶσις καὶ ἀλήθεια* bei Paulus wie das Theoretische und Praktische, Erkenntniss und Lebenswahrheit, oder wie Subjectives und Objectives gefasst.

V. 21 — 24 Nachsätze zu V. 17. Die einzelnen Sätze werden von den Alten und den meisten Neueren als Fragen genommen, von Erasmus und Luther als assertorische Sätze. Jenes ist wohl richtiger. Der Gedanke ist kurz ausgedrückt für: wenn jenes: — ist es nun Recht, dass du u. s. w. *Ὁ διδάσκ.* allgemeiner Satz, durch das Folgende ausgeführt. *Κηρ.* und *λέγ.* so viel als *διδάσκων*. So *λέγειν* von ermunternden Reden und mit blosem Inf. Matth. 15, 5. Mark. 8, 11. Drei Arten von Vergehungen werden nun im Folgenden aufgeführt, ohne dass sie gerade den Juden vornehmlich beigelegt werden sollen. Paulus hat dabei vielmehr wohl nur die altpopuläre Abtheilung der Pflicht im Sinne; gegen Andere — gegen sich — gegen Gott. *Μοιχ.* wie *πορνεία* 1, 29; hier und anderwärts mehr als Handlung oder Zustand innerlicher Unreinheit angesehen. *Βδελ. εἴδωλα* alt-gewöhnlicher Ausdruck im Jüdisch-Griechischen: *βδέλυγμα* Idol und Idolendienst (תּוֹעֵבוֹת) 1 Makk. 6, 7. Matth. 24, 15. Apok. 21, 27, *εἴδωλον* das alex.-jüdische Wort, alle Beschimpfung der heidnischen Götter zusammenfassend: Bilder, täuschender Schein, Todtengestalten. *Ἱεροσυλ.* (nur noch *ἱερόσυλος*, auch von den Juden AG. 19, 37) *committere sacrilegium*, aber vieldeutig, wie *sacrilegium*. Eigentlichen Tempelraub (*συλᾶν τὸ ἱερόν*) bedeutet es gewiss nicht,

davon konnte doch bei Juden keine Rede sein, es war dies bei'm Tempel in Jerusalem nicht möglich. Beraubung der heidnischen Tempel — griech. Väter [Theophylactus mit Beschränkung auf die Entwendung der Weihgeschenke: *ἱεροσυλίαν λέγει τὴν ἀφαίρεσιν τῶν ἀνατιθεμένων τοῖς εἰδώλοις. Καὶ γὰρ εἰ μὲν ἐβδελύσσοντο τὰ εἴδωλα, ἀλλ' ὅμως τῇ φιλοχρηματίᾳ τυραννούμενοι ἥπτοντο τῶν εἰδωλικῶν ἀναθημάτων δι' αἰσχροκερδίαν*], Koppe, Rosenmüller, Fritzsche, Tholuck, de Wette, Meyer — würde weder diesen Namen erhalten haben, noch als Unfrömmigkeit aufgeführt worden sein. Zwar wird jene 5 Mos. 7, 25. vgl. Joseph. *Ant.* 4, 8. 10 (*συλᾶν ἱερὰ ξενικά*) untersagt, aber nur als Verunreinigung und als solche wird sie hier nicht erwähnt. Also entweder überhaupt Gottesverachtung, oder Tempelschändung, Verachtung des Heiligthums Matth. 21, 12 ff. Joh. 2, 14 ff. (Calvin, Tholuck, Benecke, Köllner), oder Entziehung der Leistungen an den Tempel Matth. 1, 8. 3, 10, (kath. K., auch Luther: „raubest Gott, was sein ist," Reiche, Paulus). Doch ist die allgemeine Bedeutung von Gottesverachtung wohl angemessen.

V. 23 u. 24 geht von Gesetzlehren auf den Ruhm an Gott und seinem Gesetze zurück zu V. 17. Während sie sich dessen rühmen, lassen sie Schmach auf die Gottheit selbst kommen. *Ἐν νόμῳ καυχᾶσθαι*, wie 17 *ἐν θεῷ καυχ*, sich rühmen des Zusammenhanges mit dem Gesetze, als einer göttlichen Auszeichnung. Baruch 4, 3: das Gesetz ist *ἡ δόξα τοῦ Ἰσραήλ. Ἀτιμ. θεόν* nach V. 24: Gottes Schmach verursachen, Lästerung zuziehen, indem man den Schein giebt, als seien die göttlichen Gesetze entweder unvermögend das Gute zu schaffen, oder dem Bösen zu günstig (1 Petr. 4, 14. 2 Petr. 2, 2. Jak. 2, 7). *Παράβασις* 4, 15. 5, 14 von grossen oder absichtlichen, tiefer liegenden Vergehungen. V. 24 enthält ein Citat aus Jes. 52, 5 nach den Alex. nur

mit Umstellung der Worte: Wirklich wird Gottes Name enretwegen geschmäht unter den Heiden. Dort freilich steht die Stelle in einem anderen Sinne (vgl. Ezech. 36, 20. 23), den Einige (Calvin, Glöckler, Tholuck) auch hier annehmen wollten: „das Elend des Volkes gebe den Heiden Anlass zum Hohne.“ Dort ist übrigens nicht gegen die Juden, sondern gegen die Heiden gesprochen.

V. 25—29. Das Zweite, dessen sich die Juden rühmten, und das nun gerade ihre Schuld steigert: die engere Verbindung mit Gott, der Bund des Volkes mit ihm. Bei einer Gott entfremdeten Gesinnung gilt das Zeichen *Nichts*; im Gegentheil (V. 27 ff.) der, welcher es empfangen hat, kommt als Uebelthäter unter den Ungeweihten zu stehen, weil diese mit geringerer Ausrüstung das Gute thun. Die Stelle ist für die paulinische Ansicht über das sittliche Leben wichtig: das Leben, von Gott entfernt, macht die Symbole einer engeren Verbindung mit Gott unkräftig. „Freilich (*μὲν γάρ*) Beschneidung hilft, wenn du dem Gesetze genügest.“ Vergleiche unten *περιτομῆς ὠφέλεια* 3, 1. Da von einer wirklichen Gesetzeserfüllung die Rede ist, nicht blos von einem Wollen, dem Gesetze zu genügen, so meint er unter diesem Nutzen nicht blos die grössere sittliche Ausrüstung des Juden, sondern einen Volksvorzug, den nämlich, zum Bunde mit Gott gelangt zu sein. *Περιτομή* ist nicht blos das äussere Judenthum überhaupt (Beza, Köllner), jüdische Abstammung, sondern das Symbol der Aufnahme in die jüdische Gemeine. *Πράσσειν τὸν νόμ.* mehr wohl als *ποιεῖν νόμον* V. 14; es bedeutet fortwährende Gesetzerfüllung, im Folgenden *φυλάσσειν*, im Gegensatze zu *παραβατὴν εἶναι*. *Ἀκροβ.* (alexandrinisches Wort) *γέγονεν*: die Beschneidung ist wie nicht geschehen, ohne Bedeutung und Erfolg.

V. 26 umgekehrt: der Heide wird bei Gott wie Jude geachtet, wenn er Gottes Gebote erfüllt. *Ἀκρ.* im ersten

Satze so viel als *ὁ ἐν ἀκροβ.*, daher dem Sinne nach auf *αὐτοῦ* bezogen; so 3, 30. 4, 9. Gal. 2, 7. Eph. 2, 11; im zweiten Satze: Zustand des Heiden. *Δικαιώματα νόμου* anders als *δικαιώματα* 1, 32. Wie hier steht es auch Luk. 1, 6. Hebr. 9, 1: was das Gesetz Recht gesprochen, verordnet hat, so viel als *τὰ τοῦ νόμου* V. 14, Bestimmung des Gesetzes: *τὸ ἔργον τοῦ νόμου* V. 15. *Νόμον φυλάσσ.* ganz hebräische Formel (Gal. 6, 10), so viel als *τηρεῖν, τελεῖν. Λογίζεσθαι εἴς τι* 4, 3. 9, 8: angerechnet werden als Etwas, geachtet werden für Etwas, hier für Etwas, was es nicht ist. Der Satz *οὐχὶ — λογ.* ist als Frage eingeführt, weil er kühner ist als das Vorige: nicht nur ohne Schaden, sondern so gut wie Beschneidung werde dann ihr Zustand sein. Die Grundsätze dieser Verse sind entschieden, völlig zerstörend für das Judenthum: 1. gleiche Sittlichkeit sei den Heiden möglich wie den Juden, 2. den Juden sei Alles nur für sittliche Zwecke verliehen, ausserdem unwirksam, 3. gleiche Vergeltung den Einen wie den Anderen bestimmt. (Calvin: Paulus spreche nur bedingungsweise; diess eine willkührliche Beschränkung, Schwächung des Gedankens.) Ja (27 ff.) der Heide stehe sogar dann über dem Juden. Da der Gedanke neu und bedeutend eintreten soll, ist es wohl angemessner, den 27. Vers nicht mit dem Vorigen zu verbinden (so die meisten Texte: Griesbach, Lachmann, Fritzsche, Hahn), sondern selbstständig, nicht als Frage, zu fassen, wie Erasmus, Luther, Knapp, de Wette, Meyer. „Und dann wird urtheilen.“ *Κρίνειν* auch hier wie 2, 3 *stricte judicare*, streng beurtheilen d. h. verurtheilen. Aber das Futurum ist nicht vom zukünftigen Weltgericht zu verstehen, eigentlich oder uneigentlich dieses verstanden Matth. 12, 41. Joh. 5, 45 (Weish. 4, 16.) Hebr. 11, 7, sondern zu fassen: kann, darf. *Ἡ ἐκ φύσεως ἀκροβ.*, zu verbinden, nicht mit Koppe gemäss dem *φύσει* V. 14 zu *νόμον τελοῦσα* zu beziehen, bezeichnet den

Heiden, Ungeweihten, seiner natürlichen Abkunft nach. Vgl. φύσει Ἰουδαῖος Gal. 2, 15 als Gegensatz. Grotius fasste, auch nach V. 14, φύσις als Vernunftgebrauch, und ἐκ φύσεως wie ἐξ ἐριθείας V. 8: die Heiden, welche ihre Vernunft gebrauchen. „Dich wird er richten, der du das Gesetz übertrittst bei Schrift und Beschneidung." Der einfache Gegensatz wird bedeutend erweitert. Διά wie 4, 11 δι' ἀκροβυστίας und 14, 20 διὰ προσκόμματος: unter, während; hierher ist auch fälschlich gezogen 2 Kor. 3, 11 διὰ δόξης, 1 Tim. 2, 15 διὰ τεκνογονίας, Hebr. 9, 12. 1 Joh. 5, 6, wo διά durch bedeutet. Doch haben auch hier Beza und Meyer durch übersetzt. Aber von einer grösseren Schuld des Judenthums steht hier Nichts. Γράμμα im Gegensatz zu πνεῦμα wie V. 29. 7, 6. 2 Kor. 3, 6. Es bedeutet nicht Buchstaben, sondern Niedergeschriebenes, zugleich mit der Bedeutung, dass es eben dadurch als heilige Schrift gelten wolle. Das mosaische Sittengesetz heisst so.

V. 28 f. Das Höchste, Aeusserste, sogar Name und Rang des Juden, geht dann über an den, welcher die ächt jüdische Gesinnung hat und das Gesetz erfüllt: Phil. 3, 3. Kol. 2, 11; die jüdischen Ansprüche sind durch die rein menschliche Idee vernichtet. Ἰουδαῖος und περιτομή sind Prädikate; beim Subjekte sind dieselben Worte hinzuzuverstehen. Wenige nur (Storr, Flatt) legten die Bedeutung in ἐστί und übersetzten dieses „valet," wie 1 Kor. 1, 28. Gal. 6, 15 und ἔνι Gal. 3, 28. Kol. 3, 11. Dieses ἐστί bedeutet in allen diesen Stellen nur: hier gelten; an ms. Stelle würde es zu kahl sein. „Nicht der, welcher öffentlich Jude ist, ist eigentlich Jude, und nicht die äusserliche Beschneidung (Judenweihe) ist die eigentliche." Entweder hat man im Subjekte hinzuzufügen: nur dieses, oder im Prädikate: als solches. Ἐν τῇ σαρκί ist stärker als ἐν τῷ φανερῷ; die ἐν σαρκὶ περιτομή auch Eph. 2, 11.

In den zwei ersten Sätzen V. 29 sind die Prädikate aus V. 28 hinzuzuverstehen: *Ἰουδ. ἐστι* und *περιτομὴ ἐστι*. Denselben Sinn nur mit härterer Form findet man, wenn man *Ἰουδ.* und *ἐν πνεύμ.* als Prädikate nimmt (Erasmus, Luther, Meyer, Fritzsche). „Sondern der Jude ist der wahre, welcher es im Herzen ist d. i. der Gesinnung nach, welcher ein Mann vom Volke Gottes ist.“ *Τὸ κρυπτόν*, auch V. 16 (1 Petr. 3, 4 *ὁ κρυπτὸς τῆς καρδίας ἄνθρωπος*), nicht gerade das Geheime, sondern das Innerliche. „Und die Beschneidung ist die rechte, welche am Herzen geschieht, durch Geist, nicht durch Schrift.“ *Περ. καρδίας* alttestamentliche Formel. In ihr ist nicht die eigentliche Bedeutung von *περιτέμνεσθαι* festzuhalten: Scheidung, Lostrennung, sondern Weihe, Herzensweihe, im Gegensatze zu der blos äusserlichen Absonderung, die an sich schon für eine Weihe gelten will. 3 Mos. 26, 41. 5 Mos. 10, 10. 30, 6. Jer. 4, 4. 9, 26, AG. 7, 51. Phil. 3, 3. Kol. 2, 11. *Ἐν πνεύματι* nicht blos innerlich (Reiche) oder auf geistige Weise (Tholuck) — *πνεῦμα* muss wie *γράμμα* etwas Objektives, ein Princip bedeuten — sondern: durch den göttlichen Geist, nicht durch das geschriebene Gesetz. Dasselbe, wenn man *ἐν* vom geistigen Zustande gesetzt denkt und *γράμμα* als Lebenselement oder herrschende Denkart (de Wette). *Ἐν.* ist nicht gerade als unmittelbares, göttliches Princip gedacht; nur als Princip der Freiheit und Frömmigkeit. Die wahrhaft gute Gesinnung wird nicht von Aussen her, sondern durch die innerliche, freie Entwickelung des guten Geistes geschafft. *Οὗ ὁ ἔπαινος* u. s. w. abgebrochener Schluss. Doch ist *οὗ* nicht als Neutrum zu nehmen: *cujus rei* (Paulus, Meyer), sondern auf *Ἰουδαῖος* zu beziehen. *Ἔπαινος* nicht = Lohn, sondern Beifall: 13, 3. 1 Kor. 4, 5 *ἀπὸ τοῦ θεοῦ*. „Von Gott, nicht von Menschen“ — nicht: „nicht allein bei Menschen,“ sondern Paulus meint, dass solche Menschen höhe-

ren Sinnes gerade Nichts gelten bei Ihresgleichen, indem die Juden dagegen (17 ff.) gewöhnlichen Sinnes sich selbst unter einander preisen. Vgl. 4, 2. Joh. 5, 44. 12, 43. Durch jenen göttlichen Beifall ist der Mensch δίκαιος παρὰ θ. V. 13. 9, 30 f. Er gilt als gut, vollkommen bei Gott. Derselbe Gedanke findet sich Matth. 6, 3. 6.

Kap. 3. V. 1—20 gehört noch zu dieser Rede gegen die Juden. Der Hauptttheil der Stelle ist V. 9 — 20, wo parallel der Schilderung vom heidnischen Verderben (1, 18 ff.) der allgemeine Verfall des jüdischen Lebens dargestellt wird, was bisher Kap. 2 mehr nur hypothetisch ausgeführt worden war. Aber V. 1—8 sind zwei vorbereitende Gedanken (Juden können wirklich Sünder sein, wie die Heiden), nämlich V. 1—4: der Vorzug der Juden, welcher wirklich Statt hat, ist nur äusserlich, besteht also nicht darin, dass alle ihre sittlichen Zustände damit zugedeckt würden, V. 5—8: die Verherrlichung Gottes durch die Sündhaftigkeit der Menschen darf nicht zur Beschönigung oder zur Rechtfertigung der Sünde gemisbraucht werden.

V. 1. Sich selbst einen Einwurf machend gegen das Gesagte in Beziehung darauf, dass der Jude um sein ganzes Recht kommen könne, sagt er: τί οὖν u. s. w., wie ἐρεῖς οὖν 9, 19. 11, 19. Τὸ περ. bei den Griechen auch τὸ πλέον, dem יִתְרוֹן Pred. 1, 3. 4, 8. 11 entsprechend, wo die LXX περισσόν und περισσεία setzen, Dan. 5, 14. „Was hat er voraus?“ Τίς ὠφέλ. τῆς περιτ. bezeichnet dasselbe, nur mit Beziehung auf das 2, 25 ff. Gesagte: Was hilft der Zustand des Juden?

V. 2. Πολύ, wofür Oecumenius und Erasmus πολλή, bezieht sich auf περισσόν, weil τίς ἡ ὠφέλ. nur Zwischensatz war. Κατὰ πάντα τρόπον nicht objektiv zu nehmen: vielfache Vorzüge — dieses würde doch zu uneigentlich stehen; Paulus nahm ja auch so vielfache nicht an — sondern subjektiv: *omnino*, allerdings, durchaus ein-

zuräumen. Dem πρῶτον μὲν γάρ (1 Kor. 11, 18), oder γάρ ausgelassen (Lachmann, de Wette), entspricht kein εἶτα oder δέ, vgl. 1, 8; daher die Verbindung des πρῶτον (auch πρῶτοι wird gelesen mit ausgelassenem ὅτι) mit ἐπιστεύθησαν (Origenes), oder die Erklärung *praecipue* 1 Tim. 2, 1 (Glöckler, Benecke, Vater, Koppe, Wolf), wozu das Wort viel zu bezeichnend ist. Aber wie 1, 8 liegt auch hier im Sinne des Folgenden V. 3 u. 4 ein Zweites, dem πρῶτον entsprechendes. Die göttlichen Verheissungen sind ihm zuerst gegeben worden und werden ferner ihm auch gehalten werden. Schon das Geben der Verheissungen ist ein Vorzug 9, 4. Oder man kann mit Grotius und Tholuck annehmen, dass Paulus hier schon jene anderen Vorzüge im Sinne gehabt 9, 4, sie aber in einer gewissen rednerischen Nachlässigkeit übergangen habe. Λόγια θεοῦ sonst gewöhnlich im weiteren Sinne (AG. 7, 38. 1 Petr. 4, 11), und so fasste es auch hier die alte Kirche, neuerdings Paulus, als Gesetz oder altes Testament, daher der Ausdruck Wort Gottes. Es sind aber hier Verheissungen, nach V. 3 f. 4 Mos. 24, 4, so viel als ἐπαγγελίαι θεοῦ 8, 4. Beides zugleich versteht de Wette. Die Verheissungen sind, wie gewöhnlich, die messianischen; das Judenthum wie die Kirche achtete diese für die eigentlichen, ja einzigen des alten Testamentes. Πιστεύεσθαί τι anvertraut werden (1 Kor. 9, 17. Gal. 2, 7. 1 Thess. 2, 4. Tit. 1, 3), ohne die Bedeutung der Sicherheit und Zuverlässigkeit.

Nun V. 3 u. 4: auch eine wirkliche Erfüllung dieser Verheissungen findet Statt. Ausführlicher handelt er davon unten, vgl. 11, 20; nämlich die nicht Widerspenstigen gelangen vor allen Andern zur göttlichen Sache. Den Hauptsatz von der wirklichen Erfüllung kleidet er fragend so ein, wie es V. 3 u. 4 geschieht, weil diese Erklärung ja etwas Zukünftiges sein sollte: „Und könnten denn etwa nun die

göttlichen Verheissungen zu nichte werden?" *Τί γάρ; (Quid enim?)* setzt sich einem möglichen Einwande entgegen: „nicht das macht Schwierigkeit." Phil. 1, 18. „Wenn Einige ungläubig gewesen sind, soll etwa ihr Unglaube Gottes Wahrhaftigkeit aufheben?" Nach *τινες* ist nicht mit Bengel und Lachmann ein Fragezeichen zu stellen, wogegen mit Recht Fritzsche 153. *Ἀπιστεῖν* und *ἀπιστία* Unglaube an das Evangelium, aber in demselben findet Paulus zugleich den Unglauben an die göttlichen Verheissungen. *Πίστις* Anklang zu *ἠπιστεῖν;* bei Gott so viel als *ἀλήθεια* V. 4 u. 7, sonst nicht von Gott gesagt, doch wenigstens *πιστός*, (von Menschen Gal. 5, 22. Tit. 2, 10). Vgl. besonders 2 Tim. 2, 13. *Καταργεῖν* s. v. a. unwirksam, erfolglos machen.

V. 4. Im Gegentheil: die Wahrhaftigkeit Gottes verherrlicht sich durch die Untreue der Menschen. Denn so ist der Sinn des Verses aufzufassen, nicht blos historisch: Menschen sind untreu, Gott nicht. Denn dann würde die Stelle keine Antwort auf die Frage V. 3 geben; und V. 5 ff. führen darauf. *Μὴ γένοιτο* auch bei späteren Griechen, z. B. bei Arrian: *Deus avertat, absit!* [vgl. Sturz *de dialecto Maced.* 204. Raphel *Annot. e Polyb. ad. h. l.* und *ad Lucam* 382] Es ist dem Paulus sehr geläufig, um unbedingt zu verneinen, vornehmlich, wenn der Schein entstehen könnte, dass er Etwas behaupte. Ausserdem steht die Formel bei Luk. 20, 16. *Γινέσθω δέ* mit Rücksicht auf jenes *γένοιτο* (Fritzsche). Aber es ist nicht mit [Herzog *de positu interpunctt. in ep. ad Rom.* 6, bei Wolf] Meyer, Koppe hinter *γινέσθω* Kolon zu setzen, schon darum nicht, weil kein solcher ganzer Spruch im alten Test. enthalten ist. Nur das Letzte *πᾶς — ψεύστης* ist aus Ps. 116, 11. *Γίγνεσθαι* = erscheinen oder anerkannt werden, nicht blos *fieri* (Tholuck gegen Fritzsche), „Gott wahrhaft, alle Welt treulos." Das zweite *πᾶς — ψεύστης*, eben weil es alttestamentlicher

Spruch ist, ist selbstständig zu schreiben: es bleibt dabei, alle Menschen sind treulos. Und allerdings hat dieser Satz eine mehr hypothetische Bedeutung: und wenn auch alle Welt trüge. *Καθὼς γέγραπται*, nämlich Ps. 51, 6 nach den Alexandrinern. „Damit du mit deinen Sprüchen gerechtfertigt werdest und bestehest in deiner Sache.“ Im Original ist übrigens vom Strafgerichte die Rede, hier der Sinn der: Allenthalben muss sich die Ehre Gottes erweisen im Leben. So wird das Vorige auf einen allgemeinen Gedanken zurückgeführt. *Ὅπως* ob vom Erfolg oder vom Zwecke verstanden, ist gleichgültig. *Δικαιοῦσθαι* = als recht anerkannt werden. Die Wahrhaftigkeit, von der hier die Rede ist, lag mit hierin inne. Und auf jene bezieht sich das *λόγοι*, so viel als *λόγια*, Verheissungen. *Ἐν τοῖς λόγοις*: indem du sie gesprochen hast. *Κρίνεσθαι* nicht blos: beurtheilt, bestritten werden, sondern: einen Rechtsstreit haben (*accusari*, Fritzsche) Matth. 1, 46. *Νικᾶν* so viel als *δικαιοῦσθαι*. Hier schon, wie im Folgenden, häufen sich alttestamentliche Stellen, gegen die Juden aufgebracht. Jenen negativen Hauptgedanken V. 1—4 lässt Paulus weg; er war leicht hinzuzuverstehen: jene wirklichen Vorzüge decken nicht die innerlichen Schwächen und Verkehrtheiten im jüdischen Volke.

V. 5—8 folgt der zweite, die Hauptstelle einleitende Gedanke, im genauen Zusammenhange mit V. 4; daher auch *δικαιοσύνη* mit genauer Rücksicht auf *δικαιοῦσθαι* V. 4. „Es mindert nicht die Schuld der Menschen, wenn ihre Sünde zur Verherrlichung Gottes gereicht.“ Aus V. 8 sehen wir, dass dem Paulus eine solche Vorstellung vorgeworfen worden war. Allein merkwürdig war unter seinen Jüngern gerade auch die Misdeutung seiner Lehre entstanden, wie im Pietismus eine Misdeutung der protestantischen Lehre: je mehr Sünde, desto mehr Gnade, und umgekehrt. Aehnlich in der Messe: *felix culpa, quae talem meruit redemtorem.*

„Wenn nun aber unsere Sünde Gottes Vollkommenheit klar macht, herausstellt, was sollen wir sagen?“ — Sollen wir etwa so meinen u. s. w. Der Gedanke ist wohl ganz allgemein zu fassen, nicht blos in Bezug auf das V. 4 Genannte: Untreue der Menschen, Wahrhaftigkeit Gottes. Ἀδικία — δικ. Sünden, Vollkommenheit. Συνιστάναι oft entgegen dem καταργεῖν V. 8. 2 Kor. 6, 4. 7, 11. Gal. 2, 18: sich zeigen lassen, darstellen, und zwar so, dass es wahrgenommen werden müsse, klar, herrlich, also verherrlichen. Ἡμῶν von Menschen überhaupt — Τί ἐροῦμεν bei Paulus oft, Folgerungen einführend, richtige (8, 31. 9, 30), oder, wie hier, was das κατὰ — λέγω zeigt, falsche (6, 1. 7, 7). „Ist aber Gott ungerecht, wenn er straft“ das nämlich, was doch zu seiner Verherrlichung gereicht? Zu jener äussersten Misdeutung brachte es in der Kirche nur der jesuitische Grundsatz: *omnia in Dei gloriam* — und dieses dann zu grossem Verdienste gereichend. Ἐπιφ. ὀργήν, dieses auf 2, 8 zurückweisend (ἐπιφ. θλῖψιν Phil. 1, 16. κρίσιν Jud. 9), hat die allgemeine Bedeutung: „Indem er Strafgerichte verhängt.“ Κατὰ — λέγω ist Zwischensatz, bezeichnend, dass dieses nicht sein Gedanke, seine Folgerung sei, sondern dass er eine fremde Meinung erwähne. Die Formel steht anders bei den Alten, wo sie dem ἐκ ἀνθρ. entgegensteht. Bei Paulus kehrt sie wieder 1 Kor. 9, 8 u. Gal. 3, 15. Ἀνθρώπινον λέγω (6, 19) hat mehr eine objektive Bedeutung. „Ich spreche, denke, rede wie Menschen (gewöhnlicher Art).“ Es bezieht sich die Formel nicht blos auf ein einzelnes Wort, etwa auf ἄδικος, Chrysostomus [εἰπὼν γάρ· μὴ ἄδικος ὁ ἐπιφέρων τὴν ὀργήν, εἰσήγαγε· κατὰ ἄνθρωπον λέγω, ὡς ἄν τις, φησί, κατα ἀνθρώπινον διαλεχθείη λογισμόν.], Fritzsche [*sit venia voci injusti de Deo positae*], sondern auf den ganzen vorigen Gedanken. Aber der Satz ist weder als Frage zu lesen (Paulus), noch (schon zu Origenes Zeit, der aber mit

Recht eine Veränderung des apostolischen Textes hierin erkannte) κατ' ἀνθρώπου oder ἀνθρώπων. Wieder setzt Paulus μὴ γένοιτο, mit Unwillen zurückweisend, wie V. 5.

V. 6 — 8. Widerlegung hiervon, und zwar kurze, aus Anerkanntem, gleich als ob es nicht verdiente, ausführlicher besprochen zu werden. „Wenn der gute Erfolg, die Verherrlichung Gottes, die böse Handlung rechtfertigte, so gäbe es keine göttliche Zurechnung (V. 6), keine Schuld mehr (V. 7), also die Idee Gottes und die sittliche Auffassung des Lebens verginge, die Menschen würden sogar eine Berechtigung haben, das Böse zu thun (V. 8), das Leben selbst ginge zu Grunde." Ἐπεί *alioqui* (11, 6. 22), zu Anfange des Satzes: „Wenn dem so wäre — wie könnte oder würde Gott die Welt richten? Mit dem religiösen Grundsatze begründet er die sittliche Erörterung. Κρίνειν nicht blos in specieller Bedeutung: verurtheilen, sondern ganz allgemein: sittlich beurtheilen, richten; die Formel κρίνειν τὸν κόσμ. als göttliches Prädikat stammt aus Gen. 18, 25; daher wird, weil es ein heiliger Spruch ist, auch das minder bestimmte κόσμος gebraucht: Menschenwelt. Diese, also nicht blos die Heiden, zu verstehen (Koppe, Reiche, Olshausen, Schrader, Tholuck; vgl. 11, 12); dadurch würde ohne Grund der Satz beschränkt. Jene allgemeine Deutung (griech. Väter) ist von altersher die gewöhnliche.

V. 7. Ein anderes Argument, aus dem Leben genommen, zu abgebrochen, als dass es nicht hätte verschieden aufgefasst werden sollen. Einige nehmen V. 7 als Fortsetzung von V. 6 (Koppe, Reiche, Flatt), die Meisten, welche κόσμος von den Heiden verstehen, denken sich diese redend eingeführt. Andere (de Wette) sehen den Vers als Fortsetzung von V. 5 an; störend würde dann V. 6 dazwischen stehen. Meyer meint, er hebe V. 4 auf, aber die-

es ist gewiss nicht Paulus Absicht. Vielmehr: dann hörte ja auch im Menschenurtheil alle Schuld des Bösen auf. „Denn wenn die Wahrhaftigkeit Gottes bei meiner Untreue ihm zur Verherrlichung gereicht, wie kann ich wohl als Sünder gerichtet werden?“ Paulus lässt 1. bei dem Vordersatze den Gedanken hinweg, welcher im Vorigen inne lag: und wenn das Böse dadurch aufhören sollte, bös zu sein? Er fasst 2. den Vordersatz, welcher einen allgemeinen Sinn haben sollte, in der speciellen Form, welche hier durch den Zusammenhang gegeben worden war: Untreue gegen Gott — Wahrhaftigkeit. Er spricht 3. im Namen des sündhaften Menschen, wie Kap. 7, sei es dass er einen Solchen redend einführt, oder im menschlich-demüthigen Selbstgefühle. Ἡ ἀλήθεια wie πίστις V. 3: Wahrhaftigkeit in der Erfüllung seiner Verheissungen. Ψεῦσμα, wie dort ἀπιστία, steht hier allein. Περισσεύειν *redundare*, reichlich zu etwas hinwirken V. 20. Ἐν — ψεύσματι entweder zu ἀλήθεια oder zu ἐπερίσσ. gehörig: Wahrhaftigkeit unter meiner Untreue bestehend, oder: in dieser, d. h. durch sie wirkend. Τί — κἀγώ gewiss nicht: auch ich (mit Andern, Rückert), sondern für τί καὶ ἐγώ (Tholuck: eben, daneben): *ego vero* (Reiche dagegen). Ἔτι in der Sprache des Schliessens. *Ti quo iure?* Wie gesagt ist der Sinn: die Zurechnung besteht ja überall unter den Menschen.

V. 8. Drittes Argument gegen jenen Wahn V. 3: es würde vollständige, sittliche Lebenszerstörung daraus folgen, wenn man sich auf die Verherrlichung Gottes durch die Sünde berufen wollte; man müsste sich für berechtigt halten, zu sündigen. Er geht in eine andere Redeform über, ermahnend, nicht mehr beweisend. Er sieht die Sache für zu einleuchtend an, als dass sie erst erwiesen werden müsste. Zu καὶ μή ist aus dem folgenden λέγειν zu verstehen λέγωμεν oder λέξομεν oder ἐροῦμεν: „Lasst uns ja nicht sagen oder

denken.“ (Luther: thun, aber diess wäre doch zu stark.) Diese Menschen werden nun wie dazu rathend eingeführt. In keinem Falle darf man den Indicativ (Theodoret) suppliren; dann würde οὐκ stehen. Endlich fassten Viele den Satz als Frage (Paulus, Benecke, Reiche, Lachmann): Sollen wir etwa sagen? Die Antwort wird dann im ὧν u. s. w. gefunden; aber das Ganze würde doch zu hart. „Wie man von uns lästernd sagt, und wie Einige sagen, dass wir lehren: Lasst uns das Böse thun, damit das Gute komme.“ Lasst uns uns für berechtigt halten, böse zu handeln, weil es einen guten Erfolg hat. *Βλασφημ.* auf Paulus zu beziehen; denn der folgende Satz ist Erklärung von diesem, ohne dass *καὶ — λεγ.* in Parenthese zu nehmen wäre. Diese Lästerung entstand durch Misdeutung des paulinischen Grundsatzes 5, 20: Die Gnade verherrliche sich durch die Sünde. Auch unten 6, 1 deutet Paulus auf solche Misverständnisse hin. *Ὅτι* führt diese vermeinte Rede des Apostels ein. *Τὰ κακά* sittlich Böses, *τὰ ἀγαθά* Glückliches, nämlich Gottes Verherrlichung. *Ἐρχ. τὰ ἀγαθά* Jer. 17, 6. Die folgende Rede ist abgebrochen, wie in Erregung, in Indignation; ganz so 2 Kor. 11, 15, bei Erwähnung Gott verletzender Gedanken. *Ὧν* geht auf *τινάς*, die so Sprechenden oder Handelnden. *Ἔνδικ.* soviel als *ἐν δίκῃ*: ihr Urtheil ist gerecht. Hebr. 2, 2. Der ganze Beisatz ist in hebräischer Art gemacht; die Juden pflegen dem Lob und Tadel zur Hebung und Schärfung einen segnenden oder verwünschenden Satz hinzuzufügen, hier: das Gericht, welches über sie komme — unbestimmt wann oder wo, wird gerecht sein. Grotius fand eine bestimmte Androhung, die von Jerusalem's Untergange.

Hier nun geht er V. 9 — 18, wie gesagt, auf den Hauptgedanken dieses Kapitels über: die Sündenschuld der Juden sei der der Heiden völlig gleich. Schon oben wurde bemerkt,

ss er den Heiden ihren sittlichen Zustand (1, 29 ff.) ganz in der prache der heidnischen Sittenlehre vorhalte, den Juden nun in ormeln der Schrift. *Τί οὖν*, wie 6, 15. 11, 7 für sich zu ihnen, geht zurück auf V. 1. 32. „Nun denn, um darauf rückzukommen.“ Viele, in der alten Kirche, Origenes, ecumenius, dann Erasmus, Koppe, Heumann, rnesti, Morus, verbanden *τί οὖν προεχόμεθα;* der Sprae nach ganz richtig. Aber dann könnte die Antwort nicht in: *οὐ πάντως*, sondern *οὐδέν* (Rückert, Fritzsche, e Wette) oder *οὐ πάντα τρόπον*. *Προέχεσθαι* hat hier ungeröhnliche Bedeutung. Alte Erklärer, auch Tholuck, Luher und die Vulg., fassen es: *praestare*, eine Bedeutung, e es im Klassischen nur im Aktivum hat: „haben wir einen orzug vor den Juden?“ Daher wollten Andere es verstan- n wissen entweder: Werden wir übertroffen (von den eiden)? (Wetstein, Paulus), oder auf die Heiden ezogen: Werden wir vorgezogen? (Olshausen, Reiche) as auch zum Worte wenig passt. Noch Andere haben die edeutung *praetexere* vorgeschlagen (Wahl, Bretschneier, Morus, Benecke, Fritzsche), *τί οὖν* entweder amit verbunden oder getrennt: Was sollen wir vorwenden ir diesen, unsern verfallenen Zustand? oder: Haben wir inen Vorwand, einen Grund der Entschuldigung? Aber auch afür ist das Aktivum gewöhnlicher. Jene Bedeutung *praetare* passt allein ganz. Der Gebrauch des Med. wechselt eils mit dem Aktivum, theils kann er sogar absichtlich Statt aben, und sich vorziehen bedeuten sollen. Es steht zur ezeichnung des innerlichen Vorzugs, dem *περισσόν* V. 1 em Aeusserlichen, welches er eingeräumt hatte) entegen. *Οὐ πάντως* braucht nicht für *πάντως οὐκ* (1 Kor. 6. 12) zu stehen, Vulg. *nequaquam* — wie 1 Kor. 5, 10 s so steht — ; es ist starke Negation: wirklich nicht. Aber es iegt auch nichts Ironisches darin, sondern es steht dem *κατὰ*

πάντα τρόπον V. 2 gegenüber: doch nicht so ganz stehen wir im Vorzuge, nämlich im Sittlichen nicht. Denn προητιασ.: wir haben im Vorigen erwiesen; so πρὸ in προγράφειν Eph. 3, 3. (hier wurde auch das Einfache ἠτιασ. gelesen). Αἰτιᾶσθαι und jenes Compos. findet sich sonst nirgends im N. Test. Es kann sowohl folgern als beschuldigen bedeuten. Diese ausdrückliche Anklage des Judenthums fand sich im Vorigen noch nicht — dem Sinne nach, als Erlösungsbedürftigkeit gefasst 1, 16, auch versteckt Kap. 2. Anf. „Wir haben also im Vorigen die Klage geführt, dass alle Welt unter der Sünde liege.“ Also sittliche Vorzüge haben die Juden nicht. Πάντας ist weder zu fest zu halten, noch gerade in der Bedeutung zu schwächen. [Grotius nimmt es für πολλούς.] Vgl. das Urtheil über die Heiden 2, 14. Es ist die Masse der Juden und Heiden (Usteri und Rückert) oder der herrschende Geist. Ἁμαρτία ist hier ganz eigentlich Sünde, nicht Schuld; ὑπὸ ἁμ. εἶναι der Sünde unterworfen sein, vgl. 6, 14. 7, 14. Gal. 4, 2; logisch oder real zu nehmen: dem Begriffe nach oder in der Sache.

Nun folgt eine längere Stelle aus alttestamentlichen Sprüchen zusammengesetzt bis V. 18, deren Sinn V. 19 dahin angiebt, es sei in ihnen das israelitische Volk bezeichnet und gemeint; daher die ganze Auseinandersetzung nicht mit Paulus und Anderen auf Beide, Juden und Heiden, bezogen werden kann. Freilich gehen alle diese Aussprüche des Alt. Test. nur auf einzelne Menschen und Zustände des Volkes. Aber der Apostel nimmt ja aus ihnen nur, dass der Geist des Volkes immer verdorben gewesen sei. Auch sieht er diese Stellen nicht als Weissagungen an; ausdrücklich schreibt er V. 19 τοῖς ἐν τῷ νόμ. — was schon Theodoret bemerkt — nicht περὶ τῶν u. s. w. Aus unserer Stelle wurde diese ganze apostolische, gedächtnissmässige Zusammenreihung oft — schon Hieronymus bemerkt es und Cod. Vatic. — in

Ps. 14, 3 gesetzt, aus dessen ersten Versen nur der Anfang der Citate genommen ist. V. 10—12 aus Ps. 14, 1—3 oder Ps. 53, 1—3. V. 10 ist ganz frei vorangestellt und den Worten nach dort nicht zu finden, daher Einige meinten, die Worte sollten gar kein Citat sein. Im Original heisst es: οὐκ ἔστι ποιῶν χρηστότητα: auch nicht einen Rechtschaffenen giebt es. Weiter fährt das Original fort: Denn Gott sieht, ob Einer ist συνιῶν (entgegen dem ἀσύνετος 1, 21 und ἄφρων 2, 20), weise in Beziehung auf das Göttliche. Θεὸν ἐκζητεῖν alttestamentlicher Ausdruck für Gottesverehrung 5 Mos. 4, 29. AG. 15, 17. Hebr. 11, 6. Es ist hier die Frömmigkeit, die im Leben hervortritt.

V. 12 ganz nach der alex. Version. Ἐκκλίνειν stärker als ἁμαρτάνειν. Ἅμα nur Verstärkung des πάντες: allzumal. ἠχρειῶσθαι nicht blos unnütz, untüchtig werden, sondern auch verdorben werden, in sich vergehen; denn ἄχρειοι sind ῥαῦλοι, πονηροί Matth. 25, 30, σαπροί Eph. 4, 29. „Niemand bis auf Einen," auch diesen mitgerechnet, also Keiner, V. 10 οὐδὲ εἷς. Im Folgenden wird der Gedanke in hebräischer Weise, entsprechend der Stelle 1, 29 ff. weiter ausgeführt, demnach vorzugsweise von Vergehungen gegen Andere gesprochen, darum, weil der Apostel sich streng an alttestamentliche Aussprüche halten wollte und die mosaische Gesetzgebung vorzüglich Vergehungen gegen Andere zu behandeln pflegte. Die Schilderung ist als Gradation ausgeführt: V. 13 u. 14 Vergehungen in Reden, V. 15—17 in That, V. 18 Schlussstelle. Die zwei ersten Sätze des 13. Verses sind aus Ps. 5, 10: „Ihre Kehle ist ein offenes Grab, mit ihren Zungen treiben sie Hinterlist, Feindseligkeit." Λάρυγξ *guttur*, als Werkzeug der Sprache (גָּרוֹן), Luftröhre, φάρυγξ Schlund, für die Speisen, *gula*, Anfang der Speiseröhre. [So unterscheidet das Etym. M: Λ. δι' οὗ λαλοῦμεν καὶ ἀναπνέομεν, φ. δ' οὗ ἐσθίομεν καὶ πίνομεν. Vgl. auch Lobeck *ad Phry-*

nich. 65. 470.] Also ist nicht der Sinn: sie sind bereit zu verschlingen, sondern: sie führen bösartige, Menschen vernichtende Reden. Ἐδολιοῦσαν alex. Form für ἐδολίουν: gebrauchen List; das Wort begreift Alles in sich, was im Geheimen feindselig gegen Andere geschieht, und ist verschieden von δολοῦν (verfälschen) 2 Kor. 4, 2; beide Worte aber sind alexandrinisch. Der dritte Satz ἰὸς — αὐτῶν, aus Ps. 140, 3, trifft die Verleumdung: „Otterngift ist hinter ihren Lippen.“ Vgl. Jak. 3, 8.

V. 14 ist aus Ps. 10, 7 nach den Alexandrinern. „Deren Mund voll ist von Fluch und Bösartigkeit.“ Ἀρά = Verwünschung, Fluch, *imprecatio*. Andere: Meineid. Πικρία (Eph. 4, 31) = lästernde, schlimme Reden. Also: Sünde gegen den Himmel und gegen die Menschen, im Gedanken und Leben.

Die thätlichen Vergehungen V. 15 — 17 frei nach Jes. 59, 7, 8: „Ihre Füsse sind schnell zum Blutvergiessen.“ Sie drängen sich dazu. Ὀξεῖς statt ταχινοί, wie die LXX. „Auf ihren Wegen ist Verderben und Elend.“ Ihr ganzes Leben ist Feindseligkeit. Σύντριμμα Vernichtung, ταλαιπωρία Elend, Jak. 5, 1. „Sie kennen den Weg des Friedens nicht.“ Οὐκ ἔγνωσαν allerdings mit Bedeutung gesetzt: kennen ihn gar nicht. Ὁδὸς εἰρήνης Weg, auf welchem Frieden geschafft wird, dem Wege des Verderbens und Elends entgegengestellt, oder auf dem sie Frieden finden (Luk. 1, 79).

V. 18 Schlusssatz, zurückkehrend zu V. 11 aus Ps. 36, 2. „Vor ihren Augen ist keine Gottesfurcht.“ Φόβος θεοῦ braucht nicht objektive Bedeutung zu haben: *vera religio*, sondern es kann sein: das Gottfürchten; dieses haben sie nicht im Auge, d. h. sie kümmern sich nicht darum. Aehnlich 2 Kor. 5, 11 φόβον θεοῦ οὐκ εἰδότες.

V. 19. Beweis, dass diese Stellen auf die Juden gedeutet werden können. Fast scheint es, als wende Paulus hier

einen, von den Juden zu ihrem Gunsten gebrauchten, Grundsatz ironisch gegen sie an. „Die Reden der Schrift beziehen sich ja aber auf die Juden.“ *Οἴδαμεν* (2, 2) führt einen anerkannten Grundsatz ein. *Ὁ νόμος* hier im Doppelsinne, wie *περιτομή* 2, 27, an der ersten Stelle heilige Schrift 1 Kor. 14, 21. Joh, 10, 34. 12, 34, dann Gesetz, *οἱ ἐν τῷ νόμῳ* 2, 12; *ὑπὸ νόμον* 6, 15. *Λέγειν — λαλεῖν* verkündigen, aussprechen. *Τοῖς — νόμῳ* für sie, zunächst sie darstellend; aber zu ihrer Ermunterung. *Ἵνα* gehört zum *λαλεῖ*, ob es nun Endzweck oder Erfolg bedeute. Aber der Satz *ἵνα* u. s. w. bezieht sich nicht auf das Allgemeine *ὅσα — λέγει*, sondern auf das hinzuzuverstehende: Und dieses sagt sie ihnen. *Πᾶν στόμα — πᾶς ὁ κόσμ.*: Juden so gut wie Heiden, nicht blos jene. „Dass jeder Mund verstumme und alle Welt vor Gott schuldig werde“ d. h. erscheine, erkannt werde, wie V. 3. *Φράσσεσθαι στόμα, obstrui os*: zum Schweigen gebracht werden; Hiob 5, 16 *ἐμφράσασθαι*, Ps. 107, 42. 2 Kor. 11, 10. Die Formel so viel als *φιμοῦσθαι* Matth. 22, 34. *Ὑπόδικος* (ein der Rechtssprache entnommenes Wort, hier allein) *τῷ θεῷ* = *reus Deo*, für ihn, vor ihm schuldig, s. v. a. *ὑφ' ἁμαρτίαν* V. 9.

V. 20 enthält eine bedeutende Bemerkung für die Lehre des Paulus, veranlasst durch den Selbstruhm, den Stolz, den er V. 19 an den Juden erwähnt hatte. Hier ein neuer Gedanke, der erst unten bestimmter ausgesprochen wird. „Keine Gesetzestugend gilt Etwas — das Gesetz hält nur Sünden vor, kann aber keine Kraft zum Guten verleihen.“ Also sagt er mehr, als dass der sittlichen Verdorbenheit unter ihnen das Gesetz nicht wehren könne. *Διότι* genau mit dem Vorigen verbindend. Der zweite Satz dieses Verses wiederholt den Sinn des Vorigen. „Weil das Gesetz nur erschreckt, vermag es nicht reine Tugend zu schaffen.“ Ganz dieselben Worte des ersten Satzes auch Gal. 2, 16. Die Formel ist nämlich aus Ps. 143, 2

genommen: *ἐνώπιόν σου οὐ δικαιωθήσεται πᾶς ζῶν. Ἐξ — νόμου* natürlich von Nom. *ἔργα νόμου*, nicht (Paulus, Benecke, Schrader) *νόμος ἔργων*, also nicht zu übersetzen: aus einem Gesetze, welches von Werken handelt, aus einem Gesetze des Handelns, sondern: durch Werke des Gesetzes. Die Formel steht hier zuerst; dasselbe bedeuten *ἔργα* oft schlechthin. *Νόμος* ist zwar zunächst das mosaische Gesetz und zwar Sittengesetz, nicht das Ceremonialgesetz, auch nicht zum Theil (gr. Väter, Semler, Ammon). Jedoch hat Paulus dabei ohne Zweifel jedes solches, nur äusseres, Sittengesetz im Sinne. Sittlich gute Handlungen (Origenes, alte Protestanten, Flatt, Rückert, Usteri, Tholuck) bedeuten *ἔργα νόμου* nie bei Paulus. Dann wäre der Gedanke: solche geschähen gar nicht unter dem Gesetze. Jene sittlich-guten Handlungen heissen aber *καλά, ἀγαθά. Δικαιοῦσθαι* wie *δικαιοσύνη* 1, 7 zu fassen: gottgefällig werden. Der Grundbegriff des Wortes *δίκαιος* bei den Hebräern und Juden: das was Einer sein soll, erhält in der frommen Lebensansicht derselben die Bedeutung: gottgefällig, *Deo probatus*; daher *δικαιοῦσθαι* entweder im gottgefälligen Zustande sein, oder gottgefällig gemacht oder erklärt werden, mag man es nun sein oder nicht. Hier ist einfach der erste Begriff festzuhalten: „Gottgefällig wird nimmermehr durch Werke des Gesetzes der Mensch.“ Vgl. Gal. 2, 16. Tit. 3, 5. AG. 13, 39, abwechselnd mit dem noch weiteren *σώζεσθαι* Eph. 2, 11 (*ἐξ ἔργων*). Das Futurum bezeichnet: kann es nicht werden, oder wird es nimmermehr. Auf das zukünftige Weltgericht ist es nicht zu beschränken (Reiche). *Σάρξ* hier ohne die Bedeutung der Schwäche, *π. σ.* schlechthin so viel als *πᾶσα ψυχή, πᾶς κόσμος, πᾶν στόμα* V. 19. „Denn durch das Gesetz ist Erkenntniss der Sünde“ d. h. nur diese. Es hat nur diese Bestimmung, diese Kraft. Vgl. 8, 6. Nämlich es ist nur gegen das

Böse in dem Menschen gerichtet, hat also nur negative und äussere Bedeutung. Ἐπίγνωσις richtiger *agnitio* als *cognitio*: die Menschen lernen das Böse kennen, entweder überhaupt, oder in sich. Die Erklärung von Flatt und Tholuck (vgl. 7, 7): lässt zur Sünde gelangen, schafft sie, ist überhaupt zu hart; hier wäre überdiess der Gedanke ganz fremd, auch der Ausdruck spricht nicht dafür. Theodoret und Grotius legen den Ton auf ἐπίγνωσις: das Gesetz giebt blos Erkenntniss, gleichsam als sollte dem Gesetze doch etwas Gutes nachgesagt werden. Dann müsste es heissen: es schafft Erkenntniss des Guten. Reiche endlich versteht unter νόμος die Schrift, sodass die Worte den Sinn bieten: die Schrift zeigt ja nur Sünde. Aber νόμος hat hier den ἔργοις νόμου gemäss eine andere Bedeutung.

Nun folgt von V. 21 bis zum Schlusse des Kap. die Ausführung von dem, was 1, 17 angedeutet worden war. „Den Hülfsbedürftigen, Beiden nämlich, Juden und Heiden, wird im Evangelium Gottgefälligkeit angeboten.“ Ueber diese Stelle handeln besonders: Nösselt *vindiciae loci Rom.* 3. 21 — 28 Hal. 1765, in den *Opusc.* 1, 63 ff. Winzer *commentatt.* 2 *in Rom.* 3, 21 — 26. Lips. 1829. Der Fehler der gewöhnlichen protestantischen Ausleger ist, dass sie unbedingt Rechtfertigung nur als Sündenvergebung und Glauben nur in einem Sinne finden. 1. Die Stelle beginnt aber mit der ganz allgemeinen Bedeutung der δικαιοσ. Gottgefälligkeit, d. i. der eigene Seelen- und Lebenszustand, Rechtschaffenheit, *probitas*. Erst von V. 23 ff. geht sie in die andere Bedeutung über, δικαιοῦσθαι: gerecht geachtet, erklärt werden, und zwar diess näher durch δωρεάν bezeichnet: ohne Verdienst, also mit Sündenvergebung. Diese aber ist nicht dasselbe mit Rechtfertigung, sondern ihr vorangehend. Von diesem kommt Paulus erst von V. 27 an zu der Bedeu-

tung: gottgefällig der Gesinnung wegen erklä
werden. 2. Auch hier aber ist, wie überall bei Paul
der Glaube die Bedingung der christlichen Wohlthat. Al
dieser hat, wie 1, 17, eine zweifache Beziehung; th
ist er derjenige, in welchem man zum Evangelium gelan
theils, in welchem man im Evangelium, im christlichen Z
stande selbst, das Heil erlangt. In der ersten Beziehung w
er hier etwas beschränkter, specieller aufgefasst V. 2
als Glaube an den Opfertod Jesu, weil von hinzutretend
Sündern und von Sündenvergebung die Rede ist. In
zweiten wird er V. 27 genommen — hier ist er die from
Gesinnung des Menschen überhaupt, zugleich bescheidener u
edler als der Werkdienst. *Νυνί*, verstärktes *νῦν* (woge
Fritzsche), ist hier Zeitpartikel, wie es auch die Meist
fassen, parallel dem *ἐν τῷ νῦν καιρῷ* V. 26. So auch 6, 2
8, 1. 15, 25. Gal. 3, 19. Kol. 1, 22. 26. Als logisc
Partikel, wie [Koppe, Glöckler,] Meyer, Fritzsc
auch hier wollen: *atqui*, nun aber, steht sie 7, 17 u. a. D
Gegensatz der neuen zur alten Zeit ist hier zu deutlic
Χωρὶς νόμου zu *πεφανέρωται* der Wortstellung nach, und
ja *δικαιοσ.* schon ihren bestimmenden Beisatz hat im Wo
θεοῦ. Die Formel bedeutet nicht: ohne Zuthun, ohne M
wirkung des Gesetzes (Luther, de Wette) — so vielleic
1 Kor. 4, 8 *χωρὶς ἡμῶν* — (denn dass die Offenbarung d
Gerechtigkeit nicht durch das Gesetz erfolgt sei, verstand si
von selbst), sondern: ohne Beigabe des Gesetzes, ohne da
dieses daneben gegeben, wiederholt worden wäre,
ohne Besitz des Gesetzes bei den Gerechtfertigten. *Δικα
σύνη θεοῦ* (1, 17) wird V. 20 durch *ἐνώπιον αὐτοῦ* bestim
ter gefasst. *Πεφανέρωτ.* in dieser äusserlichen Bedeutung v
Sachen nur 16, 25 (anders von der Person Christi).
ist nicht ganz dasselbe mit *ἀποκαλ.* 1, 17; es hat noch me
die Bedeutung des Wahrgenommenwerdens, als jene

daher auch das Präteritum gesetzt ist. Also: einleuchtend da sein. „Nun aber ist einleuchtend, klar hereingetreten die Gottgefälligkeit," nämlich im Leben, im Zustande der christlichen Welt. *Μαρτ. — προφητῶν* Beschränkung des *χωρὶς νόμου*: das Gesetz geht blos als Zeuge daneben. *Νόμος καὶ προφῆται* (nicht wie Matth. 5, 17. 22, 40): das Wort, das Buch der Schrift. Auch hier ist wohl diese Zusammenstellung mit Bedeutung gemacht und aus diesem Grunde wohl steht der Artikel: das Gesetz selbst habe sich so gestellt, untergeordnet. Das Zeugniss der Schrift besteht entweder nach dem Vorigen V. 9 ff. darin, dass die Schrift es ausgesprochen, es sei unmöglich, in Gesetzeswerken Gott zu gefallen, oder es wird erwähnt nach V. 31 und Kap. 4, insofern sie schon den Glauben als das neue Princip eingeführt habe.

V. 22. Nähere Bestimmung dieser neuen Gottgefälligkeit, als einer der vorher geltenden völlig entgegengesetzten. Luther: Ich sage aber von solcher Gerechtigkeit. Diese wird nur erreicht durch den Glauben. *Πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ* V. 26. Gal. 2, 16 u. 20. 3, 22. Eph. 3, 8. Der Genitiv bedeutet nicht Glauben, Treue, wie sie Christus hatte (Paulus, Benecke: durch das, was seine Treue und Beharrlichkeit vollbracht hat), ist also nicht genit. obj., sondern wie er bei Christo gilt, oder an ihn (christlicher Glaube), wie *πίστις θεοῦ* Mark. 11, 22. AG. 3, 16. *Εἰς — πάντας* gehört nicht zu *πεφανέρ.* — dann würde gewiss *ἐν* stehen — sondern zu *δικαιοσύνη, quae attinet ad* —. Es sollen diese Formeln den Begriff von *διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ* concret ausführen: „Durch Glauben und darum eben allen Gläubigen zukommend." *Καὶ ἐπὶ πάντας* ist freilich in sehr vielen Handschriften ausgelassen worden, Lachmann hat es zuerst aus dem Texte entfernt. 1. Für die Worte sprechen die meisten und neuesten Ausleger (de Wette, Meyer, Tholuck, Fritzsche); und wirklich wäre das Hereinbringen der-

selben nicht begreiflich. Dagegen 2. ist die Weglassung der Formel begreiflich — schon (Fritzsche, Schott) des ὁμοτέλευτον wegen in πάντας, sodass die Schreiber vom ersten zum zweiten leicht einen Sprung machen konnten. 3. Die Worte sind angemessen. Sie bezeichnen wieder jenen zweifachen Glaubensbegriff: im εἰς πάντας wird der Glaube ausgedrückt, mit welchem die Menschen herankommen, im ἐπὶ πάντας der, in welchem sie beharren, den sie fort und fort haben in der christlichen Sache. Dafür sind die Partt. εἰς und ἐπί ganz geeignet. Fritzsche und Olshausen: *in omnes et super omnes.* Gleichbedeutend sind sie in keinem Falle, wie die meisten Neueren, auch Reiche, de Wette, Rückert meinen. Die alte Kirche bezog εἰς auf die Juden, ἐπί auf die Heiden, Grotius auf den inneren Herzensglauben und auf seine Erscheinung — völlig willkürlich.

V. 23 — 26 wird nun der erstere Glaube, der der Hinzukommenden, und die ihm entsprechende Gottgefälligkeit, V. 27 — 30 der der christlichen Menschen selbst ausgeführt. Und zwar jener erstere in etwas beschränkterer Beziehung, als Glaube von Menschen im Sündengefühle, also Glaube an versöhnende Huld.

V. 23 wiederholt als Uebergang zum Folgenden den Sinn des Vorigen, namentlich von V. 9. Γάρ bezieht sich auf die Gedanken des Vorigen, die neue Anstalt, welche gegründet worden sei. Οὐκ ἔστι διαστολή, ein paulinischer Grundsatz über Juden und Heiden, in etwas anderer Beziehung 10, 12, entsprechend der alttestamentlichen Formel 2, 11, die aber in etwas anderem Sinne steht. Διαστολή nicht Vorrang, sondern Unterschied; so gewöhnlich, auch 1 Kor. 14, 7. Πάντες wie im Vorigen, stets ausdrücklich Juden und Heiden, in Beziehung auf die Welt, wie sie war, ausgesprochen (Gal. 3, 22. Kol. 1, 20). „Es bedurfte somit einer Versöhnungsanstalt, weil die vorigen Zustände

keine Gottgefälligkeit verliehen.“ *Ἥμαρτον* s. v. a. *ἁμαρτίαν ἔχουσι* (5, 12), nicht blos von einzelnen sündhaften Handlungen, sondern: sie haben Sünde und Schuld. *Ὑστερ.* nicht *egere* [wie die Vulg. es nahm], Luk. 15, 14, sondern *carere, destitui*, 1 Kor. 1, 7. Phil. 4, 12 u. a., aber ohne die Bedeutung, dass man Etwas früher besessen habe. Von *δόξα θεοῦ* giebt es 4 Haupterklärungen: 1. göttliche Herrlichkeit am Menschen, Gottesbild 1 Kor. 11, 7. 8. 2 Kor. 4, 6. So die alten Protestanten, Olshausen, Rückert [*christl. Philos.* 2, 178. *Kommentar* 146 f.]. Diese Bedeutung offenbar zu entfernt. 2. Ruhm vor Gott, *καύχημα παρὰ θεῷ* oder *πρὸς θεόν* 2, 29 (Calvin, Beneke, Köllner, [Erasmus, Luther, Heumann, Wolf,] Tholuck: gegen Gott); oder (Koppe): sich Gottes rühmen. *Δόξα = ἑαυτὸν δοξάζειν*; ganz ungewöhnlich. 3. Man erklärte den Gen. durch *παρά* c. gen.: Ehre von Gott. Dies bedeutet die Formel Joh. 5, 44. 12, 43. So Theodoret, der es mit *χάρις* erklärt, was sich auch *(gratia)* in einigen latein. Codd. findet, de Wette, Meyer, Fritzsche. Aber dieses mag dem johanneischen Sprachgebrauch angemessen sein, dem paulinischen ist es fremd. Vielmehr 4. ist es Herrlichkeit bei oder durch Gott (Oecumenius, Beza), die zukünftige, übersinnliche. Dieses ist der gewöhnliche Gebrauch des Wortes *δόξα* bei Paulus: 5, 2. 8, 18 ff. ganz entschieden; auch 1 Thess, 2, 12. 1 Petr. 5, 10. Und das Präsens *ὑστερ.* kann (anders Rückert) auch auf etwas Zukünftiges bezogen werden; wenn wir nämlich einen Anspruch oder Hoffnung auf Jenes haben. Auf diesen Ausdruck aber von der Sündhaftigkeit Aller *ὑστερ.* — *δόξης* führt den Ap. wahrscheinlich das Tempelbild V. 25 hin, welches er hier schon im Sinne hatte. Um zur geistigen Nähe Gottes (*δόξα*) zu gelangen, bedurfte es für den Sünder einer Entsühnung wie durch Opfer. Hiervon nun handelt V. 25 und 26. Hier wird

allerdings die Entsühnung der Menschen durch einen Opfer tod Jesu dargestellt. „Der Eine ist für die Menschheit dar gebracht, um der göttlichen Gerechtigkeit zu genügen.“ Abe die altkirchliche, insbesondere protestantische Ansicht ha darin Unrecht: 1. dass sie diese Lehre für die einzige pau linische hält von Sündenvergebung und vom Tode Jesu 2. auch die ganze paulinische Lehre vom Glauben dari findet, da dieser hier nur von Einer Seite — als der de Herzukommenden zum Evangelium — und nur nach eine beiläufigen Auffassung, welche auch hier allein bei Paulu Statt hat, als Glaube an die Kraft des Versöhnungstodes, da gestellt wird. Noch in 2 Punkten weicht die Kirchenlehr von der paulinischen ab, nämlich 3. die Sündenstrafe bezie sich bei Paulus nicht auf einzelne Sünden, sondern auf di Gesammtheit, und ist daher Ausschliessung von Gott und sei nem Reiche; 4. Sündenvergebung ist bei Paulus nicht der ganz Endzweck des Werkes Christi, sondern nur die Bedingung unter welcher man zum göttlichen Reiche gelange. Dagege unrichtig de Wette: die Gerechtigkeit werde bei Paulu hier nur als gezeigt, nicht als versöhnt dargestellt (*Kom mentar* 39). Allein Paulus spricht ja von einer wirkliche ἀπολύτρωσις, von welcher sogleich das Genauere unten.

V. 24. *Δικαιούμ.* führt den Hauptbegriff der Stelle ein auf den oben schon hingedeutet wurde, hier also: gerech erklärt. *Δωρεάν* legt in das δικαιοῦσθαι den Begriff d Sündenvergebung — für gerecht erklärt ohne Grun ohne dass wir etwas gethan hätten. In der g wöhnlichen Bedeutung *gratis* anderwärts: 2 Kor. 11, 7 ohn Lohn, 2 Thess. 3, 8 ohne Arbeit, und *frustra* Gal. 2 21. Wie hier ohne Verdienst (de Wette: geschenksweise so Joh. 15, 25 ohne Schuld. Aehnlich wie hier steht δωρεὰ ἡ δικαιοσύνη 5, 17, und δῶρον = χάρις Eph. 2, 8 Den Begriff des *δωρεάν* erklärt das daneben stehende

αὐτοῦ χάριτι. Χάρις ist nämlich die vergebende oder Unwürdigen wohlthuende Liebe (Röm. 11, 5), s. v. a. ἔλεος Tit. 3, 5, entgegenstehend dem μίσθος, ὀφείλημα 4, 4. Διὰ — Ἰησοῦ durch das Mittel der Befreiung, Erlösung, welche in, durch Jesus Christus geschehen ist. Ἀπολύτρ. ist dem Paulus in den meisten Stellen Befreiung von der Sündenschuld und Strafe, der irdische Akt, auf welchen die göttliche ἄφεσις ἁμαρτιῶν folgt 1 Kor. 1, 30. Eph. 1, 7. Kol. 1, 15; 1 Petr. 1, 18: λυτροῦσθαι. Dabei wird ein λύτρον, pretium redemtionis, allerdings gedacht — so heisst ja auch Christus Matth. 20, 28. Mark. 10, 45. 1 Tim. 2, 6 —, aber nicht in dem strengsten Sinne des Wortes, blos vom dargebrachten Opfer, einer Aufopferung zu verstehen. Anderwärts, auch bei Paulus, bezeichnet es im Allgemeinen eine sittliche Befreiung und Erlösung (Tit. 2, 14); so unten 8, 23. Eph. 4, 30. — Eph. 1, 14 bedeutet es die allgemeine Erlösung, das Hinüberführen der Menschheit in eine neue Zeit, völlig gleich mit σωτηρία. In äusserer Bedeutung heisst Moses λυτρωτής AG. 7, 35, (vgl. auch ἀπολ. Hebr. 11, 35) und der Messias Luk. 1, 68. 2, 38. Aber der Gedanke des Paulus bei'm Sühnopfer im Tode Jesu ist nach seiner Gesammtlehre von der Stellvertretung Christi sehr klar, und weit geistiger als die Kirchenlehre. Im Tode des Einen, als 1. des Repräsentanten der Welt wurde 2. die gesammte Menschheit angenehm, nämlich 3. in der Gesinnung, in welcher jener Tod dargebracht wurde. Es war weder blos paulinische Darstellung — vielmehr geht diese Idee durch alle Schriften des N. Test. hindurch, neben Paulus a. a. O. und Eph. 5, 2. auch Joh. 1, 29. 1 Joh. 2, 2. 4, 10. 1 Petr. 1. 2. 19 und eben so ist es Grundvorstellung im Hebräerbriefe und der Apokalypse — noch blose Accommodation. — Die Juden hatten ja auch gar nicht diese Vorstellung vom Messias —; aber sie war ganz natürlich

(nach den zwei Ideen: die Welt in aller Schuld — jetzt ist sie der Gottheit unmittelbar nahe gekommen —) auf dem Standpunkte der damaligen Gottesverehrung. *Τῆς — Ἰησοῦ* durch ihn geschaffene oder in ihm bestehende.

Diese Sündenvergebung durch ein Sühnopfer wird nun ausgeführt V. 25 f. [Funke *dogmatisch-exegetischer Versuch über Röm.* 3, 25. 26, in den *theol. Stud. u. Krit.* 1842. 2, 297. Er setzt die Stelle in unmittelbare Verbindung mit dem alttestamentlichen Opfer.] *Προέθετο* (Luther: „hat vorgestellt," Vulg. *proposuit*): hat öffentlich hingestellt; *πρό*: *palam*. Ganz dasselbe bezeichnet das johanneische *ὑψοῦν* Rv. 3, 14. Für diese Erklärung spricht *ἔνδειξις* im Folgenden. Die älteste Auslegung (die Väter — dann Flatt, Tholuck, Fritzsche): sich vorsetzen, Etwas bestimmen, beschliessen (1, 13. Eph. 1, 9; *πρόθεσις* 8, 28); *προέθετο ἱλ.* erklärt mit *εἶναι ἱλαστήριον* (wie 8, 29 *προώρισεν* ohne *εἶναι* steht), könnte an sich auch Statt haben. Doch ist jene passender. Uebrigens ist es angemessen, hier an ein wirklich Geschehenes (de Wette), nicht blos Beschlossenes zu denken. Der Gebrauch des *προτίθεσθαι* in der Opfersprache (Winzer) gehört nicht hierher. Dann müsste *ἑαυτῷ* supplirt werden, aber hier ist mehr von Etwas die Rede, was der Welt gegeben werden sollte. Die Worte *διὰ πίστεως* (Lachmann lässt *τῆς* aus) gehören zu *ἱλαστήριον*, aber *ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι* wieder zu *πίστεως*. *Πίστις ἐν* (Gal. 3, 26. 1 Tim. 3, 13) nicht = *εἰς*, sondern beruhend auf — also von stärkerer Bedeutung. „Die Versöhnungsanstalt, wirksam durch den Glauben, welcher sich auf Christi Tod verlässt." Diese Verbindung *πίστις — αἵματι* ist die gewöhnliche, seit den Zeiten der Reformation von den meisten Neueren angenommen. Nur de Wette ist dagegen. Die altkirchliche Erklärung (Rückert allein unter den Neueren) verbindet *ἐν τῷ αἵματι* mit *ἱλαστήριον*, wahrscheinlich weil man (so auch Rückert)

meinte, das Sühnopfer verlöre an Kraft, wenn diese vom Glauben abhängig gemacht würde. Aber dann würde διὰ τῆς πίστεως unpassend dazwischen stehen, welches denn auch wirklich von Chrysostomus übergangen wird. Andere (Paulus, Meyer, Tholuck, de Wette) verbinden ἐν τῷ αἵματι mit προέθετο. Diese Zusammenstellung würde sprachlich sehr hart sein; eigentlich bezieht sich dann ἐν τῷ αἵματι immer auf ἱλαστήριον. Aber man wollte den Glauben an das Blut aus der Stelle beseitigen. Αἷμα ist übrigens immer nicht Blut (Fritzsche, de Wette) sondern Tod, gewaltsamer Tod: 5, 9. Eph. 1, 7. 2, 13. In keinem Falle darf man mit Grotius eine Metonymie finden wollen: das durch sein Blut Gestiftete, seine Lehre. Ἱλαστήριον ist vornehmlich auf zweifache Weise gedeutet worden: 1. nach dem Sprachgebrauche der alexandrinischen Uebersetzer 2 Mos. 25, 17 ἱλαστήριον ἐπίθεμα, 37, 6. [Leipz. Ausg. 1697 c. 38.] 3 Mos. 16, 13. 15. (Hebr. 9, 5): der goldbeschlagene, überzogene Deckel der Bundeslade sammt den Cherubim, also Versöhnungsgegenstand, theils durch einen sprachlichen Irrthum, indem man die Bedeutung von כפר im Kal und Piel (bedecken — versöhnen) vermischte, theils nach der Volksmeinung, dass jener Theil der Bundeslade mit Blut besprengt eine versöhnende Kraft habe (2 Chron. 28, 11). [So auch Funke: Am Feste des grossen jährlichen Sühnopfers sollte dieser Deckel zuerst siebenmal mit Blut von einem Bocke besprengt werden, um die Sünde des Volkes zu sühnen 3 Mos. 16, 14 ff. Durch das Besprengen wurde symbolisch angedeutet, dass der Mensch Gott dadurch versöhnen könne. Durch Christus wird die Sünde nicht blos einstweilen zugedeckt, sondern wirklich für immer bedeckt d. h. vertilgt.] Dieses ist die älteste Erklärung: die griech. Väter, Chrysostomus wahrscheinlich ausgenommen, Grotius, Calov, Wolf, Bretschneider, Olshausen,

Luther: Gnadenstuhl, nach θρόνος χάριτος Hebr. 4, 16, wo freilich vom himmlischen Sitze Gottes die Rede ist. Also würde es heissen: Stelle der Versöhnung. Dieses würde dann aber nur gewiss eine sehr uneigentliche, harte Bezeichnung Christi als Versöhners sein. Vielmehr 2. ist es zu fassen Sühnopfer (ursprünglich nämlich Adjektiv, daher auch θῦμα dabei steht; dann, wie alle solche Worte z. B. χαριστήριον, σωτήριον [2 Mos. 20, 24. 29] im Neutrum substantivisch). Die alten Griechen nannten ἱλαστήριον nur Gabe zur Versöhnung; wie hier steht es aber bei Dio Chrys. *orat.* 11: ἱλαστήριον Ἀχαιοὶ τῇ Ἀθηνᾷ τῇ Ἰλιάδι. [Nonnus *Dionys.* 13, 382.] Joseph. *de Maccab.* 17: διὰ ἱλαστηρίου τοῦ θανάτου [d. i. Sühnopfer des Todes. Auch wenn der Artikel vor ἱλαστηρ. unächt sein sollte, wie auch B. Cr. gemeint zu haben scheint, braucht desshalb nicht ἱλ. Adjectiv zu sein: durch den versöhnenden Tod, vielmehr: durch ein Sühnopfer des Todes]. Diese Erklärung findet sich bei den meisten Neueren: Clericus, Elsner, Kypke, de Wette, Meyer, Tholuck, Fritzsche. Ausser unserer Stelle heisst Christus ausdrücklich Opfer noch 1 Kor. 5, 7. Eph. 5, 2. Hebr. 9, 28. Ausserdem haben 1. Einige diess ἱλαστήριον für gleichbedeutend genommen mit ἱλασμός (vgl. 2 Kor. 5, 21 ἁμαρτία), Vulg. *propitiatio*, Versöhnungsgeschäft für: Versöhnender 1 Joh. 2, 2. 4, 10. So Beza, Usteri [*Lehrbegr.* 116], Glöckler, Rückert. 2. Erasmus, Winzer, Wahl hielten die Form für ein Masculinum, τὸν ἱλαστήριον = ἱλασκόμενον: versöhnen könnend und versöhnend (Joseph. *hist. jud.* 16, 7. 1 ἱλαστήριον μνῆμα). Aber dieses Adjektivum bedeutet nie versöhnend, sondern zur Versöhnung gehörig. Der Sinn bleibt derselbe; daher auch Rückert meint, man solle sich bei der Ungewissheit dieses Wortes daran halten, dass Paulus durch Christus unter dem Bilde eines Sühnopfers die

Sühnung der menschlichen Sünde sich zu Stande gekommen denke.

Das Folgende nun und V. 26 ist beigesetzt, um die Angemessenheit einer solchen Versöhnungsanstalt zu erweisen. „Die Menschen sollten in Einem grossen Akte zur Gottheit zurückgeführt werden.“ Vgl. Gurlitt *Studium zur Erklärung der Ἔνδειξις τῆς δικαιοσ.* in den *theol. Stud. u. Kritik.* 1840. 4. — Gewöhnlich werden in den Versen die Partikeln *εἰς* und *πρός* in den Formeln *εἰς — δικαιοσ.* V. 25 und *πρός — δικ.* V. 26 für gleichbedeutend genommen, sodass entweder der zweite Satz den ersten nur verstärkend wiederholte, und die Bedeutung jenes Satzes nur im hinzukommenden *ἐν τῷ νῦν καιρῷ* läge, oder *δικαιοσ.* in den beiden Sätzen verschiedene Bedeutung hätte: Gerechtigkeit, und dann Güte (Theodoret, Grotius, Tholuck) oder Wahrhaftigkeit (Ambrosiast., Locke, Böhme) oder Heiligkeit (Fritzsche). Doch Einige von diesen nehmen *δικ.* an beiden Stellen in solchen Bedeutungen, *εἰς* aber = *πρός*. Jener Doppelsinn von *δικ.* würde entschieden Verdunkelung sein, dieses wäre Tautologie. Beza, Rückert und Gurlitt haben den Unterschied der Partikeln eingesehen; er besteht wie immer und verhält sich wie Erfolg und Endzweck. Aber die Zusammenstellung der Sätze ist so zu fassen: *εἰς ἔνδειξιν* gehört zum *προέθετο* oder vielmehr zum ganzen vorigen Satze, *πρὸς ἔνδ.* gehört zur *ἀνοχή*. Die Satzfolge ist hart, aber in paulinischer Art. Also: „Gott hat dieses veranstaltet, sodass nun seine Gerechtigkeit erwiesen würde um der Nichtachtung willen der früheren Sünden (was um dieser Nichtachtung willen nöthig war), der Sünden (V. 26), welche begangen waren unter der Langmuth Gottes, (welche Statt hatte,) weil Gott beabsichtigte, in der gegenwärtigen Zeit gerecht zu erscheinen, sodass er nun sowohl gerecht ist, als gerecht macht den, welcher an Jesum glaubt.“ Aehnlich ist der Sinn von

2 Kor. 5, 21. Ἔνδειξις mehr als φανέρωσις V. 21: eine Handlung, welche die Menschen Etwas sehen und erkennen lässt. Aber, wie gesagt, dieses nicht blos in einem Symbole (de Wette), sondern, wie aus ἀπολ. erhellt, in einem wirklichen Akte, einer Anstalt. Δικ. bedeutet also in beiden Sätzen dasselbe, Gerechtigkeit, welche die Sünden vergiebt. So Chrysostomus [δικαιοσύνης ἔνδειξις τὸ μὴ μόνον αὐτὸν εἶναι δίκαιον, ἀλλὰ καὶ τοὺς ἑτέρους ἐν ἁμαρτίᾳ καταπεσόντας ἐξαίφνης δικαίους ποιεῖν. Τοῦτο οὖν καὶ αὐτὸς ἑρμηνεύων ἐπήγαγε, τίς ἐστιν ἔνδειξις· τὸ εἶναι δίκαιον καὶ δικαιοῦντα τὸν ἐκ πίστεως Ἰησοῦ, hom. 7, 63.] und Augustin. Luther gewiss unrichtig: „Gerechtigkeit, die vor ihm gilt"; — denn zu deutlich hängen ἔνδειξις und αὐτοῦ zusammen. Διὰ — πάρ. gehört also zum εἰς ἔνδειξιν; man supplire: *necessariam* oder *factam* (Augustin, Luther, Calvin, Reiche: διὰ τὴν ἄφεσιν, „dadurch dass er Sünden vergiebt"). „Weil er bisher lange übersehen hatte." Πάρεσις hier allein, wie παριέναι neben φείδεσθαι Sir. 23, 2, ἐὰν πορεύεσθαι AG. 14, 16, ὑπεριδεῖν 17, 10, παροραῶν Weish. 11, 23. Auch in der klassischen Sprache bedeuten πάρεσις und παριέναι „hingehen lassen ohne Strafe." In der nächsten Bedeutung ist es nicht dasselbe mit ἄφεσις (Vulg. *remissio*). Es ist ein äusserer Begriff, eine Erscheinung des göttlichen Wirkens ausdrückend: dass nicht sichtbar gestraft wird. Dieses kann nun nach der gewöhnlichen Unterscheidung allerdings entweder eine Vergebung der Sünden sein, oder in Gottes Langmuth seinen Grund haben. Chrysostomus und Theodoret verstanden es von wirklicher Aufhebung (νέκρωσις) Hebr. 12, 12, ohne dass sie etwas anderes gelesen hätten, etwa πώρωσις, wie Griesbach vermuthet hat (Fritzsche). Oft ist der Satz (auch von Luther: in dem, dass er Sünde vergiebt) διὰ πάρεσιν u. s. w. auf die gegenwärtige Sündenvergebung bezogen worden: dann erklärte man διὰ c. Accus. durch (8, 20.

Joh. 6, 57), weder zum Worte passend, noch zum Sinne. Aber προγεγονότα ἁμαρτήματα sind Sünden der Vorzeit, nicht blos — dafür spricht gar nichts in der Stelle — der Israeliten, sondern die aufgehäufte Sündenschuld der Menschheit, die χρόνοι τῆς ἀγνοίας AG. 17, 30. Nur Wenige (Calvin, Löffler [*kleine Schriften*, Th. 3], Teller) fanden in der Formel die Sünden des Einzelnen in seinem vorchristlichen Leben.

V. 26. Ἐν — θεοῦ gehört nur zu προγεγονότων, so gewöhnlich, auch Luther: welche geschehen, begangen waren unter der göttlichen Langmuth. Ἀνοχή s. zu 2, 4. Viele (de Wette, Meyer, Fritzsche) ziehen die Worte zu διὰ τὴν πάρεσιν; dem Sinne nach zwar gleich, aber der Ausdruck wird tautologisch: πάρεσις ἐν τῇ ἀνοχῇ. Πρὸς u. s. w. gehört wesentlich zu ἀνοχή: welche darum Statt hatte, weil Gott diesen Erweis im Sinne hatte. Lachmann setzt den Artikel τήν vor ἔνδειξιν. Aber unter ἐνδ. δικαιοσ. ist dasselbe Faktum zu verstehen, wie V. 25: „In der Verurtheilung des Sühnopfers jetzt offenbart Gott seine Gerechtigkeit.“ Εἰς τὸ εἶναι u. s. w. zu dem zuletzt Vorausgehenden ἐν τῷ νῦν καιρῷ. Es soll Sinn und Erfolg dieses gegenwärtigen Versöhnungswerkes darstellen: „vollkommene Gerechtigkeit Gottes darzulegen, indem Gott sowohl gerecht sei, als er gerecht mache.“ Εἶναι so viel als ἐνδείκνυσθαι. Δίκαιον, die Sündenstrafe der Vorzeit im Opfertode Jesu vollziehend, καὶ (*eumdemque*) δικαιοῦντα; dies nicht wie V. 24 und sonst gewöhnlich: gerecht sprechend, sondern es lenkt zugleich zum Folgenden über: Gerechtigkeit verleihend. Ὁ ἐκ πίστεως: der dem Glauben angehört, der Gläubige. Die Formel hier allein, doch s. zu 2, 8; also wie ὁ ἐκ νόμου 4, 14. Gal. 3, 7; ὁ ἐκ περιτομῆς 4, 12. (9, 30). Ἰησοῦ wie V. 22, doch wird das Wort hier von der neuesten Kritik weggelassen (Griesbach, Fritzsche).

V. 27—30. Der Glaube und seine Gottgefälligkeit im zweiten Sinne, unter dem Evangelium, die fromme Gesinnung, im Gegensatze zu einzelnen, nur gesetzlichen Handlungen. Denn es ist hier nicht mehr blos von dem Glauben und der Rechtschaffenheit der Hinzukommenden die Rede, diesen stehen ja die Gesetzeswerke nicht entgegen, wie hier. Denn die Juden glaubten durch diese weder Sündenvergebung noch das messianische Heil zu verdienen. Dazu das λογιζόμεθα V. 28 und die Verbindung dieser Stelle mit dem 4. Kap. — Also übergehend auf etwas Anderes: Wenn nur Glaube gilt, ποῦ — καύχησις; Jene Partt. auch 1 Kor. 1, 20. 15, 55. Das οὖν weist auf das Letzte in V. 26 zurück: δικαιοῦντα τὸν ἐκ πίστεως. Die Frage geht zunächst auf die Juden, wie καύχησις zeigt, aber der Gedanke ist allgemein, dem Folgenden nach: In der neuen Zeit gilt nur Glaubensgesinnung. Ἡ καύχ. Vulg.: *gloriatio tua*, de Wette: Grund des Rühmens = καύχημα; Gegenstand des Ruhmes erklären Flatt und Reiche, indem sie es ebenfalls für gleichbedeutend mit καύχημα halten. Es steht im Gegensatze zu dem Ruhme vor Gott und Christo, 4, 2 (καύχημα Gegenstand des Ruhmes), Eph. 2, 9. Phil. 3, 3, da das Wort ja, wie gesagt, auch im guten Sinne gefunden wird (1 Kor. 9, 15). Vgl. ἐν νόμῳ καυχᾶσθαι 2, 23. Demnach ist es der Werkstolz (so auch Rückert), bei welchem die ἔργα zu Bewusstsein und Selbstgefühl gekommen, ὑψηλὸν φρονεῖσθαι 13, 16, das gerade Gegentheil von πίστις, der zugleich freien und selbstständigen Gesinnung. Ἐξεκλ. nicht gerade: er ist herausgethan worden, sondern nur: findet nicht Statt, *nulla est*, wenn nur von Gottgefälligkeit der Gläubigen die Rede sein soll. Διὰ — νόμου; nämlich ἐξεκλ. zu verstehen. Weder ist mit Erasmus und Rückert ein anderer Gedanke hinzugedacht worden, wie δικαιοσύνη ἀποκαλύπτεται: die Gerechtigkeit wird offenbar; auch den Heiden

wird Heil und Gerechtigkeit mitgetheilt, noch *τοῦτο ἐγένετο*. Der Sinn des Apostels ist: Was den Selbstruhm verdrängt, ist der Geist der neuen Anstalt. Es steht nicht entgegen V. 20 (de Wette), wo auch durch das Gesetz der Selbstruhm ausgeschlossen erscheint. Denn unter dem Gesetze, meint er, nahm man diess nicht wahr. Auch ist nicht mit Rypke *ἐστὶ καύχησις* hinzuzudenken [*per qualem legem oritur gloriatio?*], weil anderwärts (a. a. O.) doch von einem wahren Selbstruhme, dem in der neuen Heilsanstalt, die Rede sei. *Νόμος* hier in weiterer Bedeutung Anstalt, nicht Lehre (Beza, wogegen Rückert). Theodoret erklärt es mit *διαθήκη*. Paulus hat das Wort sich anbequemend gebraucht, wie 7, 25 *νόμος θεοῦ*, 8, 2 *νόμος ἁμαρτίας καὶ θανάτου*, 9, 31 *νόμος δικαιοσύνης* (Jak. 1, 25. 2, 8. 12 *νόμος ἐλευθερίας*, 1 Kor. 9, 21 *ἔννομος Χριστῷ*, Gal. 2, 19). Also *νόμος ἔργ.* — *πίστ.*: Anstalt, in welcher gefordert wird oder gilt u. s. w. Gesammtsinn: „Was soll nun also herrschen? Der Glaube allein."

V. 28. *Λογίζεσθαι* (oben 2, 3) 8, 18. 2 Kor. 10, 7, bedeutet bei Paulus nicht schliessen — Theophylactus [*συμπεραίνει τὸν λόγον καί φησιν, ὅτι ἐκ τῶν εἰρημένων πάντων συλλογιζόμεθα, πίστει δικαιοῦσθαι πάντα ἄνθρωπον*] und Beza — sondern meinen, überzeugt sein. Nach *λογίζ.* ist rec. *οὖν*, seit Griesbach *γάρ*. Es kann der Satz sowohl Folgerung, als auch Beweis sein. *Δικαιοῦσθαι* (vorangestellt und absichtlich dieser Begriff aus dem Vorigen wiederholt) hier: gottgefällig werden, *πίστει*: in seiner Gesinnung. Sonst las man *πίστει δικαιοῦσθαι*. *Πίστει* aber statt *διὰ* oder *ἐκ πίστεως* (V. 22. 25. 30) hier allein: daher haben mehre Hauptzeugen *δικ. ἄνθρωπον διὰ πίστεως*. *Χωρ.* — *νόμου* braucht nicht zu bedeuten: ohne Berücksichtigung derselben, sondern: ohne dass er sie thäte, natürlich in dem Sinne thäte, in ihnen die ganze, volle Tugend zu üben, welche allein aus in-

nerlicher, reiner Gesinnung herstammt. Gal. 2, 16 steht derselbe Satz. Die Uebersetzung Luther's: „allein durch den Glauben," hat im 16. Jahrhundert grosse Aufregung hervorgebracht, und wurde von den Katholiken als Verfälschung angesehen, doch schon von Erasmus [*de rat. concion.* 3] vertheidigt. Ausführlich handelt darüber die *Form. Concord.* 585. 7. Die Katholiken verlangten nämlich für χωρίς die Bedeutung *praeter*, die wohl zum Worte passte. Aber wie die erwähnte Stelle im Galaterbriefe und der gesammte Lehrbegriff des Paulus erweist, ist Luther's Uebersetzung ganz richtig. Nur wurde der Sinn der ἔργα von den Reformatoren falsch auf sittliche Handlungen gedeutet, da er doch nur auf gesetzliche geht. Und so ist es durchaus wahr.

V. 29 und 30 wird dasselbe, was eben geschildert, ausgesprochen, aber noch durch einen allgemeinen Grundsatz erwiesen: Es müsse eine allgemeine Anstalt geben, da Gott das Heil aller Welt will; Gesetz aber und jüdisches Gesetz gehöre ja den Heiden nicht mit an. Gott habe in geistige Gemeinschaft mit Juden und Heiden kommen müssen; aber das Gesetz sei nur für die Juden bestimmt gewesen. Vgl. Gal. 3, 26. Die jüdische Volksvorstellung war allerdings ganz das Gegenstück zu dem, was Paulus ausspricht; aber er drückt sich mit grösster Bestimmtheit aus. Tholuck vergleicht Amos 9, 7, um die Differenz der prophetischen Ansicht mit der Volksvorstellung zu erweisen. Π fasst denselben Gedanken nur von einer neuen Seite auf, 2, 4: „Ist Gott nur Gott (θεός als Prädikat supplirt) der Juden, nicht auch der Heiden? Ja auch der Heiden." Oder die Genitt. wie von Fritzsche (was auf Eins hinauskommt) ohne jenes Supplement genommen: ihnen zugehörig, *ad eos attinet* (Luk. 20, 28.). Der Gott Jemandes ist hier nicht sowohl der für ihn Sorgende, als (subj.): dem er angehören soll. Wenn

δέ zwischen οὐχὶ καί gestrichen wird (de Wette), so giebt der Satz keine zweite Frage.

V. 30. *Ἐπείπερ quandoquidem;* Lachmann liest εἴπερ *siquidem, dummodo.* Nach Fritzsche setzt Paulus dieses εἴπερ auch bei gewissen Sätzen, auf welche er sich beruft, in rednerischer Freiheit 2 Thess. 1, 6, auch 1 Petr. 2, 3. Nur das εἷς ὁ θεός gehört zu dieser Partikel und giebt jenen ausgemachten Satz, dagegen ὃς δικ. u. s. w. die Folgerung aus V. 29 f. Da Ein Gott ist, müssen Juden und Heiden ihm angehören können. Dasselbe auch 10, 12. Schon in der Grundstelle 5 Mos. 6, 4 f., dann Zach. 14, 9. Mal. 2, 10 und so Eph. 4, 6. 1 Tim. 2, 5 wird die Idee der Einheit Gottes praktisch angewendet: „das Menschenleben soll nur Eine geistige Richtung haben; alle Menschen haben nur Eine Bestimmung.“ Allen schafft der Eine Gottgefälligkeit. Δικαιώσει ist nicht (auch Fritzsche) vom zukünftigen Gerichte zu verstehen, sondern: welcher gottgefällig machen muss, nothwendig macht, die Juden aus Glauben, die Heiden durch Glauben. Περιτ. und ἀκρ. ist 2, 26 erklärt. Die Partikeln ἐκ und διά sind im Sinne nicht verschieden. Ἐκ πίστ. soll wohl nur dem ἐξ ἔργων V. 20 entgegenstehen, daher es den Juden angemessen beigesetzt wird. Doch Gal. 3, 3 steht ἐκ πίστ. δικαιοῦσθαι auch von den Heiden, Eph. 2, 8 διὰ u. s. w. von Beiden. Also: „die fromme Gesinnung (πίστις) ist geschichtlich als das geistige Princip der neuen Zeit hervorgetreten (27 f.); und (29 f.) da Alle Gott auf gleiche Weise angehören sollen, ist für Alle Ein Princip aufgestellt worden.“

Aber es war nöthig — und gewissermassen schon V. 21 angekündigt — zu erweisen, dass diese göttliche Veranstaltung nicht gegen Sinn und Inhalt der heiligen Schrift und Geschichte sei. Und so legt V. 31 und Kap. 4 das dar: Jene selbst hätte auf eine solche Anstalt, als auf eine geistige

und höhere, hingedeutet; vornehmlich, indem sie Abraham's Glauben d. i. fromme Gesinnung als die allein gottgefällige bezeichnet habe. Aber dieses längst vor dem Gesetze, und dieses müsse also eine göttliche Zwischenanstalt gewesen sein. *Νόμος* wieder im Doppelsinne, wie V. 19: Mosaisches Gesetz und heilige Schriften. „Machen wir etwa das Gesetz bedeutungslos durch den Glauben, indem wir diesen unbedingt predigen? Mit nichten, sondern wir bestätigen es vielmehr.“ *Ἱστῶμεν* (das Verbum ganz hebraisirend, הָקִים 5 Mos. 8, 18. 1 Sam. 1, 23. 15, 11 u. 13) ist rec., von *ἱστάω*. Viele, auch Lachmann [und Hahn], lasen *ἱστάνομεν*. Paulus und Andere fassen jene Form als Conj. Unten 10, 3 steht *ἀναιρεῖν* entgegen, auch Hebr. 10, 9; wie hier *καταργεῖν* 4, 14. Gal. 3, 17, also: befestigen, sprechen seinem Sinne gemäss. — Unbegreiflich ist es, wie hier selbst de Wette einen Widerspruch fand mit den Stellen von Abschaffung des Gesetzes 7, 4. 10, 4 f. 2 Kor. 3, 7. Gal. 2, 19. Kol. 2, 14. Denn theils meint ja Paulus Schrift und Gesetz des alten Testamentes, theils giebt er es eben als Absicht des Gesetzes an, nur auf eine Zeitlang zu gelten. Einige (Beza, Calvin, Rückert, Olshausen) wollten V. 31 von Kap. 4 trennen, vorzüglich weil Kap. 4 V. 1 mit *οὖν* und nicht mit *γάρ* sich einführt: „Durch den Glauben schaffen wir Gesetzeserfüllung.“ Aber dieses ist nicht einmal paulinischer Gedanke; der Glaube schafft Gottseligkeit, aber nicht Gesetzeserfüllung. Die griechischen Väter: durch den Glauben werde dem Gesetze Etwas beigegeben, nämlich die Kraft selig zu machen. Wollte man V. 31 von Kap. 4 trennen, so würde der Sinn jenes letzten Verses auch der sein können: Darum legen wir dem Gesetze einen Werth bei. Vgl. 5, 20. Gal. 3, 19.

Allein der Apostel führt vielmehr den Sinn von V. 31 nun Kap. 4 aus (Origenes, Erasmus, Fritzsche,

eyer, de Wette), zunächst und am Meisten an Abra-
m's Beispiele. Der Glaube dieses Patriarchen war immer
Gegenstand der Aufmerksamkeit im sinnigen Judenthum,
d gewöhnlich fasste man ihn, wie Paulus, im weiteren Sinne
f, nicht blos als ein Fürwahrhalten der göttlichen Verheis-
gen; und dieses nicht gegen die Idee der patriarchischen
schichte in der Genesis, welche eben auch das gesammte
rhältniss jenes Mannes zu Gott als das der innigsten Fröm-
igkeit darstellen will. So auch Philo in seinem Buche
Abraham [394. 493]. Neben Abraham gebraucht Paulus
ch vornehmlich für seine Glaubensidee die heilige Poesie
r Hebräer, die Psalmen, deren Geist allerdings den unmit-
barsten Ausdruck für sie angiebt. Bei Abraham sind die
ulinischen Grundgedanken sehr bedeutend: das Verhältniss
s Patriarchen zu Gott sei ein innigeres, freieres, edleres
wesen, als das durch das mosaische Gesetz gegebene, und
es werde durch das Evangelium hergestellt, indem das Ge-
z nur ein Zwischenzustand, eine Zwischenanstalt gewe-
n sei.

Kap. 4. V. 1. Die Frage leitet eine neue Untersu-
ung ein. Aber nicht nach *ἐροῦμεν* schon ist das Zeichen
r Frage zu stellen (Grotius, Wetstein), wobei zum
lgenden *δικαιοσύνην* zu suppliren wäre. Vielmehr ist *τί*,
ie von Alters her gewöhnlich, mit *εὑρηκέναι* zu verbinden:
Was sollen wir nun annehmen, dass Abraham erreicht
be?" *Εὑρίσκειν* erlangen, bei Gott insbesondere: *ἔλεος*
Tim. 1, 18, *χάριν* AG. 7, 46, *λύτρωσιν* Hebr. 9, 12: thuend
reichen, schaffen. *Ὁ πατὴρ ἡμῶν* heisst Abraham auch
. 12. Jak. 2, 21. Luk. 16, 24. 30, Isaak 9, 10; hier
ll dieser Ehrenname auf die urbildliche oder stellvertretende
aktorität Abraham's hindeuten. *Κατὰ σάρκα* ist in subjektiver
edeutung zu nehmen: mit dem, was er äusserlich hatte, also
it *εὑρηκέναι* verbunden. Deutlich wechselt damit *ἐξ ἔργων*

V. 2. Die Bedeutung im Leben ist zu weit, die von schwach, an welche Fritzsche denkt [*ad modum carnis* i. e. h. l. *hominis mortalis et imbecilli*], oder ohne Gott (Reformatoren, Calvin: *naturaliter*, Tholuck) zu stark. Es bedeutet σάρξ vielmehr das Aeusserliche des Lebens, und zwar insofern es Etwas bedeuten, gelten will; es ist daher das angemessene Wort für den Begriff: Gott dienen im Aeusseren, sei es durch Gesetzerfüllung oder durch Bräuche, wie die Beschneidung war. Aber an alles Dieses dachte der Apostel, wie die Ausführung zeigt — de Wette's Deutung ist dunkel —; zu beschränkt lassen Koppe u. And. ihn blos an die Beschneidung denken, indem man σάρξ Leib erklärt. So ἐν σαρκί Gal. 6, 12 f. Phil. 3, 3. Unsere Formel findet sich auch 2 Kor. 5, 16. Die griechische Kirche verband oder las gewöhnlich: εὑρηκέναι Ἀβρ. τὸν πατέρα ἡμῶν κατὰ σάρκα (unser leiblicher Vater, vgl. 9, 5). Auch Lachmann führte so in den Text ein, nur προπάτορα statt πατ. Wahrscheinlich entstand diese Lesart daher, dass man das Gesetz nicht σάρξ genannt haben wollte. Aber die Vaterschaft im Fleische hätte hier nicht gepasst; vielmehr sind nach V. 9 und 11 alle Gläubigen Kinder Abraham's. Und — was Fritzsche richtig bemerkt — der Gedanke ist nicht angemessen, dass Abraham überhaupt Nichts erreicht habe. Es musste vielmehr neben dem εὑρηκέναι eine genauere Bestimmung stehen. Aber die Frage τί ἐροῦμεν trägt die Antwort des Apostels schon in sich. Diese wird daher nicht ausdrücklich hinzugefügt, sondern das Folgende führt den Beweis für diese Meinung ein.

Erst handelt V. 2—8 davon, dass Abraham nicht durch Werke vor Gott gegolten habe, V. 9—12 nicht durch Beschneidung, dann folgt das Positive V. 13 ff.: durch den Glauben allein habe er Gott gefallen. Gesetz und Beschneidung (σάρξ) stehen auch hier wie 2, 17 ff. neben ein-

nder, wie jüdische Gesinnung und Judenthum. Die Beweise werden V. 2 und 3 durch γάρ eingeführt. Es bezieht sich beide Male auf die hinzugedachte Verneinung von V. 1. Der erste Beweis V. 2 ist aus dem ἐδικαιώθη genommen: Gottgefälligkeit aus Werken sei ja unmöglich; bei diesen Werken nach einem Gesetze komme es nie zur Tadellosigkeit, nämlich weil das Gewirkte immer nur eine äussere Rechtschaffenheit ist. Ob Abraham ein ausdrückliches Gesetz empfangen gehabt habe, darüber sagt Paulus nichts. Wahrscheinlich nahm er dieses nicht an, wenn auch solche Gebote sich Gen. 18, 19. 26, 5 finden. „Wäre Abraham durch Werke gottgefällig geworden, so würde er ein Rühmen haben, aber nicht bei Gott.“ Ἐδικαιώθη bezeichnet hier nicht die wahre, volle Gottgefälligkeit — dann widerspräche der Vordersatz dem Nachsatze — sondern die des Gesetzes: „hätte Abraham nur diese gehabt, oder hätte er sich mit dieser genügen lassen.“ Ἔχει für εἶχεν ἄν; aber das Präsens ist gewählt, weil Paulus an Schrift und Geschichte denkt, in welcher Abraham gepriesen werde. Er hätte gehabt „Ruhm, aber nicht bei Gott,“ vgl. 2, 29. Also nicht wahren Ruhm (πρὸς θεόν, wie ἐν θεῷ καυχᾶσθαι 5, 11); wenn ihn gleich Menschen, die Juden nämlich, gepriesen haben würden. Calvin, Reiche, Fritzsche meinen, auch in ἔχ. καύχ. liege ἐν θεῷ mit inne: er hätte wohl Ruhm bei Gott haben müssen, aber er hat ihn nicht gehabt. Aber dagegen ist die ganze paulinische Lehre, dass Werke ein καύχ. πρὸς θεόν hätten. Hart und unpassend sind andere Deutungen dieses Verses. So nimmt Meyer den ersten Satz als Frage; aber das zweite Glied der Rede fordert ganz offenbar einen Vordersatz. Wetstein interpungirt: ἔχει καύχημα; ἀλλ' οὐ· πρὸς τὸν θεόν: hat er einen Ruhm? Nein, nur den bei Gott. Aehnlich Semler, Koppe und Stolz, nur dass sie πρὸς τὸν θεόν als Betheurungsformel fassen, was es bei Paulus nie ist; — es

müsste dann auch πρὸς τοῦ θεοῦ heissen. Nach der gewöhnlichen Interpunction ist Alles klar.

V. 3—5 Beweis, dass Abraham nicht durch Werke Gott gefallen habe, daraus, dass es von ihm ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην heisse: „Abraham empfing Nichts nach Verdienst; nur nach freier Gunst wurde er gottgefällig, indem ihm nur als gut angerechnet wurde, was er war und that". Zu dem καὶ ἐλογίσθη ist hinzuzudenken als Subjekt τὸ πιστεῦσαι, Gen. 15, 6. (LXX) Gal. 3, 6. Origenes nur fasste das Verbum mit aktiver Bedeutung und dachte als Subjekt Gott; die Alexandriner aber haben es als Passivum gebraucht. Diese Formel λογίζεσθαι εἰς δικαιοσύν. (4 Mos. 25, 12. Ps. 106, 31) ist in dieser Stelle zweideutig, ob sie heissen soll: angerechnet werden für das, was es nicht ist, gut, vollkommen (so Paulus, indem er das εἰς festhält), oder zugerechnet werden nach Verdienst. So steht die Formel von Abraham's Glauben 1 Makk. 2, 52. Jak. 2, 23. Εἰς δικαιοσ. zum guten, gottgefälligen Zustande.

V. 4 u. 5. Bei Werken hätte dieses nicht Statt finden können; denn für diese gehört Lohn nach Verdienst, kein Anrechnen. Ὁ ἐργαζόμενος hier nicht: der im Einzelnen handelt, Werke thut, sondern ὁ ἔργα ἔχων; Luther: der mit Werken umgeht. Die Formel ist gangbar, so Ps. 15, 2 ἐργάζεσθαι δικαιοσύνην. „Dem Werkeleistenden wird kein Lohn aus Gnaden zugerechnet, sondern als Schuld gegeben." Μισθός ist bei Paulus das Gegentheil von χάρις. Also ist die Rede etwas zusammengezogen für: Οὐδὲν λογίζεται κατὰ χάριν, ἀλλὰ μισθὸς δίδοται κατὰ ὀφείλημα. Ueber χάρις oben 3, 24: unverdiente Huld. Ὀφείλημα Schuld des Auszahlenden.

V. 5. „Aber dem, welcher keine Werke hat, wird, wenn er auf den vertraut, welcher den Untugendhaften gerecht spricht, der Glaube als Gutes angerechnet." Ὁ μὴ ἐργαζό-

μενος: der nicht unbedingt oder allein oder mit Vertrauen darauf Werke thut. Entweder ist ἀσεβής in der Bedeutung zu beschränken: der nicht gesetzlich Vollkommene, oder der sich nicht fromm hält (de Wette), oder bei dem Satze hinzuzuverstehen: *vel, adeo,* „der sogar Unfromme." Denn dem ἐργαζόμενος steht nicht gerade ἀσεβής entgegen. Viele (Grotius, Koppe, Reiche) haben ἀσεβ. auf Abraham beschränkt und an seinen früheren Zustand gedacht: vormals Götzendiener Jos. 24, 2, eine Stelle, die zwar blos von seinem Vater Tharah handelt, aber durch die jüdische Tradition bei Philo und Josephus so erweitert wird, dass auch Abraham heidnische Götzen verehrt haben soll. Allein der Satz ist offenbar allgemein. Die lateinische Kirche (Pelagius, Ambrosiaster, Vulg.) setzt am Schlusse von V. 5 noch bei: *secundum propositum gratiae divinae;* ganz überflüssig, wahrscheinlich aus 2 Tim. 1, 9. Also: die gute Gesinnung giebt den Massstab, nach welchem Gott das sittliche Menschenwesen würdigt.

V. 6—8 beiläufig neben Abraham's Beispiel eingeschaltet: Auch die Frömmigkeit in der Schrift sonst (hier: in den Psalmen) achtet für entschieden glückselig nur den, welchen Gott mit Huld und Gnade behandelt, daher sich der Mensch im Gefühl seiner Schwäche fromm zu Gott hält. Allerdings ist die citirte Stelle Ps. 31 (oder 32 in anderen Ausg. der LXX), 1 u. 2 ein Ausdruck frommer, tiefster Bescheidenheit, und (Tholuck) hier wird Sündenvergebung offenbar nicht sowohl als Aufhebung der Strafe, denn als Wiederherstellung des reinen Verhältnisses zu Gott dargestellt. David wird ohne besondere Bedeutung — wie als Gegenstück zu Abraham — (nur nach altjüdischer Annahme oder auch Sprache, da er für alle Psalmen als Verfasser gilt) als Dichter des Psalms genannt. Λέγειν: aussprechen. Τὸν μακαρ. (Gal. 4, 15): Seligpreisung (nie so viel als *felicitas*). Aber der Sinn

ist nicht blos der, dass der Dichter dieses Ein Mal gethan sondern dass er dieses für die einzige Seligkeit geach tet habe: „Wie er den selig preist.“ *λογίζ.* — *ἔργα* (3, 28) „welchen Gott für gut nimmt, wenn er gleich kein Werke hat.“ Es ist dem Sinne nach ganz so viel als in Citat *λογίζεσθαι ἁμαρτίαν.* In der Formel des Originals be deutet *λογίζεσθαι* gebührend zurechnen, hier: unverdient

V. 7 u. 8: „Beglückt sind, deren Sünden erlassen wer den und nicht beachtet; beglückt ist der Mann, welchem Gott die Sünde nicht anrechnet.“ Die Sätze V. 7 sind im stei genden hebräischen Parallelismus geschrieben; *ἁμαρτίαι* mehr als *ἀνομίαι*, *ἐπικαλύπτεσθαι* (Jak. 5, 20. 1 Petr. 4, 8) mehr als *ἀφίεσθαι.* V. 8 sagt dasselbe, nur ist Gott als Sünden vergeber genannt, der fortwährend die Sünden des Le bens erlässt.

V. 9—12. Auch die Beschneidung habe dem Abra ham nicht die Gottgefälligkeit verschafft und verleihe sie nie mals. *Ὁ μακ. οὗτος*: solche Seligpreisung. Zur Frage ist hin zuzuverstehen *λέγεται*, wie Hebr. 7, 13. *ἐφ' ὃν λέγεται.* An dere *ἐστί* oder *γέγονε* (Reiche, Klee, Rückert, The luck, de Wette). *Ἀκροβ.* und *περιτομή* hier wie oben 2, 26: Zustand. „Muss man etwa, um eine solche Seligpre sung gelten zu lassen, Beschneidung noch hinzudenken?“ Im ersten Satze ist, wie aus dem *καί* im zweiten erhellt, ei *μόνον* hinzuzuverstehen. Die Antwort wird im übrigen Theil von V. 9 und 10 ff. so gegeben, dass wieder Abraham's Ge schichte zum Grunde gelegt wird. Aus Abraham soll näm lich die Gottgefälligkeit überhaupt erkannt werden. Er sei heisst es, für gottgefällig erkannt worden, als er die Be schneidung noch nicht empfangen gehabt; vielmehr sei die Beschneidung bei ihm das Zeichen von vorhandener Gott gefälligkeit gewesen. Dieses wird ganz vom historische Standpunkte ausgeführt, und allerdings liegt in der Geschich

Abraham's in der Genesis, dass in ihm das allgemein Menschliche gottgefällig gewesen sei. *Λέγομεν* nicht allgemein, sondern: wir sagen hier, haben gesagt, es ist davon die Rede, „dass dem Abraham der Glaube für gottgefällig angerechnet worden sei." *Τῷ Ἀβραάμ* hat den Ton; denn aus dessen Geschichte soll ja die Antwort gegeben werden.

V. 10. *Πῶς* s. v. a. *τινί*, oder *ἐν τινί*, in welchem Zustande? „Da er beschnitten war, oder da er es noch nicht war? Dieses." Die Ausführung des Paulus gründet sich auf Gen. 15, wo von Abraham's Rechtfertigung, und 17, 8 ff., wo von seiner Beschneidung gehandelt wird.

V. 11. *Σημεῖον — περιτομῆς*: die Beschneidung als ein Zeichen, AG. 4, 22 *σημεῖον τῆς ἰάσεως*. Fast ganz gleich in Bezug auf Zeugnisse und Sinn ist die Lesart *σημεῖον — περιτομήν*, nicht aufgenommen, nur empfohlen von Bengel, Griesbach, Rückert. Dann ist *σημεῖον* Prädikat, wie *σφραγῖδα*: Er empfing die Beschneidung als ein Zeichen. Zu *σημεῖον* ist nicht das Folgende, was bei *σφραγῖδα* steht, hinzuzudenken, sondern es ist aus Gen. 17, 11 genommen, wo *διαθήκης* dabei steht, dieses also auch hier hinzuzuverstehen: „Zeichen, Symbol des Bündnisses mit Gott;" nämlich als Unterscheidungszeichen zwischen Juden und Heiden. Jener Stelle in der Genesis wegen ist daher nicht mit Fritzsche *σημεῖον* Auszeichnendes, Distinguirendes zu nehmen. Der Ausdruck *σφραγῖδα* ist als Prädikat zu fassen: als eine Versicherung. Vielleicht war dieser Name damals schon so im Gebrauche für die Beschneidung, wie späterhin חותמה [Targum. *Cant.* 3, 8]. Statt dessen, was die Beschneidung a. a. O. heisst, Zeichen des Bundes, erklärt er sie nun dem Inhalte dieser seiner Darstellung gemäss für *σφρ. τῆς δικαιοσύνης*: „Versicherung dafür, dass er gottgefällig geworden durch seinen Glauben als noch Unbeschnittener." *Τῆς ἐν — ἀφ.* gehört, wie das sogleich Folgende zeigt, und auch schon der

Wortstellung nach, zu *πίστεως*: Glaube, den er damals gehabt. *Δικ. πίστεως* s. v. a. sonst *ἐκ πίστεως*. Aehnlich Joh. 8, 37 ff.: die Gesinnung mache den Abraham zum Vater der wahren Abrahamiten. *Εἰς τὸ εἶναι* bis zu Ende von V. 12 nicht zu *σημεῖον* zu nehmen (Meyer), sondern anwendender Beisatz: „Daraus erhelle, dass nicht die Beschneidung, sondern lediglich der Glaube bei Heiden wie bei Juden beglücke." Abraham ist Vater, Vorbild für Beide; dem *πατὴρ ἡμῶν* entgegen (Gal. 3, 7. 9. 29). Der Apostel nimmt offenbar Rücksicht auf die Verheissungen für Abraham, dass er Vater aller Völker sein werde. *Εἰς — αὐτόν* u. s. w. ist der eine Satz, ihm entspricht V. 12: *καὶ πατέρα περιτομῆς*: „sodass er also zugleich Vater ist (geistiger Vater, Urbild) Aller, welche Glauben haben (*πιστεύειν* so viel als *πίστιν ἔχειν*, Glaube als herrschende Gesinnung, *δι' ἀκροβ.* vgl. 2, 27) im unbeschnittenen Zustande. *Εἰς — δικαιοσύνην*, nicht in Parenthese zu nehmen — Griesbach, [Koppe, Meyer, Hahn] Knapp, de Wette, wogegen sich Fritzsche erklärt hat —; denn es vervollständigt den Begriff des *δικαιοσύνης τῆς πίστεως*. Der vorige Satz handelte von der *πίστις*, dieser von der *δικαιοσύνη*. *Καί* vor *αὐτοῖς* fehlt oft — [Mill, Griesbach,] Lachmann, Reiche, dagegen Meyer für die Partikel —; es ist auch dem Sinne nicht angemessen, da in diesem Verse ja nur von Heiden die Rede sein sollte. *Λογίζεσθ. δικαιοσ.* steht hier allein, sodass *δικ.* Subjekt ist. [So Fritzsche und neuerlichst Nielsen *der Brief Pauli an die Römer entwickelt.* Deutsche Bearbeitung von Michelsen 1843. 76. Anm. Diejenigen, welche *τὸ πιστευθῆναι* aus dem vorhergehenden *τῶν πιστευόντων* ergänzten, mussten nothwendig eine Parenthese bilden.] Sonst steht die Formel vom Glauben, der *εἰς δικ.* angerechnet wird. Hier also wird die Gottgefälligkeit angerechnet.

V. 12 entsprechend V. 11 dem *πατέρα — ἀκροβυστίας*:

Und auch Vater der Beschnittenen, denen nämlich, welche das sind, was Abraham damals war, als er gottgefällig wurde, d. h. gläubig. Die Construction geht von περιτομῆς in den Dativ über, da ein sittliches, kein physisches Verhältniss dargestellt werden soll: „Für die, welche nicht nur die Beschneidung hätten, sondern auch in den Fusstapfen des Glaubens wandelten, welchen unser Vater Abraham noch als Unbeschnittener hatte.“ *Τοῖς — μόνον* sc. *οὖσι*. Wenn *στοιχοῦσι* dazugehörte (Vulg., Beza, Calvin), könnte vor diesem der Artikel *τοῖς* nicht stehen; daher de Wette, Tholuck u. A. denselben unpassend finden. Auch würde *ἐκ περ. στοιχεῖν* kaum gesagt werden können. *Οἱ ἐκ περιτομ.* wie 3, 26 *ὁ ἐκ πίστεως*, und unten V. 14 *οἱ ἐκ νόμου*. *Στοιχ. τοῖς ἴχνεσι* vgl Gal. 5, 25. 6, 16. Phil. 3, 16. *Ἴχνη* Vorbild 2 Kor. 12, 18. 1 Petr. 2, 18. *Πίστις — ἀκροβ.* Glaube, den er als Unbeschnittener hatte. Statt *τοῖς οὐκ ἐκ* lesen Andere *οὐ τοῖς ἐκ*, wofür sich Theophylactus ausdrücklich erklärt: *οὕτω δεῖ ἀναγινώσκειν*, so auch Syr., Vulg., Slav., Ambrosiast., Flatt in getreuer Anhänglichkeit an Luther. Dann müsste *οὐ τοῖς* so viel bedeuten als *τοῖς οὐκ* (Grotius, Koppe, vgl. 1 Thess. 1, 8. 2 Tim. 2, 6). Ausserdem würde der Sinn der Stelle verändert, und die Rede ginge auf die Heiden zurück, dass auch sie Abraham's Kinder und zwar nach einem höheren Begriffe der Beschneidung (2, 28) wären. Aber die Worte *τοῖς οὐκ* u. s. w. sollen vielmehr das *περιτομῆς* genauer bestimmen: welche nicht nur dieses, Beschnittene, sind, sondern Gläubige, wie Abraham in seinem früheren Zustande.

V. 13 ff. Das Positive zu dem, was vom Anfange des Kapitels negativ ausgeführt worden war: nicht durch Werke, nicht durch Beschneidung gefiel Abraham Gott, nun: vielmehr nur durch den Glauben. Diess wird von dem Apostel aus dem alttestamentlichen Schriftworte *ἐπίστευσεν*

vorausgesetzt, und dieser Glaube nun charakterisirt: V. 13 er richte sich auf Gottes freie Bestimmung; dieses liegt im Begriffe der Verheissung, welche Abraham erhalten habe, und welche nur eine Sache der freien Güte und Bestimmung sei, daher nicht mit Gesetz und Lohn bestehe Gal. 3, 8. 9. 16. 18. 29. Dann wird V. 17 ff. dieser Glaube des Abraham in seiner Gesinnung so charakterisirt, dass die Gleichheit des von ihm und von uns geforderten auch in der besonderen Erscheinung, in der speciellen Anwendung einleuchten soll. Demnach handelt also V. 13—16 von der Form, V. 17 ff. von der Materie des wahren Glaubens. In dieser Ausführung mag Manches künstlich scheinen. Von dieser Form abgesehen, sind es doch bleibende und wahre Gedanken, an sich und in Bezug auf die Erzählungen der Genesis: „Der fromme Sinn allein ward in der Urzeit gutgeheissen und frei belohnt von Gott; nicht Gesetzeswerke, welche einen Anspruch an Lohn haben wollen und denselben auch gefunden hätten." Ἡ ἐπαγγ. ist also der Hauptbegriff. „Verheissung konnte dem Abraham nicht zu Theil werden in Verbindung mit Gesetzeswerken, sondern nur bei einem freien Beschlusse Gottes, welcher im Glauben aufgenommen werden musste." Διὰ νόμου — διὰ δικαιοσ. πίστ.: διά unter, während bestand, wie V. 11. Fritzsche, de Wette, [Nielsen] u. A. erklären: durch, mittels; aber Ursache der Verheissung hätte ja das Gesetz nie heissen können. Also: die Verheissung konnte sich nicht anknüpfen an ein Gesetz — nur an Gottgefälligkeit durch den Glauben. Zum Ganzen ist ἐγένετο zu suppliren. Ἢ — αὐτοῦ: die Verheissung ging ja zugleich dieses Geschlecht mit an; σπέρμα bedeutet daher hier wie im Originale nicht Christus (Gal. 3, 16), oder sonst etwas Specielles, sondern seine Nachkommenschaft überhaupt. Διὰ πίστ. die Formel V. 11. Dieselbe Verheissung findet da Statt, wo nicht Werke gefordert werden,

sondern die gute Gesinnung gottgefällig macht: also bei freier Bestimmung Gottes. In der Genesis wird zwar früher von den geschehenen Verheissungen als vom Glauben erzählt 12, 7. 13, 15. — 16, 18; aber der Glaube gilt dem Apostel als das Herrschende, die Grundgesinnung Abraham's, die durch sein ganzes Leben hindurch gegangen, also schon bei jener Verheissung dagewesen sei. Der Inhalt der Verheissung ist enthalten in: τὸ κληρόνομον — κόσμου. Der Artikel vor κόσμ. ist von der neueren Kritik getilgt. Τό einführend, wie Luk. 2², 4. Phil. 4, 10. 1 Thess. 4, 6. „Dass er, Abraham, die Welt besitzen sollte." Im αὐτόν ist zugleich das σπέρμα mitzudenken. Ganz so findet sich in der Geschichte Abraham's in der Genesis keine Verheissung an Abraham. Doch führen auch die späteren Juden dieselbe Verheissung in sehr verschiedenen Formen auf. Es werden nämlich zweierlei Stellen vermischt: Ich gebe dir dieses Land (Gen. 12, 7. 13, 15. 15, 18) und: in dir werden alle Geschlechter der Erde gesegnet werden (12, 3. 18, 18. 22, 18); bisweilen noch eine dritte Gen. 26, 4. Die Weltherrschaft Abraham's und seines Geschlechts versteht Paulus ohne Zweifel von der geistigen Herrschaft: seine Sache solle die allgemeine, die der Menschheit, sein; nicht also von messianischer, äusserer Weltherrschaft Matth. 5, 5. 2 Tim. 2, 12 (Meyer, Fritzsche, de Wette) —; was hätte auch Paulus unter dieser denken sollen? — gewiss aber auch nicht von der allgemeinen Seligkeit.

V. 14 und 15 stehen bei Knapp in Parenthese; aber es hängt Alles genau bis V. 16 zu Ende zusammen, V. 14 f.: Mit Gesetz verträgt sich keine Verheissung, V. 16: nur mit Glauben, welcher sich auf freie Gunst und Huld richtet. Jene beiden Verse sind demnach als allgemeine Sätze zu nehmen. Οἱ ἐκ νόμου wie οἱ ἐξ ἔργων νόμου Gal. 3, 10, oben V. 12 οἱ ἐκ περιτομῆς. Κληρονόμοι hier nicht blos überhaupt: des Glückes

theilhaftig 8, 17. Gal. 4, 7, sondern mit Beziehung auf d Verheissung V. 13: dieser Verheissung theilhaftig. *Κεκέν ται ἡ πίστις* ist hier der Nebengedanke; der Hauptsinn liegt i folgenden Satze. Also zu nehmen: „eben so, in gleich Weise wie kein Glaube mehr Statt finden würde, könnte au die Verheissung keinen Erfolg haben." *Κεν.* 1 Kor. 1, 1 9, 15. 2 Kor. 9, 3: bedeutungslos, erfolglos werden.

V. 15. Beweis für das Letzte: die Verheissung hät dann keinen Erfolg, denn das Gesetz schafft Strafe; wo ke Gesetz ist, ist keine Uebertretung. Im zweiten Satze i statt *γάρ* oft *δέ* gelesen worden. Beides kann gleich St haben, der Satz kann als Beweis oder als Gegensatz des vo hergehenden genommen werden. *Κατεργάζετ. ὀργήν* (*ὀρ* oben 1, 18. 2, 8): führt Strafgericht herbei. Luther schä auch hier: richtet nur Zorn an. *Οὗ — παράβασις*, nicht blo ohne Gesetz wird die Uebertretung nicht erkannt 2 Ko 3, 6. Gal. 3, 10; der vorige Satz führt auf etwas Reale Thatsächliches hin. Aber auch nicht nach 7, 7: es reizt z Sünde auf, schafft solche; denn nach Paulus thut dies das Gesetz nicht an sich, unbedingt, sondern erst dur die Herrschaft der Sünde im Gemüthe. Vielmehr: es meh sich durch das Gesetz die Verschuldung, weil dadurch ei Zurechnung für alles Einzelne im Leben entsteht (5, 13). *O ἔστι: non valet,* wird nicht angenommen. Aber der Satz i wie gesagt, allgemein, als Grundsatz zu nehmen, nicht auf ei gewisse Zeit, die vor dem Gesetze (5, 13. 20) zu beschränke

V. 16. Bei'm Glauben vielmehr besteht und wird e füllbar die Verheissung. *Διὰ τοῦτο* kann entweder a das Vorige bezogen, oder mit dem folgenden *ἵνα* verbund werden. Zum Sinne ist Beides gleich, das Zweite ist d Leichtere. *Ἐκ πίστεως*, nämlich hinzuzudenken aus V. 13 *ἡ ἐπαγγελία ἐγένετο.* So auch Tholuck. Zu allgemein Lu ther: *ἡ δικαιοσύνη ἐστί*, „darum muss die Gerechtigkeit dur

den Glauben kommen;“ Meyer: *κληρονόμοι εἰσί*; de Wette [und Nielsen]: *ἡ κληρονομία γίνεται. Ἐκ πίστεως*, s. v. a. V. 13 *δικαιοσύνη πίστεως*; doch liegt im *ἐκ* mehr noch die Bedeutung der Ursache, des Princips: darum geschehe die Verheissung im Zusammenhange mit dem Glauben, damit sie wäre (*κατὰ χάριν* wie V. 4) aus freier Huld gegeben. *Χάρις* und *πίστις* gehören immer zusammen in der paulinischen Lehre. *Εἰς τὸ εἶναι* u. s. w. ein Nebengedanke, durch das *κατήργ. ἡ ἐπαγγ.* V. 14 veranlasst. „So nur kann auch die Verheissung erfüllt werden, weil, wenn sie auf Werke gebaut würde, ihre Bedingung nicht erfüllt werden konnte, sie also immer unvollständig bleibe.“ *Βεβαίαν εἶναι* entgegengesetzt dem *καταργεῖσθαι*; *βεβ. ἐπαγγ. ratum vaticinium*. So steht *βεβ.* oft von Weissagungen: sicher in der Erfüllung, 2 Kor. 1, 7. 2 Petr. 1, 10. Hebr. 9, 17. „Seinem ganzen Geschlechte, nicht blos den dem Gesetze Zugehörigen, sondern auch den Gläubigen, wie es Abraham war, der ja unser Aller Vater ist.“ Ohne Grund hat Lachmann die Worte *οὐ τῷ — τέθεικά σε* in Parenthese gesetzt. Also: die Verheissung sollte sich an uns Allen, wie an ihm erfüllen. Hiermit war der Begriff des *σπέρμα* V. 13 bestimmt. Vater hat hier eine mehr reale Bedeutung als V. 11 u. 12; es bedeutet den, dessen Ansprüche alle Gläubige theilen, nämlich Heiden wie Juden, wenn sie Glauben haben. *Τῷ ἐκ νόμου* (V. 14): Gesetz habendes Geschlecht, *τῷ ἐκ πίστ.*: Glauben habendes. *Πίστις Ἀβρ.* Glaube, wie Abr. hatte. Da Paulus doch auch von dem jüdischen Geschlechte Abraham's Glauben fordert, muss der Gegensatz hier freier gefasst werden: welche den Glauben als Gesetzesmenschen und welche nur Glauben haben. *Πάντων ἡμῶν* also Juden und Heiden.

Das Folgende in V. 17 bis *τέθεικά σε* gehört noch zum Vorigen: es beweist, dass Abraham diese Bestimmung gehabt habe, allgemeiner Menschenvater zu sein. Ohne Grund

ist in den älteren Texten, auch bei [Hahn,] Reiche, de Wette, καθὼς — σε in Parenthese gesetzt. Die Stelle ist aus Gen. 17, 5 nach den Alexandrinern angeführt. *Πολλὰ ἔθνη* entweder bestimmt Heiden, oder beide zusammen, Juden und Heiden. *Τέθ. σε*: habe dich bestimmt. — Von *κατέναντι* folgt nun bis zu Ende des Kap. der andere Theil (der erste von V. 13 an) jener Darstellung des Glaubens wie die Christen ihn mit Abraham gemein haben sollen. „Er richte sich auch bei uns darauf, dass Gott auch gegen die menschliche Meinung eine heilige Gemeine zu schaffen, und auch über den Tod dessen hinaus, auf dem die Verheissungen ruhten, für diese Gemeine zu sorgen vermöge. Abraham's Glaube an Isaak's Leben und den an ihn geknüpften Segen reichte über Isaak's Tod hinaus; — auch wir glauben an die christliche Sache über den Tod Jesu hinaus.“ Diese Gedanken lagen offenbar in Paulus Seele, wiewohl er sie mehr nur andeutet. Vgl. Schmid *über die grammatisch richtige Erklärung von Röm.* 4, 17 in der *Tübinger Zeitschrift für Theologie* 1831. 2, 137 ff. Zum Vater wurde er, *κατέναντι οὗ* sprachgemäss: vor welchem Gott d. i. ihm gegenüber, wie er sprach und verhiess, oder nach dessen Urtheil (Luk. 1, 3. 24, 19), s. v. a. *ἐνάντιον* oder *ἐνώπιον*. Die Verheissung also geschah zur Belohnung des Glaubens. Die Rede ist also nicht mit Meyer, de Wette, Schmid zu vervollständigen: *κατέν. θεοῦ ᾧ ἐπίστευσε*, oder zu wiederholen: *κατ. θεοῦ, κατ. οὗ*. Die griechischen Väter fassten die Formel: nach dessen Beispiele; im Bezug auf dieses nämlich habe Abraham geglaubt, auch er werde, so wie Gott, der Vater Vieler sein. [Chrysostomus *hom.* 8, 80: *ὥσπερ ὁ θεὸς οὐκ ἔστι μερικὸς θεός, ἀλλὰ πάντων πατήρ, οὕτω καὶ αὐτός. Καὶ πάλιν ὥσπερ ὁ θεὸς πατήρ ἐστιν οὐ κατὰ συγγένειαν, ἀλλὰ κατὰ οἰκείωσιν πίστεως, οὕτω καὶ αὐτός.*] *Κατέναντι* nahmen sie = *ὁμοίως*; sprachlich viel zu hart. Viele (Reiche,

Rückert, Fritzsche) nehmen eine Attraktion an, θεοῦ für θεῷ: dafür dass er Gott geglaubt habe. Die lateinische Kirche, d. Syrer, d. Itala, Luther lasen ἐπίστευσας, die Worte zum Citat nehmend: vor welchem Gott du geglaubt hast. Merkwürdig weichen sie hierin vom Original ab. Denn dieses hat nichts mehr, als jene ersten Worte des Verses. Also ist der Sinn: Wie es beschlossen wurde von dem Gott, vor welchem er gläubig gewesen ist. *Τοῦ ζωοποιοῦντος* u. s. w. nicht blos Beisatz, sondern Prädikat: als an dem, welcher. Denn diese folgenden Worte geben den Grund, das Motiv des Glaubens an: „der, welcher Todte erweckt, und beruft, was nicht ist, wie wenn es wäre." Denn so ist wohl der zweite Satz zu nehmen. Paulus will mit diesen beiden Prädikaten, welche also nicht allgemein zu nehmen sind wie 1 Tim. 6, 13, auf die beiden vornehmsten Erweise des Glaubens bei Abraham hindeuten, wie es auch Hebr. 11, 8 — 19 geschieht: die Aufopferung Isaak's, im Vertrauen, dass ihn Gott in's Leben zurückrufen könnte, und das glaubensvolle Aufnehmen der Verheissungen über Isaak, den noch nicht Gebornen. In Beiden sieht er wesentlich ein Vorbild des christlichen Glaubens, als eines Glaubens an die Auferstehung Christi und an das Bestehen seiner Gemeine. Viele, wie de Wette, beziehen auch das *ζωοπ. νεκρ.* auf den Glauben an Isaak's Geburt, vgl. *νενεκρ.* V. 19. *Ζωοπ — καλοῦντος* — die Partt. sind entweder mit vermögen oder pflegen zu erklären. *Καλεῖν* entweder Schicksalsbestimmung überhaupt Jer. 1, 5, oder zum Glücke einladen und führen Jes. 42, 6. 58, 12. *Μὴ ὄντα* den *νεκροῖς* entgegen: das noch nicht Seiende, das Ungeborne, *ὡς ὄντα* Vulg.: *tamquam quae sunt;* als ob es wäre. Das Neutrum allerdings mit dem Masculinum gleichbedeutend 1 Kor. 1, 27. So Meyer, Reiche, Rückert, Fritzsche, Tholuck, der jedoch *καλεῖν* anrufen erklärt. Der zweite Satz ist oft

(auch von Luther: „dass es sei") genommen werden: der das Nichtseiende zum Sein ruft, sodass man die Stelle als einen Erweis für die Schöpfung aus Nichts brauchte. Dann verglich man μὴ ὄντα 2 Makk. 7, 28, uneigentlich und nicht hierher gehörig 1 Kor. 1, 28; καλεῖν übersetzte man ganz passend: hervor- hereinrufen: Jes. 41, 4. 48, 13. Weish. 11, 25: τὸ κληθὲν ὑπὸ σοῦ. Aber ὡς ὄντα kann nicht stehen für εἰς τὸ εἶναι, ὥστε εἶναι [Nielsen], weder das Particip, noch die Partikel ὡς. Wenn mit Reiche und de Wette übersetzt werden sollte: das Nichtseiende, dass es nun wie seiend wäre, müsste es heissen: εἰς τὸ εἶναι ὡς ὄντα. Nur von dem Einen dieser Glaubenserweise redet er ausführlicher bis V. 22: von dem bei der Verheissung von Isaak's Geburt. Dieses lag ihm hier näher, da es mit der V. 11, 12, 16, 17 erwähnten Bestimmung aller Menschen zusammenhing, zu Abraham's Geschlechte, der weltbeherrschenden Gemeine von solcher Bedeutung zu gehören. Diese Anwendung giebt für ihn die Geburt Isaak's.

V. 18. „Welcher hoffend, wo Nichts zu hoffen war, glaubte," seinen Glauben in Hoffnung bewährte. Diese Hoffnung ist bei Paulus — auch Hebr. 11, 1 — eine Aeusserung, und zwar die vollendete, des Glaubens. Παρ' ἐλπ.: gegen alle Hoffnung, gegen allen Grund zu hoffen. Luther: da nichts zu hoffen war. Andere (Benecke): über alle Hoffnung hinaus, *supra spem* (Calvin), mehr als (Luk. 13, 2); Rückert: wider Erwarten', wo man es nicht hätte hoffen sollen, bringt ein Wortspiel in die Stelle. Ἐπ' ἐλπίδι: sich auf Hoffnung stützend d. h. hoffend 5, 2. 8, 21. 1 Kor. 9, 10. Εἰς τὸ γενέσθαι gehört zu ἐπίστευσε; aber nicht blos vom Erfolge oder Endzweck, consecutiv oder final (Rückert, de Wette; Luther, Fritzsche, Meyer: auf dass er würde), sondern daran dass, sodass der Gegenstand des Glaubens bezeichnet wird. Die Formel εἴς τι πιστ. ist nicht

spiellos, wie de Wette meint, der sich aber doch dafür scheidet, und ist ebenso zu sagen wie εἰς τινα πιστεύειν. mlich: dass er durch Isaak, den noch nicht Gebornen, es rden würde. Κατὰ τὸ εἰρ. gehört zu πολλῶν. Auch hier ire die Parenthese falsch. Das Citat aus Gen. 15, 5 wird gekürzt, nur hinweisend gegeben. Οὕτως nämlich so wie Himmelsgestirne. In der lateinischen Kirche, auch in der lg., ist das Citat oft aus der citirten Stelle und aus Gen. , 16 vervollständigt worden: *sicut stellae coeli et arena aris*, ὡς οἱ ἀστέρες τοῦ οὐρανοῦ καὶ τὸ ἄμμον (ἡ ἄμμος) τῆς θαλάσσης.

V. 19. Ἀσθενεῖν πίστει anders 14, 1. Hier soll dieser ruck nicht dasselbe mit dem Vorhergehenden bedeuten, sonrn, dass die Hoffnung fortbestanden habe bei ihm, ch nach dem Momente der Verheissung, nicht durch Erwäng zweifelnder Art geschwächt. Κατανοεῖν Hebr. 3, 1. , 24. Luk. 12, 24: berücksichtigen, *rationem habere*, erigen. Doch ziehen Griesbach, Lachmann, Paulus, eiche, Olshausen κατεν. ohne οὐ vor, mit Berücksichgung von Gen. 17, 17, wo allerdings Abraham zweifelt. ber theils müsste dann wenigstens μέν dabei stehen, im egensatz zu δέ V. 20, aus welchem jene Lesart ohne οὐ ranlasst ist: Zwar gedachte er u. s. w., aber — theils ünden die Worte doch widersprechend neben dem μὴ ἀσθεῖν πίστει; daher auch Meyer, Fritzsche, Rückert, e Wette für die rec. sich erklären. Νενεκρ. abgelebt; von eser Sache steht das Verbum auch Hebr. 11, 12. „Beinahe hon hundertjährig" Gen. 17, 1. 17. 21, 5.

Das Folgende V. 20 und 21 steigert diese Vorstellung m Glauben immer höher. „Vielmehr" μὴ διεκρίθη: nicht hwankend, zweifelnd, also fest im Glauben, 14, 23. Jak. , 6. Τῇ ἀπιστίᾳ: aus Unglauben, den Begriff des διακρ. verärkend, da es ja auch Zweifel nicht aus Unglauben giebt.

Εἰς τὴν ἐπαγγ. in Beziehung auf. So AG. 25, 30 *ἀσφαλίσασθαι εἴς τι.* „Sondern (so Luther) ward stark (immer stärker) im Glauben.“ *Ἐνδυναμ.* von geistiger Festigkeit Eph. 6, 10. Phil. 4, 13. Das Passivum ist in der Bedeutung des Mediums zu nehmen. *Πίστει* der Dativ anders, als in *ἀπιστίᾳ*: im Glauben, wie 2 Kor. 1, 24 *τῇ πίστει ἑστήκατε.* Das Folgende bis zu Ende des 22. Verses beschreibt diese *ἐνδυναμ.*, die Glaubensgründe, welche er sich vorgehalten habe. „Indem er Gott ehrte,“ seine Macht oder Wahrhaftigkeit anerkannte. Wenn *δόξα* die Macht bezeichnet, ist es der allgemeine Satz zum Folgenden. So, jedoch in verschiedenen Beziehungen auf das was in Gott erscheint, steht dieses *δόξαν θεῷ διδόναι* Luk. 17, 18. Joh. 7, 19. 9, 24. AG. 12, 23. Apok. 19, 7. Vor *πληροφ.* lässt die neuere Kritik *καί* aus. Dann bedeutet das Folgende bestimmt dasselbe mit dem Vorigen. „Sicher überzeugt, dass Gott zu schaffen vermöge, was er verheissen habe.“ *Πληροφορ.* auch so 14, 5, öfter das Substantivum *πληροφορία* (Kol. 2, 2 1 Thess. 1, 5): Geistesfülle. *Ἐπήγγ.* hier in aktiver Bedeutung.

V. 22. *Διό*: eben dieser Stärke, Vollkommenheit des Glaubens wegen. *Ἐλογίσθη* nämlich *τὸ πιστεῦσαι.* Die Worte sind aus dem Vorigen V. 3 und 9 abgekürzt wiederholt „Ward es ihm zum Guten angerechnet.“ Hier erkennt Paulus ausdrücklich das Verdienstliche des vollkommenen Glaubens an. Dieses ist übrigens seine Lehre; — nur gegen das Verdienst der Werke spricht er. Anders die protestantische Kirchenlehre, wenigstens der Form nach.

Davon nun V. 23 — 25 die Anwendung auf die Christen. Paulus giebt dem Glauben hier also eine speciellere Bedeutung und andere Wendung als 3, 25, wo er der Glaube an den Tod Jesu war. Hier: Auch unser Glaube soll sich auf eine Todtenerweckung, jedoch nicht blos auf eine mög

liche, wie der des Abraham, sondern auf die wahrhaft geschehene, und auf das Werden einer Gemeine beziehen, welche Gott verheissen hat. *Δι' αὐτόν* entspricht V. 24 dem *δι' ἡμᾶς*: in Bezug auf ihn, auf uns. Anders *ἐγράφη δι' ἡμᾶς* 1 Kor. 9, 10, s. v. a. *εἰς ἡμᾶς* unten 15, 4: für unsere Belehrung. *Ὅτι ἐλογίσθη αὐτῷ* ganz abkürzend; es ist hinzuzudenken: *ἡ πίστις εἰς δικαιοσύνην*: dass der Glaube so viel an ihm gegolten habe. *Οἷς μέλλει λογίζεσθαι*: denen es auch werden soll. Also nicht s. v. a. *λογισθήσεται* (de Wette), weil das Folgende eine Bedingung aufführt: *τοῖς πιστεύουσι*, unter der Bedingung, dass wir glauben an u. s. w. So findet sich auch das bedingende Particip 8, 1. 4. Die Bedeutung der Stelle liegt noch nicht im *πιστεύουσι* — dieses musste schon bei'm *μέλλει λογίζεσθαι* supplirt werden — sondern im Folgenden: in der Art, dass wir glauben „an den, welcher unsern Herrn Jesus Christus von den Todten erweckt hat." *Τὸν κύριον* deutet hin auf den Gegenstand des Glaubens: das Bestehen der heiligen Sache und Gemeine. Denn in Beziehung auf diese heisst Jesus Christus *ὁ κύριος ἡμῶν*.

V. 25. Bedeutendes Wort: welcher hingegeben worden ist unserer Sünden wegen und wiedererwecket, weil wir gottgefällig geworden waren. *Παραδίδοσθαι*: nicht von Menschen, von Gott hingegeben werden, hier und 8, 32, und *παραδοῦναι ἑαυτόν* von Christus selbst Eph. 5, 2. 1 Tim. 2, 6. Tit. 2, 14. — bei Paulus das gewohnte Wort vom Tode Jesu, aus Jes. 53, 12: *παρεδόθη εἰς θάνατον*. Johannes spricht einfacher von einem *διδόναι* und *δοθῆναι*. Ohne dass man den Begriff zu weit ausführen dürfte, bedeutet es einfach: geopfert werden. *Διὰ τὰ παρ.*, nicht bestimmte Bezeichnung wie *ὑπὲρ ἡμῶν* oder *τῶν ἁμαρτῶν* (1 Kor. 15, 3 u. a.) „der Sünde wegen," ohne Zweifel wie 3, 24: zu ihrer Versöhnung. Dem entsprechend muss nun auch das Andere gefasst werden: *διὰ — ἡμῶν*. Wie jenes heisst: weil die

Sünde da war; so dieses = διὰ τὸ δικαιωθῆναι ἡμᾶς: weil wir gerecht worden waren. Die Auferstehung gilt dem Paulus sowohl als Bestätigung von der Person und Sache Christi überhaupt 1, 4, oder insbesondere von der Kraft seines Todes 1 Kor. 15, 17. 2 Kor. 5, 15, als auch als der Anfang eines unendlich fortgehenden Heilswerkes für die Menschen, namentlich durch die Geistesmittheilung 5, 10. 8, 34. 1 Petr. 1, 3, auch in ihrem symbolischen Sinne. Hier wohl Beides zugleich: die Gottgefälligkeit, welche uns durch Glauben zu Theil werden soll, wird durch die Auferstehung sowohl verbürgt, als auch gewährt, — als Sündenvergebung verbürgt, als unendlich fortwirkende Heiligung gewährt. So schliesst dieser Vers den Abschnitt von 1, 17 an: Allgemeines Elend, — allgemeine Rettung in Gottgefälligkeit durch den Glauben.

Kap. 5. Nun wendet sich Paulus zu den Folgen jener Rechtschaffenheit durch den Glauben, denen der Gottgefälligkeit, des Zustandes und der Gesinnung, zu welcher die Christen gelangt seien und in welcher sie beständen. Zuerst bis 8, 11 werden die unmittelbaren Folgen dargelegt, und zwar in unserem Kap. bis V. 11 die des für gerecht Erklärten: Seelenruhe, Freudigkeit, V. 12 ff. die des gerecht Gewordenen: ein neuer Geist durch das ganze Leben, worauf sich dann Kap. 6 und 7 eine ausführliche Darstellung davon findet, dass die neue Zeit von der Sünde frei machen müsse. Vgl. Winzer *comment. ad Rom.* 5, 1—8. Lips. 1832.

V. 1. *Δικαιωθέντες — πίστεως* knüpft sich unmittelbar an 4, 24 f. an, wo der Glaube zur Rechtfertigung erwähnt worden war. *Ἔχομεν* liest die rec., der fast ganz gleich steht *ἔσχωμεν*, für welche Lesart sich die Väter, Lachmann, Fritzsche, [Scholz, Klee] entschieden haben, wo dann auch *καυχώμεθα* V. 2 und 3 als Conj. zu fassen ist. Für

Indicativ spricht zwar nicht ἐσχήκαμεν V. 2 (Tholuck, Wette, Reiche, Meyer) und ἑστήκαμεν — denn diese sind Sätze ausserhalb dieser Construction, wohl aber der ironische Gedanke: denn der Friede zu Gott ist bei ihm ein Freigeschenk, nicht ein selbst zu erweckender Gemüthszustand. Εἰρήνη πρὸς θεόν: Seelenruhe, Heiterkeit in Beziehung zu Gott und im Verhältnisse zu diesem, wie χάρις — συνεῖναι πρὸς Θ. AG. 24, 16, und noch näher 1 Joh. 3, 21 παῤῥησία πρὸς θεόν. Dasselbe, nur von einer andern Seite, ist εἰρήνη θεοῦ und Χριστοῦ (von Gott und Christus gewirkt) Phil. 4, 7. Kol. 3, 15. Weder ist unter diesem Frieden Objective, Versöhnung Gottes, Frieden mit Gott zu verstehen, — wie das Klassische *pax deorum* Virg. *Aen.* 8, 128 (Luther, Fritzsche) —. Denn überhaupt ist, dass Gott versöhnt werde, kein biblischer Begriff, und hier sollen ja überdiess die Folgen der Versöhnung besprochen werden. Noch ist mit Oecumenius [nicht aber auch Chrysostomus, den Reiche neben Oecumenius nennt; jener bezieht es auf moralische Reinheit vor Gott: *hom.* 9, 89: τί ἐστί· μηκέτι ἁμαρτάνωμεν μηδὲ πρὸς τὰ πρότερα ἀπανερχώμεθα· τοῦτο γάρ ἐστι, πόλεμον ἔχειν πρὸς τὸν θεόν.] nach Eph. 15—18 an Frieden der Juden mit den Heiden vor Gott zu denken, auch nicht mit Origenes und Paulus an ein Nichtstreiten, sich nicht verfeinden mit Gott, sodass ἔχθρα θεόν 8, 7 der Gegensatz wäre. Vielmehr ist der Gegensatz von diesem nicht εἰρήνη, sondern καταλλαγή. Διὰ τοῦ κυρίου: von Jesus gewirkt.

Dazu V. 2 δι' οὗ u. s. w. zwei Aeusserungen dieses Seelenfriedens: Gemeinschaft mit Gott im Leben und Hoffnung noch innigerer Verbindung. Vgl. 1 Joh. 3, 2: νῦν τέκνα θεοῦ — οὔπω ἐφανερώθη, τί ἐσόμεθα. — Καί vor τὴν προ. und vor καυχ. kann sich entsprechen: sowohl — als auch. „Den Zutritt (Vulg.,

Luther, Calvin) oder Hinzuführung (Griechen, Fritzsche) — doch nicht als bloser Akt Christi (erlösende Thätigkeit mit Tholuck [so auch Bretschneider *Lex.*, Nielsen] aufzufassen — mittels des Glaubens an die uns zu Theil gewordene Gnade.“ *Προσ.* Eph. 2, 18. vgl. 1 Petr. 3, 18 (Eph. 3, 12 neben *παῤῥησία*, vgl. Hebr. 4, 16. 10, 22) war ursprünglich ein Tempelwort: *aditus*. Im byzantinischen Stile: Zutritt zum menschlichen Herrscher, bei dem Apostel: die Gemeinschaft des Gemüths und Lebens mit Gott. Es ist der Friede Gottes in seiner Aeusserung durch das gesammte Leben hin. *Τῇ πίστει*, oder wie Fritzsche liest *ἐν τῇ πίστει*, gehört nicht sowohl zu *προσαγ.* (Paulus, Glöckler), als zu *ἐσχήκαμεν*, und ist so viel als *διὰ πίστεως*, wie 2, 28. Doch ist nicht mit jenen zu übersetzen: Hinleitung zum Glauben, sondern Hinzuführung durch den Glauben. Weiter ist mit *τῇ πίστ.* zu verbinden *εἰς τὴν χάριν* (Oecumenius, Luther, Tholuck, Reiche): Glaube an die Gnade (3, 24) d. i. so viel als Glaube an sein Blut. Denn allerdings ist *χάρις* nicht zu allgemein zu nehmen; es ist der Grund der *εἰρήνη*. *Ἐσχήκαμεν* dem *ἔχομεν* entsprechend; angemessen steht das Präteritum, da von etwas mehr äusserlich Hervortretendem, Erscheinendem die Rede ist. Oft ist auch *εἰς τὴν χάρ.* mit *προσαγ.* verbunden worden (de Wette, Meyer, Fritzsche); nothwendig müsste dieses geschehen, wenn man *τῇ πίστει* mit Lachmann ganz ausliesse. Aber *προ.* hat immer seine Bedeutung schon für sich: Hinzuführung zu Gott. Der Ausdruck: Hinzuführung zur Gnade würde überdiess sehr ungewöhnlich sein. Die Gnade geht vielmehr der *προσαγ.* voraus, und es würde auch *πρός τινα*, nicht *εἰς* heissen. Daher ist *τῇ πίστει* gewiss ächt, wie es auch die neueren Ausleger festgehalten haben. Auch Eph. 3, 12 steht es neben der *προσαγωγή*. *Ἐν ᾗ ἑστήκαμεν* gehört zu *χάρις*, nicht zu *πίστις* (Grotius): 2 Kor. 1,

4. So ἑστηκέναι bei χάρις 1 Petr. 5, 12 vgl. 1 Kor. 15, 1. Aber es ist nicht in subjektiver Bedeutung zu fassen: *persevera-mus* (Grotius, Tholuck), sondern: sind völlig dazu gelangt. Καυχώμεθα — θεοῦ: Hoffnung noch innigerer Gemeinschaft mit Gott im übersinnlichen Leben. Die Sätze sind nicht (Wetstein) mit dem ἐν ᾗ zu verbinden, sondern entsprechen dem ἔχομεν, sind also selbstständig: „und wir rühmen, unsern uns, hoffend die Verklärung bei Gott.“ Δόξα θεοῦ 3, 23; der Begriff ist nicht zu beschränkt zu fassen (Luther: Herrlichkeit, die Gott geben soll, 8, 17 ff, wo die Vulg. den Beisatz hat: *spe filiorum Dei*, 2 Kor. 4, 17. 1 Thess. 2, 12): Verklärung im Geisterreiche. Ἐπ' ἐλπίδι wie 4, 18: in Hoffnung, nicht: wegen (Luther), mit ihr (de Wette). Diess würde heissen ἐν ἐλπίδι. Καυχᾶσθαι in gleichem Sinne wie Phil. 3, 3, entgegen 3, 27 u. a.: ein Hochgefühl empfinden.

V. 3 und 4. Die Vorstellung der Leiden um der christlichen Sache willen begleitet den Geist des Paulus immer. „Das Leiden trübt jene Gefühle nicht, es verstärkt vielmehr die Hoffnung, indem es das Gemüth erhebt.“ Eine eigenthümliche, psychologische Auffassung, aber von voller Wahrheit, ähnlich der Form nach Jak. 1, 2—4; doch ist dort mehr von sittlichen Vortheilen der Leiden die Rede. Viele (Fritzsche) verstehen die Stelle von objektiven, realen Vortheilen: das Leiden mache die ἐλπίς d. i. den Gegenstand der Hoffnung gewiss. Aber ἐλπίς hat in der ganzen Stelle ja die subjektive Bedeutung. Οὐ μόνον δέ kehrt unten wieder V. 11. 17, 23; man ergänze: ἐπ' ἐλπ. τῆς δόξης καυχώμεθα. „Nicht nur freudig in der Aussicht auf Herrlichkeit, sondern auch in den Leiden des Lebens.“ Luther: Nicht allein über das, sondern. Also in geradem Gegentheile jener Herrlichkeit nennt er θλίψεις (entg. δόξα.) Das ἐν θλ. neben καυχώσθα bedeutet nicht: dieser sich rühmen (Luther), wie

2 Kor. 11, 30 τὰ τῆς ἀσθενείας καυχᾶσθαι, 13, 10 ἵν ταῖς ἀσθενείαις; es steht dem ἐπ' ἐλπίδι entgegen, also: in, unter ihnen haben wir freudiges Gefühl. Dafür wird nun eben jener Grund angegeben, dass durch die Leiden selbst die Hoffnung gestärkt, gemehrt werde. Steigerungen, wie hier bis Ende von V. 4 — immer ein Höheres aus dem Anderen hervorgehend: 8, 29 f. 10, 14. 2 Petr. 1, 5 — 7. Jak. a. a. O. Εἰδότες bildet den Uebergang bei Paulus; vgl. 6, 9. 13, 11. u. a. Ὑπομονή, δοκιμή, ἐλπίς unterscheiden sich wie psychische — sittliche — religiöse Seelenkraft. Ὑπομ. (anders 2, 7) = Ausdauer in Festigkeit, durch Charakter. Richtig erklärt Tholuk gegen Luther und die Vulg., die Uebersetzung „Geduld" erscheine unpassend, da diese eine resignirte Gemüthsstimmung sei. Κατεργάζεται: verhilft dazu, nämlich wenn der Mensch es will. Δοκιμή nicht aktiv, wie 2 Kor. 8, 2 (Calvin, Luther: Erfahrung, Grotius: *examen sui*), sondern passiv: Bewährung. Aber es ist nicht blos als ein einzelner Akt oder Zustand (de Wette, Meyer: Erprobung der Treue), sondern als bleibender zu denken: Bewährtheit, Tüchtigkeit (2 Kor. 2, 9. 9, 13. Phil. 2, 22). Τὸ δοκ. bedeutet dasselbe: Jak. 1, 3. 1 Petr. 1, 7. Bei Jakobus umgekehrt: τὸ δοκ. ὑμῶν τῆς πίστ. κατεργάζεται ὑπομονήν. Hier hat δοκ. eine speciellere Bedeutung: Glaubensbewährtheit, „aus Bewährung die Hoffnung."

V. 5 ist nicht Schluss der Steigerung, sondern Anfang von etwas Anderem, nämlich diese Hoffnung soll nach ihren Gründen dargestellt werden. Der allgemeine Satz: ἡ ἐλπὶς οὐ καταισχύνει, ist nicht sprüchwörtlich aufzufassen; er würde dann eher eine Schwäche des Menschen aussprechen. Denn die Hoffnung ist nicht aller und jeder Art, sondern eben diese hier: die fromme, christliche. Diese „kann nicht beschämen." Καταισχ. 9, 33. 10, 11 (nach Jes. 28 16): täuscht nicht das Vertrauen. Luther: wird nicht zu Schanden (Tholuck

denkt an faktische Beschämung). Bis V. 11 werden nun dafür die Gründe angegeben. 1. Die Liebe Gottes sei uns zu gewiss durch die Geistesgabe V. 5, und im Tode Jesu habe sie sich dargethan V. 6—8. 2. Der Glaube an den erweckten und lebenden Christus gebe uns jene Gewissheit V. 9—11. Wir sehen, wie im apostolischen Geiste Alles an die Person Christi geknüpft war. „Denn die Liebe Gottes ist in uns (entweder *ἐν* s. v. a. *εἰς* oder eigentlich in; Tholuck) ausgegossen durch den uns verliehenen Gottesgeist.“ Liebe Gottes ist nicht die zu Gott (Theodoret, Augustin, Pelagius, Köllner, Glöckler), daher die *infusa dilectio, amor infusus* der Katholiken. Jedoch diese könnte wohl die Substanz, aber nicht den Grund jener Hoffnung abgeben. Sondern es ist Gottes Liebe zu uns: V. 8. 8, 39, (so die Meisten), wenn gleich der Ausdruck *ἐκκέχ.* von dieser etwas hart ist, *Ἐκχ.* die gewöhnliche Art für die Mittheilung des göttlichen Geistes Jes. 44, 13. Joel 3, 1. Joh. 7, 38. AG. 2, 17. Tit. 3, 6. Gottes Liebe ist ausgegossen bedeutet nicht nur: sie hat sich uns durch den Geist wahrnehmbar gemacht (de Wette: das Bewusstsein von ihr ist da), sondern: sie hat sich erwiesen, indem Gott uns den Geist verlieh. Die christliche, höhere Geistesgabe, die Begeisterung, ist bei den Aposteln durchaus ein Erweis für die innigere Verbindung mit Gott, besonders auch für die höhere Bestimmung der Menschen, von welcher ja hier die Rede war: 8, 21. 2 Kor. 1, 22. Eph. 1, 14.

V. 6—8. Der Tod Jesu neben der Geistesgabe Ueberzeugungsgrund von der Liebe Gottes. Dieses (Gottes Liebe Joh. 3, 16 und Christi Liebe) sind die gewöhnlichen Bezeichnungen vom Tode Jesu. Der gewöhnliche Text V. 6 liest *ἔτι* einmal zu Anfange des Verses. Die neuere Kritik (Koppe) billigt noch ein zweites nach *ἀσθενῶν*, und Griesbach und Lachmann haben es in den Text aufgenom-

men. Bei ἀσθεν. muss nun ohne Zweifel, nach V. 8, ein ἔτι stehen. Jenes zu Anfange des Verses aber kann unmöglich zu ἀσθεν. genommen werden. Aber leichter konnte es einmal ausgeworfen, als in den Text gebracht werden. Also hat es sicher ursprünglich zwei Mal gestanden, das erste Mal in der fortschreitenden Bedeutung: Hierzu kommt (Luk. 14, 26. Hebr. 11, 36). So Koppe u. Flatt. De Wette meint, wenn Beides ächt sei, müsse es auch zu ὄντων ἡμῶν ἀσθενῶν gehören und sei aus Nachlässigkeit wiederholt worden. Weil nun dieses zweimalige ἔτι auffiel, ist auch das erste ἔτι vielfach geändert worden. Statt der rec. ἔτι ist εἴ γε oder εἰ γάρ gelesen worden (Syr., August.), wobei dann entweder V. 8 als Nachsatz genommen wird, oder dieser als weggelassen angesehen: *quid tum?* Irenäus schon, dann die Vulg., machten statt ἔτι eine Frage: *et quid? εἰς τί;* Rückert schlägt vor καὶ γάρ, Fritzsche τί γάρ; *aut cur?* warum denn aber? Alles unnöthig. „Ferner nun (ist uns die Hoffnung in der Liebe Gottes gewiss), es starb Christus für die Unfrommen zur bestimmten Zeit, da wir noch schwach waren.“ Ἀσθενής: sündenkrank (Hebr. 4, 14. 5, 2); hier mit ἁμαρτωλός abwechselnd V. 8. Das ὑπὲρ ἀσεβῶν im Prädikat steigert das ἀσθενεῖς und das ὄντων: „während wir Sünder waren, für sie, die gottlos waren.“ Ὑπέρ hat hier die weitere Bedeutung: zu ihrem Besten, nicht die: an ihrer Stelle (2 Kor. 5, 14. Eph. 5, 1. Tit. 2, 6); wenigstens dürfte dieses nicht vom versöhnenden Tode verstanden werden; es wird ja im Folgenden von einem Sterben für die Guten geredet. Κατὰ καιρόν zur bestimmten Zeit (LXX Jes. 60, 22. Joh. 5, 4). Weniger passend ist die Erklärung: zur rechten Zeit (Beza, Köllner). Es kann nicht müssig sein, sondern es liegt darin der Begriff göttlicher Veranstaltung (Gal. 4, 4. Hebr. 9, 26. 1 Petr. 1, 20). Aber es sollte ja hier die

ttliche Liebe eben in diesem Tode nachgewiesen wer-
n. Die Beziehung, welche Erasmus, Calvin, Casta-
o, Benecke, Luther („nach der Zeit") dem κατὰ καιρόν
ben, auf ἀσθενῶν: *pro temporum ratione*, ist wahrscheinlich
s dem διὰ τόν χρόνον Hebr. 5, 12 entstanden, wo aber
ie Formel heisst: der Länge der Zeit nach. Richtig be-
rkt überdiess Tholuck, dass dann die Schwachheit ent-
huldigt würde.

V. 7 und 8. Die Liebe verherrlicht sich darin, dass sie
nwürdige begünstigt. *Μόλις aegre*, spätere Form für μόγις
1 Petr. 4, 18). „Kaum wird Jemand für einen Rechtschaffe-
n sterben, doch für einen Guten wird Einer vielleicht noch
rben mögen." Der zweite Satz bestimmt oder schränkt
n ersten ein. Doch ist es nicht nöthig, γάρ mit Erasmus
d Calvin in der Bedeutung *quamquam* oder *enimvero* zu
hmen, sondern: Kaum geschieht es — denn vielleicht;
em stirbt — doch mag diess wohl noch geschehen. Die
Worte δίκ. aber und ἀγαθός hat de Wette so sich unter-
heiden lassen wie gerecht — edel, Andere: gut an sich
· wohlthätig, Olshausen: gerecht — gütig, Rei-
ie ὑπὲρ τ. ἀγ.: für den eigenen Wohlthäter, Benecke, Tho-
ck: von welchem man Nutzen hat, Matth. 20, 15. 1 Petr.
18. Beide Worte, deren Unterscheidung zu sehr der
hule angehört, sind als Masculina zu nehmen, daher
e Correspondenz mit ἁμαρτωλῶν V. 8. Die lateinische
rche (Hieron. *ep.* 121 *ad Algasiam*, mit verschiedenen
eutungen der Stelle, Erasmus in den *Anm.*, Luther)
ste die Worte als Neutra. Origenes nahm δικαίου nur als
eutrum [*c. Cels.* 4, 28. „Kaum stirbt Jemand um des Rech-
s willen, für den absolut Guten, Christus, stirbt wohl der Mär-
rer"]; Rückert (2. Ausg. 243: „für sein höchstes Gut")
d Meyer dachten ἀγαθοῦ als Neutrum, weil der Artikel
bei stände. Der Syrer hat, was Beza und Grotius

billigen [und nach Fritzsche einen guten Sinn giebt], *ἀδίκων* statt *δικαίου* gelesen; den ganzen Vers endlich, weil er in Citationen der Kirche oft weggelassen worden ist, hielt Semler für unächt. *Ἀποθανεῖται* s. v. a. *τολμᾷ ἀποθανεῖν*: wird sterben wollen. *Τολμᾶν* wie *sustinere, a se impetrare*: 1 Kor. 6, 1. 2 Kor. 10, 12. *Τάχα* s. v. a. *ἴσως* Phil. 15. Der zweite Satz hat eine klassische Färbung, daher zu vermuthen, dass Paulus, eines Sprüchwortes sich erinnernd, dasselbe hier wiedergegeben haben mag.

V. 8. *Συνιστάναι*, auch hier wie 3, 5: erweisen, offenbaren, nicht mit Luther und Erasmus: preisen, Vulg. *commendare*. *Εἰς ἡμᾶς* gehört nicht zu *συνίστησι*, sondern zu *ἀγαπήν*; denn der Begriff der Liebe war der Hauptbegriff, nicht des Erweisens. „Liebe also lag darin, dass Christus starb, da wir noch Sünder waren.“ Im Tode Jesu wird von den Aposteln eben so Christi Liebe (2 Kor. 5, 14. Gal. 2, 20. Eph. 1. 2, 25) als Gottes Liebe gepriesen: hier und 8, 32. Joh. 3, 16. 1 Joh. 3, 16. 4, 9.

V. 9 — 11 schildert die Sicherheit jener Hoffnung (neben der Liebe Gottes V. 5 — 8) im Leben Christi. „Sind wir durch seinen Tod gottgefällig geworden, so werden wir um so mehr durch ihn, den Lebenden, zum Heile gelangen.“ Der Gedanke zeigt, wie der Tod Jesu, obwohl dem apostolischen Geiste ein so hohes Ereigniss, doch immer als ein solches angesehen wurde, dessen Erfolg einem grösseren, bleibenden untergeordnet gewesen: der lebende Christus und die lebendige Gemeinschaft mit ihm war dem Apostel die Hauptsache. Was hier angedeutet wird, bezeichnet Paulus 8, 34 in dem Bilde der Fürsprache, Fürbitte *ἔντευξις*. Vgl. 4, 25. 2 Kor. 13, 4 *ζῇ ἐκ δυνάμεως θεοῦ*. Der Brief an die Hebräer führt diesen Gedanken besonders aus 7, 25. *Δι' αὐτοῦ* hier entgegengesetzt dem *ἐν τῷ αἵματι αὐτοῦ*. Jenes hat die Bedeutung in der Stelle (nicht, wie gewöhnlich ange-

nen wird, σωθησόμεθα) d. h. durch sein lebendiges Wir-
Desgleichen stehen sich σωθ. und δικαιωθ. gegenüber,
igleich diese Worte gewöhnlich gleiche Bedeutung haben.
:σθαι bedeutet hier den Gegenstand der ἐλπίς, jene δόξα
:: das ewige Heil; mit ἀπὸ τῆς ὀργῆς bildet es die mes-
sehe Formel 2, 8; geringer ist Matth. 3, 7 ἐκφεύγεσθαι
ὀργήν, vgl. ῥύεσθαι 1 Thess. 1, 10.

So ist in V. 10 der Gegensatz neben θάνατος und ζωή in
οἱ und καταλλαγέντες. Der ganze Vers giebt eine Erklä-
ş von V. 9. Der Tod Jesu hat die Bedingung erfüllt,
r welcher wir an seinem Leben Theil nehmen können.
enn wir als Gottes Feinde ihm versöhnt worden sind
h den Tod seines Sohnes, werden wir noch mehr als
öhnte in seinem Leben das Heil erlangen." Ἐχθροί hier
in der sittlichen Bedeutung, wie 8, 7. Kol. 1, 21. Jak.
, deren Gesinnung von Gott abgewendet ist,
Versöhnung wie 2 Kor. 5, 18. 20 Zuwendung zu
t (so die Väter und Rückert), sondern objektiv:
t Deo, 11, 28 (so auch Fritzsche, Meyer, de
tte), durch Sündenschuld ihm fremd, von ihm verstossen
lurch Sündenerlass ihm wieder befreundet. Καταλλ. hat
also dieselbe Bedeutung mit δικαιοῦσθαι im vorigen Verse,
διὰ τοῦ θανάτου mit ἐν τῷ αἵματι, und σώζεσθαι steht in bei-
Versen. Ἐν τῇ ζωῇ entspricht dem δι' αὐτοῦ des vorigen
ses; es ist ein nicht streng bestimmter Begriff, in welchem
las vielleicht Mehr zusammengedacht hat, wie in anderu
hen Formeln, z. B. ἐν Χριστῷ: während er lebt, durch
Leben, in der Theilnahme an seinem Leben.

V. 11 geht auf den Sinn von V. 3 zurück, doch so,
er jenes frohe Gefühl, das καυχᾶσθαι selbst, mit als eine
irdigkeit für die zukünftige Herrlichkeit darstellt. Καυ-
. entspricht ohne Zweifel dem καταλλ. im vorigen Verse.
ist also σωθησόμεθα zu wiederholen, und das Partic. hat

legung der paulinischen Stelle Röm. 5, 12 — 21. Wittenberg 1836. Aeltere: Süskind *über die Hypothese, dass Paulus Röm.* 5, 12 *ff. sich zu jüdischen Meinungen accommodirt habe,* im *Magazin für Dogmatik und Moral* 13, 68. Schott *in veram Pauli apostoli sententiam Rom.* 5, 12 *sqq. inquiritur.* Viteb. 1811. *Opuscc.* 1, 5. Besonders über *ἐφ' ᾧ* V. 12 handeln Finkh in der *Tübinger Zeitschr.* 1830. 1, 126 und Schmid *exegetische Bemerkungen über Röm.* 5, 12 a. a. O. 1830. 4, 161.

V. 12. *Διὰ τοῦτο* also keine blose Uebergangsformel, sondern eng mit dem Vorigen verbindend, wie gesagt, durch die Idee des Einen Heilsverleihers. Aber das Folgende giebt keine Folgerung aus jenem, sondern nur Etwas neben demselben, etwas Gleichartiges; daher, demgemäss denn. Zum *ὥσπερ* findet sich nun kein ausdrücklicher Nachsatz im Folgenden. Denn weder kann ein solcher im 12. Vers angenommen werden, im *καὶ οὕτως*, etwa in der Bedeutung von *οὕτω καί* (Flatt, Bretschneider, [früher Clericus, Wolf,] Glöckler), noch im *καὶ δία* (Erasmus, Beza, Benecke 109. Not.). Beides giebt keinen entsprechenden Nachsatz. Noch unpassender haben Einige das dem 12. V. Vorhergehende als den Vorder- und Hauptsatz dazu verstanden; Cramer, [Elsner, Coccejus] u. Koppe [*cogitatione supplenda haec:* (*διὰ τοῦτο*) *ἐλάβομεν καταλλαγὴν δι' αὐτοῦ, ὥσπερ*]. — So zurückweisend steht *ὥσπερ* Matth. 25, 14, *καθώς* Gal. 3, 6 (von de Wette falsch angewendet). — Der Nachsatz zum *ὥσπερ* muss den Sinn haben: so kam durch Einen Menschen Gerechtigkeit und Leben über Alle: *οὕτω δι' ἑνὸς ἀνθρώπου ἡ δικαιοσύνη καὶ ἡ ζωὴ ἐπὶ πάντας διῆλθε.* Dieser wird nur angedeutet in dem Satze V. 14: *ὅς ἐστι τύπος τοῦ μέλλοντος*, ausgedrückt V. 18, wo das *ἄρα* den Vordersatz aus V. 12 wiederholt. Doch ist V. 18 nicht der eigentliche Nachsatz; er ist in der Form

dem 12. Verse zu unähnlich. Also sind keine Parenthese oder Einschiebungen bis dahin anzunehmen (Grotius, Flatt, Wetstein, Reiche). Vielmehr ist mit Rothe und de Wette (wiewohl jenem widersprechend) anzunehmen, dass der Schriftsteller, fortgerissen von seinem Gedankenlaufe, den Nachsatz übergangen habe und denselben im Folgenden voraussetze. Dieses ist denn die Meinung der Meisten von Calvin an. *Δι' ἑνός* d. h. *δι' ἑνὸς ἁμαρτήσαντος*, wie es V. 16 ausdrücklich heisst: durch Einen sündigenden Menschen. Dieser ist hier Adam, um jener Lehrform willen von den zwei Urmenschen. Anderwärts, wo diese Beziehung nicht Statt findet, wird das Weib als Sünderin dargestellt: 1 Tim. 2, 14 (Sir. 25, 32). Pelagius verstand daher auch hier das Weib unter *ἄνθρωπος*. Noch Tholuck sucht dieses ausführlich zu vereinigen. — Jene Darstellung zeugt nur für eine freiere Behandlung dieser Urgeschichte bei Paulus. *Εἰσῆλθε* entg. dem *διῆλθε*: trat ein, begann. So Fritzsche [*esse incepit*], Reiche, de Wette. In dem Worte liegt noch nicht, dass Alle von der Sünde befallen worden; diess wird erst im Folgenden *καὶ οὕτως* u. s. w. ausgesagt. Auch in *ἁμαρτία* finden wir nicht den Begriff einer allgemeinen oder angestammten Sünde; als angeborne fasst es Tholuck; Rückert als inwohnende; Usteri, Olshausen als handelnde Macht, Rothe als sündhaften Hang. Es bedeutet vielmehr die Sünde *in abstracto*, das Sündigen (Meyer). In *ἁμαρτία* und *θάνατος* liegt nicht gerade eine Persönlichkeit (Fritzsche). *Ὁ κόσμος* s. v. a. im Folgenden *οἱ ἄνθρωποι*, die Menschenwelt, jedoch ist das Letztere concreter. Die Formel *εἰσέρχ.* — *κόσμον* ist auch sonst gangbar: 2 Joh. 7, wo die Lesart schwankt, Hebr. 10, 5. *Διὰ τῆς ἁμ.*: bewirkt durch die Sünde. Zu *ὁ θάνατος* ist hinzuzuverstehen *εἰσῆλθεν εἰς τὸν κόσμον*, von demselben Ereigniss auch Weish. 2, 24. Der Tod, das Sterben begann um der Sünde willen. Der

Tod des Leibes wird als Sündenstrafe zwar noch nicht Gen. 2, 17 dargestellt, auch sonst im kanonischen Alten Testamente nicht; nur das Sterben Einzelner als Strafe für ihre Schuld; wohl aber im Judenthum, in der nächsten Zeit vor Christus: Sir. 25, 24. 41, 3. Weish. 1, 13. 2, 24. Der Gedanke liegt tief in der Anschauung des Alterthums. Gewiss aber hat θάνατος weder hier noch sonst bei Paulus (6, 21. 23. 8, 6) eine andere, uneigentliche Bedeutung. Eine solche findet nur 7, 10 Statt, wo es den sittlichen Tod bedeutet. Aber allerdings hat er mit dem Tode zugleich vieles Andere, überhaupt das Sündenelend, zusammengedacht. So auch wohl hier. Daher ist die Auferstehung Christi als Aufhebung jenes θάνατος dem Paulus ein so bedeutendes und umfassendes Ereigniss (1 Kor. 15, 55). So auch die meisten Neueren, nur dass sie unrichtig, wie de Wette, zugleich den ewigen Tod mit verstehen. Von Bretschneider (*Lexic.* und anderwärts) wurde der θάνατος als Aufenthalt der Seelen im Hades verstanden, und dieser als Strafe für die Sünde. Dagegen Schott *über den paulinischen Begriff von θάνατος* in Röhr's *Magazin für christl. Prediger* 4, 2. Vgl. Bretschneider's Entgegnung *ebendaselbst* 5, 1. Ein solcher Aufenthalt und eine Befreiung der Seele von dort durch Christus tritt nirgends klar in den Schriften des Neuen Testamentes hervor.

Καὶ οὕτως Partikel der Folgerung (11, 26): „demgemäss, (so auch Meyer und de Wette: und demzufolge) dass nämlich Sünde und Tod in Zusammenhang gekommen war, so auch kam an Alle der Tod, weil Alle gesündigt haben.“ Ὁ θάνατος wurde oft, besonders in der lateinischen Kirche, weggelassen. Dann muss es natürlich supplirt werden. Augustin supplirte ἁμαρτία, was mit seiner falschen Erklärung des ἐφ' ᾧ zusammenhing. Διῆλθε Luk. 6, 15: ging durch Alle hin. Vulg. *pertransivit*, Luther: ist

durchgedrungen; also: kam wirklich an Alle. Für die streitigen Worte nun ἐφ' — ἥμαρτον liegt die Erklärung deutlich im Zusammenhange: darum weil Alle Sünder sind, ὅτι, oder καθὼς εἰς πάντας ἡ ἁμαρτία διῆλθε. Ἐφ' ᾧ hat also bestimmt die Bedeutung als Conjunction. Dem Sinne nach statthaft wäre auch die Beziehung des Relativs auf θάνατος: für welchen, oder auf welchen hin, oder unter dessen Bedingung (Schmid); aber immer kommt dann ein harter Gedanke in die Stelle, als wenn die Menschen mit bestimmtem Wissen um den Tod als Strafe gesündigt hätten. Augustin dagegen las, wie gesagt, θάνατος nicht, und bezog *in quo* auf *peccatum*. Es lag daher hier seiner Theorie allerdings die Unwissenheit um das griechische Original (ἁμαρτία) zum Grunde. Doch schwankte er, und bezog die Formel auch auf εἰς ἄνθρωπος. Diese Beziehung gaben jenen Worten die meisten griechischen Väter, auch Pelagius, Beza, Grotius. (Pelagius: auf das Beispiel jenes [*in eo, quod omnes peccarunt exemplo Adami, peccant. Hic autem ideo dicit omnes mortuos, quia in multitudine peccatorum non excipientur pauci justi.* Als diese wenigen Ausnahmen führt er die drei Patriarchen an, von welchen der Herr sagt: jene leben Alle; aber der Tod ist zu allen denen gekommen, welche auf menschliche, nicht aber auf himmlische Weise lebten], die Uebrigen real, wie Hebr. 7, 10). Aber die Sprache gestattet nicht jene Beziehung, es müsste wenigstens heissen ὅτι ἐν αὐτῷ, aber auch der Gedanke nicht; der Apostel will ja zeigen, wie gerecht der Tod über Alle gekommen sei, also durch ihre eigene Sünde und Schuld.

Die Partikelbedeutung des ἐφ' ᾧ wurde angenommen vom Syrer, Theodoret, Luther, Calvin, nämlich ἐφ' ᾧ für ἐπὶ τούτῳ ὅτι d. h. διότι. [Diess ist auch die Deutung der Socinianer. Zuerst bei F. Socinus *de Christo servatore* 4, 6. 351, dann ging sie auch in ihre Symbole über. *Cat.*

Racov. q. 423. 865: *At Paulus Rom.* 5, 12 *ait: in Adamo omnes peccasse? Non habetur eo loco, in Adam omnes peccasse; verum in graeco sunt ἐφ' ᾧ, quae passim interpretes reddunt latine: in quo, quae tamen reddi possunt per particulas quoniam aut quatenus, ut e locis similibus Rom.* 8, 3. *Phil.* 3, 12. *Ebr.* 2, 18. 2 *Cor.* 5, 4 *videre est.*] Sie findet auch 2 Kor, 5, 4. Phil. 3, 12. 4, 4 Statt; verwandt ist der Gebrauch des ἐν ᾧ 8, 3. Jene Sprechweise ist nicht blos hebraisirend (באשר Gen. 39, 9), auch die Griechen sagten so: ἐφ' ᾧ, ἐφ' οἷς. Man kann nun übersetzen: darum weil (Matth. 19, 9. AG. 3, 16) oder dafür dass (Luk. 5, 5. AG. 26, 6) oder damit dass, *eo quod* (Luther), oder wohin, wozu, oder — und diess ist der klassische Gebrauch, [sodass eine Zusammenziehung Statt findet aus ἐπὶ τούτῳ ὥστε; Matthiä *Gramm.* 1372] — unter der Bedingung dessen (Rothe). Ἥμαρτον wie 3, 23: Sünder gewesen sind. Die Erklärungen, durch welche man die Stelle für die kirchliche Auffassung umdeuten oder vermeintlich mit V. 18 und 19 vereinigen wollte, legen alle in den Text hinein. Dahin gehören die: sind Sünder geworden durch Fortpflanzung (de Wette, Tholuck, Rothe), oder: *peccatores habiti sunt* (griechische Väter, Grotius). Für diese zweite Auffassung wurde gebraucht Gen. 43, 9: ἡμαρτηκὼς ἔσομαι — 49, 32: ἁμαρτωλὸς ἔσομαι — 3 Kön. 1, 21: καὶ ἔσομαι ἐγὼ καὶ ὁ υἱός μου ἁμαρτωλοί — Hiob 9, 39: εἰμὶ ἀσεβής —; allein Sünder sein kann wohl bedeuten: als solcher gelten, behandelt werden, aber nicht sündigen.

V. 13 und 14 sind Zwischensätze, deren Deutung sonst sehr schwankend war. Gewöhnlich (griechische Väter, Rückert, Schott, Olshausen) fand man den Sinn in den Versen: Jene starben nicht nur durch eigene Schuld, da sie ja kein Gesetz hatten, folglich keine Zurechnung Statt hatte; also starben sie auch wegen eines bestehenden Zu-

sammenhangs zwischen dem Geschlecht und dem Stammvater. Diejenigen von diesen nun, welche das ἐφ' — ἥμαρτον richtig auffassten (weil sie Alle gesündigt hatten) fanden in unseren Versen eine Selbstverbesserung des Apostels. Diese wurde entweder in den Partikeln δέ und ἀλλά angenommen (zu übersetzen durch: wiewohl — doch) oder (minder gewöhnlich) dem γάρ die Bedeutung *enimvero* (freilich) gegeben. Diejenigen aber, welche schon in ἐφ' ᾧ — ἥμ. die Vorstellung von der Zurechnung einer fremden Schuld fanden, nahmen in V. 13 f. die Beweisführung, einen erläuternden Beisatz, zu jenen Worten an. Beide aber suchten dem zweiten Satze V. 13 ἁμαρτία — νόμου eine Milderung zu geben, da er zu schroff schien. Daher wurde er entweder als Frage gefasst (Süskind, Meyer: Sünde aber, ist sie bei'm Nichtvorhandensein des Gesetzes von Zurechnung frei? Nein u. s. w.), oder ἐλλογεῖσθαι von nur menschlicher Zurechnung, der eigenen des Sündigenden verstanden (Augustin, Ambrosiaster, Calvin, Beza [*esse non putatur*], Luther, Rückert [da wird Sünde nicht als Sünde angesehen], Usteri, Bretschneider: *quae committerent, non referebant inter peccata).* Aber richtiger wird der Sinn angenommen, welcher in den ganzen Zusammenhang allein passt: die eigene Sünde hat Allen den Tod gegeben. Also nach der richtigen Erklärung des ἐφ' ᾧ u. s. w. enthalten die Verse einen Beweis dafür. So Reiche, Rothe, de Wette (schwankend, wiewohl entschieden den Anderen widersprechend). Der Apostel bezieht sich auf das allgemeine, menschliche Sittengesetz 2, 14. Νόμος hat daher im ersten und zweiten Satze V. 13 verschiedene Bedeutung: mosaisches Gesetz — Gesetz überhaupt. Und die Absicht der Verse ist, zu verhüten, dass sich etwa die Heiden von der Allgemeinheit der Sünde ausschlössen. „Alle haben gesündigt. Denn, wenn es gleich

scheinen könnte, als dürfte die vor dem Gesetze begangene Sünde nicht als Sünde zugerechnet werden, so ist dieses doch geschehen, weil nämlich ein gewisses Gesetz überall unter den Menschen vorhanden war.“ *Ἀλ — ἀλλά* heisst also, wie oben bemerkt wurde: freilich — aber doch. Der Satz *ἀλλ' ἐβασ.* u. s. w. ist nicht der Schlusssatz — dieser ist ausgelassen — sondern die Basis von diesem: „Es muss eine Zurechnung möglich gewesen und geschehen sein; denn der Tod war ja da.“ *Ἄχρι νόμου* entspricht im Folgenden dem *ἀπὸ Ἀδὰμ μέχρι Μωϋσέως.* Die griechischen Väter erklären jene Formel: während und bis zu Ende des Gesetzes, nicht gegen die Wortbedeutung von *ἄχρι* (vgl. *ἄχρις οὗ* Hebr. 3, 13), aber gegen den Sinn und jene parallele Formel. [Chrysostomus *hom.* 10, 97 führt noch andere Erklärungen an, dann fährt er fort: *Τοῦτό μοι δοκεῖ λέγειν, ὅτι τοῦ νόμου δοθέντος ἡ ἁμαρτία ἐκράτει ἡ ἐκ τῆς παραβάσεως καὶ ἕως τότε ἐκράτει, ἕως καὶ νόμος ἦν· οὐδὲ γὰρ δύναται συστῆναι, φησίν, ἁμαρτία, μὴ ὄντος νόμου.*] Die Sünde *ἦν ἐν τῷ κόσμῳ*: Erfolg des *διῆλθε* V. 12. Der Satz wird aus der Genesis oder als anerkannter Geschichtssatz aufgestellt. *Ἐλλογεῖσθαι* Philem. 18. Hier steht es im schlimmen Sinne wahrscheinlich dem *λογίζεσθαι* im Vorigen entgegen. Der Satz ist derselbe mit 4, 15: *οὗ — παράβασις*, dieses nur mehr in concreter Bedeutung.

V. 14. „Dennoch herrschte der Tod (aus V. 12 wird vorausgesetzt, dass dieser Sündenstrafe gewesen) von Adam bis auf Moses auch über die, welche nicht gesündigt haben in der Art von Adam's Sünde, welcher ein Vorbild des Zukünftigen, Späteren ist.“ *Ἔβασ.* in dem gewöhnlichen Bilde des Todes, das durch die ganze alte Welt geht, als gewaltsamer und allgemeiner Herrscher: 1 Kor. 15, 26. Hebr. 2, 14 (Weish. 1, 14 *ᾅδου βασίλειον*). Die gewöhnliche Lesart ist *καὶ ἐπὶ τοὺς μὴ ἁμαρτήσ. — Ἀδάμ.* Dann sind nicht blos Gewisse aus dieser Periode zu verstehen,

sondern es heisst: auch über solche. Man würde sonst nicht begreifen, nach welcher Vorstellung oder aus welchen Quellen ein Unterschied solcher verschiedenen Sünden gemacht worden wäre. Viele, z. B. Schott und Reiche, verstanden unter den Gesetzempfängern Noa und seine Zeit: Gen. 9, 6. Andere (Theodoret, Beza) die Erwachsenen jener Zeiten, den Kindern entgegengesetzt. Vielmehr also: auch über sie, welche doch u. s. w. Das ὁμοίωμα — Ἀδάμ (ὁμοίωμα: ähnliche Erscheinung 6, 5. 8, 3; ἐπί: unter) bestand darin, dass die Sünde gegen ein ausdrückliches, positives Gesetz begangen wurde, was hier also durch μή in Abrede gestellt ist. Die lateinische Kirche seit Tertullian, Augustin durchaus, und Origenes unter den Griechen lasen den Satz ohne die Negation: καὶ ἐπὶ τοὺς ἁμ., eine Lesart, welche Wetstein, Semler, Griesbach billigten, ohne sie jedoch in den Text aufzunehmen. Der Sinn war derselbe; nur meinte man, Adam habe kein positives Gesetz, sowie das mosaische, empfangen gehabt. Aber bei Adam nahm ja Paulus V. 12 eine wirkliche Zurechnung an. Ob καί vor ἐπὶ τοὺς u. s. w. gelesen werde oder nicht — es spricht nur wenig dagegen — ist zum Sinne gleichgültig. Einige (Chrysostomus, Grotius, Glöckler, Finkh: ὁμ. παρ. sei das Abbild, welches die Sünde von sich selbst in Anderen mache, schon bei der Empfängniss) verbinden ἐβασίλ. mit ἐπὶ τῷ ὁμοιώματι. Der Sinn bleibt auch hier derselbe, aber hart ist der Ausdruck: ἐβασ. ἐπὶ τῷ ὁμ. τῆς παραβάσ. Μέχρι, nicht von ἄχρι unterschieden (wie Fritzsche *Commentar* 308. Not. gegen Tittmann [*de synon. N. T.* 33 ss.] und And. richtig nachgewiesen hat), schliesst die folgende Zeit, die des Gesetzes, aus. Ὅς — μέλλοντος ist Beisatz, der den Sinn des Nachsatzes zum ὥσπερ u. s. w. V. 12 enthält: „Welcher Sünde und Tod einführte, wie der Zweite Gerechtigkeit und Leben in einer neuen Zeit ein-

geführt|hat.“ Ὅς geht bestimmt auf Adam; es ist nicht als eine Attraktion in der Bedeutung des Neutrum zu nehmen und auf alles Vorhergehende zu beziehen. Τύπος Vorbild, in einer fest geordneten Einrichtung; aber hier in einer dem Nachbilde entgegengesetzten Weise. Anders steht es 1 Kor. 10, 6 u. 11. Phil. 3, 17, in moralischer Bedeutung: ein warnendes Beispiel. Das Entsprechende heisst ἀντίτυπα Hebr. 9, 24 (auch im himmlischen Leben), anders 1 Petr. 3, 21 (von etwas Gegenwärtigem). Auch τοῦ μέλλοντος ist nicht Neutrum (Erasmus, Beza, Geissler: an ihm sollte man sehen, was geschehen werde), sondern ὁ μέλλων ist ὁ δεύτερος, ἐσχατός Ἀδάμ 1 Kor. 15, 45. 47, bei den Juden הָאָדָם הָאַחֲרוֹן; aber nicht der gegenwärtig noch Zukünftige (Fritzsche), sondern der, der es damals war. Es ist also keine Beziehung auf die Parusie hier zu finden. „In ihm stellt sich der zweite Urmensch dar, — ein Vorbild seines Geschlechtes, aber in der entgegengesetzten Weise.“

V. 15 — 17: die einzige Stelle des Briefes, in welchem einige Kunst sichtbar ist, aber doch auch nicht rabbinische, sondern mehr die Kunst eines lebhaften, geistreichen Schriftstellers. Sie wird lediglich getragen durch die Begeisterung für diese neue, christliche Sache. Die Auslegung schwebt bei den meisten Erklärern im Dunkeln; Reiche giebt dem Apostel selbst Unklarheit Schuld. Entschieden zu verwerfen ist die Ansicht (Morus, vgl. Tholuck), dass die Verse 15 — 19 ganz dasselbe in neuen Wendungen gäben. V. 15 ist der allgemeine durch das vorhergehende ὅς — μέλλοντος veranlasste Satz (de Wette), dessen Erweise V. 16 und 17 folgen. (Ganz störend würde es sein, wenn man V. 16 mit Rothe und Tholuck in Parenthese nehmen wollte. Beide meinten, V. 15 enthalte etwas Anderes als das Folgende, einen quantitativen Unterschied.) Also ist der Sinn: Weit grösser ist das Heil der neuen Zeit, als

das Unheil der alten gewesen war. Dort nämlich trat das Elend allmälig verderbend ein, hier aber das Heil in einem mächtigen, allgemeinen Akte. Und (V. 17) nicht blos als Wiederherstellung des Zerstörten, sondern als Verherrlichung. Gewiss ist dieses der paulinische Gedanke gewesen. Freilich hat der Apostel oft gerade die Hauptbegriffe weggelassen; aber diese Kürze ist uns Beweis, dass es ihm weniger um die Form zu thun gewesen. Uebrigens denkt er zunächst unter dem erschienenen Heile an Gerechtwerden, dann an Gerechtmachen.

V. 15. „Aber nicht wie die Sünde, so ist auch die Gnst." Der Gegensatz ist nicht genau ausgedrückt. Eigentlich stehen sich entgegen *παράπτωμα* und *δικαίωμα*, *χάρισμα* und *ὑστέρημα* oder *πτῶμα*. Man kann annehmen, dass dem Apostel kein vollkommenes Oppositum zu *χάρ.* gegenwärtig gewesen sei. Also entweder zu fassen: nicht wie die Folge der Sünde (*παρ.* für *τὸ ἐκ παραπτ.*), so war auch das Heil; oder: nicht wie die Sünde wirkte (sc. *ἐστι* = *ἐνήργει*), so war auch das Heil. *Παράπτ.* von der Ursünde Weish. 10, 1, und stehend wurde hieraus der Ausdruck *lapsus Adami*; richtig, insofern das Wort auch hier nicht blos ein einzelnes Vergehen bedeutet, sondern ein für den Thäter und für das Geschlecht bleibendes, erfolgreiches. *Χάρισμα*, wie 6, 23. 11, 29, in äusserlicher Bedeutung, s. v. a. *δωρεὰ χάριτος, δώρημα* V. 16: Segnung aus göttlicher Huld. Viele nahmen den Satz als Frage (Heumann, Rosenmüller, Stolz) gegen den Sinn; denn die Antwort müsste dann bejahend sein: beide müssen einander gleich sein; V. 17 würde geradezu widersprechen. Das Folgende *εἰ γάρ* u. s. w. stellt das als innerlich nothwendig dar, was er eben geschichtlich ausgesprochen hatte. *Εἰ* also logische Partikel, s. v. a. *ἐπεὶ quoti si*, aus etwas Bestehendem, Anerkanntem schliessend. „Da ja so Viele gestorben sind durch die Sünde des Einen: um wie

viel mehr ist reich geworden, oder hat reichlich gewirkt für Viele (an Vielen) die Huld Gottes und die Gabe aus der Huld des Einen Menschen Jesus Christus?" Er meint, die Menschen vermöchten nicht so viel im Verderben, als Gott im Segnen. *Οἱ πολλοί* nicht *plerique* (Grotius, mit Ausnahme von den Männern der Sage, Henoch, Elia), aber auch nicht geradezu soviel der Wortbedeutung nach als *πάντες*, wenn gleich der Sinn derselbe ist. Es sind: so viele, dem Einen entgegengesetzt Matth. 20, 28. 26, 28. *Ἀπέθανον* auch hier nicht: wurden sterblich, verfielen dem Tode, sondern: starben wirklich, so dass man wie in *θάνατος* das gesammte Sündenelend mitzudenken hat. Tholuck und Beza: *perire*. *Ἐπερίσσευσε* als etwas Geschlossenes zu nehmen: reich gewesen sein oder gewirkt haben. Denn *περισσεύειν* kann Beides bedeuten: reichlich sein und reichlich wirken (V. 20; oben 3, 7). *Πολλῷ μᾶλλον* ist nicht ein logisches Mehr, wie V. 9. (Chrysostomus [*hom.* 10, 98] *πολλῷ εὐλογώτερον*, Meyer, Fritzsche): um wie viel mehr ist anzunehmen, sondern: in wie grösserem Masse. So auch die Meisten: Reiche, Rückert. Neben einander stehen: Gottes Huld und Christi Huld (2 Kor. 8, 9. 13, 13. 1 Tim. 1, 14), diese als das Ausführende, Concrete von jener, die das Abstrakte ist; daher der Zusatz *ἐν χάριτι*, was mit *δωρεά* verbunden s. v. a. *χάρισμα* ist, nicht aber *δὼρεὰ χάριτος* Eph. 3, 7. De Wette zieht mit Unrecht *ἐν χάρ.* u. s. w. zu *ἐπερ.* [„so hat sich um so viel mehr Gottes Gnade und Geschenk durch die Gnade des einen Menschen Jesus Christus auf die vielen verbreitet."] Allein dann wäre *δωρεά* zu sehr von Gottes Namen getrennt und stünde zu matt (Rothe, Tholuck). *Εἷς ἄνθρ.* d. i. Christus, im Gegensatz zu V. 12. Ist hier nun gleich unter *ἄνθρωπος* mehr ein Menschenhaupt als ein einzelner Mensch zu verstehen, und hat auch keineswegs das Wort von Christus ge-

braucht eine herabsetzende Bedeutung: so zeigt doch immer auch unsere Stelle, dass der apostolische Geist die Idee der wahren und vollen Menschheit Christi nicht verloren hatte und vereinbar fand mit der idealen Anschauung.

Nun wird V. 16 u. 17, wie gesagt, dieses eben ausgeführt, was V. 15 ausgesprochen war, das Grössere im Heile als im Unheile, wie es die beiden Epochen hereingebracht hätten: allmälig — mächtig; verderbend — verherrlichend. Die Idee in der Stelle, an welche wir uns allein zu halten haben, ist die Herrlichkeit der christlichen Anstalt. Es ist bei der Künstlichkeit der Argumentation die Kürze, das schnell Abbrechende der Schreibart zu bemerken, womit der Apostel selbst das, was er so sagt, als Nebensache bezeichnet. *Καὶ οὐχ — δώρημα* umfasst Vorder- und Nachsatz. Gewöhnlich wird jener als unvollständig genommen und mannichfach ausgefüllt. Das Nächste würde *γενόμενον* sein oder blos *τό* vor *διά* (Beza: *illud quod introiit per* etc.): „und nicht gleich dem, was erfolgt ist durch des Einen Sünde," oder besser *κατάκριμα* (auch Luther) oder *θάνατος*; nur nicht mit Fritzsche *τὸ παράπτωμα* [*καὶ οὐχ ὡς δι' ἑνὸς ἁμαρτ. τὸ παράπτωμα ἐγένετο, οὕτω καὶ τὸ δώρημά ἐστιν*], was nicht zu *δι' ἑνός* passend einen ungenauen Gegensatz geben würde, wie er V. 15 ist. Luther hat, wie Tholuck richtig bemerkt, mit grosser Freiheit übersetzt: Und nicht ist die Gabe allein über Eine Sünde, wie durch des einigen Sünders einige Sünde alles Verderben. Aber man kann den ersten Satz als ganz vollständig nehmen — so Rothe und Meyer. „Das Geschenk ist nicht der Art, wie von einem Sünder," d. i. das Geschenk anscheinend nicht demgemäss, dass es durch Einen Sünder nöthig geworden wäre. So hat Paulus selbst wohl hier darauf hingedeutet, dass das Verderben der ersten Periode nicht mit einem Male — mächtig, durch Vergiftung der Menschenmasse,

sondern allmälig entstanden sei. Statt der rec. ἁμαρτήσαντος, die äusserlich beglaubigter ist, findet sich oft ἁμαρτήματος, jedoch ist es in keinen Text aufgenommen worden. Zum Sinn ist Beides gleich; ἁμαρτήματος hat man wohl geschrieben wegen der Gleichmässigkeit mit δώρημα. Aber zu δώρημα ist zu suppliren ἐγένετο. Δώρημα s. v. a. V. 15 δωρεὰ ἐν χάριτι und χάρισμα. „Denn das Strafurtheil wurde von Einem her zum Gerichte, die Huldsegnung aber aus vielen Sünden zum Gerechtmachen.“ Die Antithese von ἐξ ἑνός und ἐκ πολλῶν macht die Stelle dunkel. Aber gewiss ist jenes der Sinn: das Verderben drang allmälig ein, das Heil tritt mit einem Male ein. Δικαίωμα dem κατάκριμα entgegengesetzt ist hier also ohne Zweifel das Gutheissen, Gerechterklären, aber nicht von Sündenerlass zu verstehen, was in der ganzen Stelle nicht Statt hat. Wegen des guten Geistes in dieser neuen Zeit ist es zu jener Erklärung gekommen. Aeltere protestantische Theologen, Calvin, neuerlichst Rothe wieder meinten, δικαίωμα sei Genugthuung, die dem Rechte geschieht, *satisfactio*; nach Aristoteles *ad Nicom.* 5, 10 ein ἐπανόρθωμα τοῦ ἀδικήματος. Aber es ist ja hier von einem göttlichen Akte die Rede. Κρίμα und κατάκρ. sind hier eigenthümlich entgegengesetzt: κρίμα ist das Strafurtheil über Einen, κατάκρ. ist das allgemeine Urtheil über das Geschlecht. So auch die gewöhnliche Erklärung. Ἐγένετο εἰς κατάκρ. und εἰς δικ. wie 1 Kor. 15, 45: εἰς ψυχὴν ζῶσαν — εἰς πνεῦμα ζωοποιοῦν. Es bleibt dieselbe Auffassung; wenn man mit Rothe nach τὸ μέν, τὸ δέ mit Komma interpungirt. Wie im ersten Satze, so ist auch bei'm zweiten und dritten zu suppliren ἐγένετο. Ἐξ und ἐκ müssen auf gleiche Weise genommen werden; nicht durch (Fritzsche: ἐξ ἑνός *idem h. l. valet, quod* δι' ἑνός), sondern von — her. Gleichgültig ist, ob man ἑνός in ἐξ ἑνός als Masculinum oder als Neutrum nimmt (V. 18); die Bestimmung hängt vielmehr

davon ab, ob man ἁμαρτήσαντος oder ἁμαρτήματος liest. Χάρισμα und δικαίωμα müssen sich so zu einander verhalten, wie κρίμα und κατάκριμα. Also muss jenes ein einmaliger göttlicher Akt, dieses eine bleibende Segnung bedeuten, eine Anstalt zur Segnung; „von vielen Sünden her," sodass also diese zu sein aufhören. Die Heilsanstalt trat ein Mal ein, und machte alle Sünden gut.

V. 17. Den Gedanken, in der neuen Zeit erfolgt nicht nur Wiederherstellung, sondern Verherrlichung, macht wieder die Antithese deutlich vom Herrschen des Todes und Herrschen im Leben. Γάρ hat in jedem Falle, wie auch der Sinn des Verses gefasst werde, nicht erklärende oder beweisende Bedeutung, sondern fortschreitende, indem es sich auf den allgemeinen Satz V. 15 bezieht, den vom Vorzüglicheren, Glänzenderen des Heils als des Unheils. „Und hat ferner nun der Tod geherrscht durch Eines Sünde um des Einen willen, so werden um so viel mehr nun diejenigen, welche die Huld und das Geschenk der Gottgefälligkeit reichlich empfangen, im Leben herrschen durch den Einen Jesus Christus." Neben einander stehen τῷ τοῦ ἑνὸς παραπτώματι und διὰ τοῦ ἑνός. Jenem entspricht οἱ τὴν — λαμβάνοντες. Es bezeichnet also das Erste den Grund, das Zweite den Urheber. Und wir sehen aus jenem Gegensatze, dass δικαιοσ. hier die gottgefällige Gesinnung bedeutet. Indessen findet sich bei'm τῷ τοῦ ἑνὸς παραπτώματι eine grosse Verschiedenheit der Schreibart. Griesbach empfiehlt die Lesart ἐν ἑνὶ παραπτ. [und sie ist von Schott aufgenommen], Lachmann liest (ἐν τῷ) ἑνὶ παραπτ. Aber das τοῦ ἑνός konnte neben dem διὰ τοῦ ἑνός tautologisch scheinen. Eine Sünde und Ein Sünder bedeutet übrigens in der ganzen Stelle dasselbe. Ὁ θάν. ἐβ. wie V. 14. In der Formel ἐν ζωῇ βασ. bedeutet ἐν ζωῇ nicht blos ζῶντες, sondern: im himmlischen Zustande, in welchem sie am Leben

Christi Theil nehmen sollen V. 10. *Βασιλεύειν*, das Bild — denn besonders hier wäre es ja unmöglich, das Wort eigentlich zu nehmen — ist vielleicht nicht unmittelbar von dem jüdischen Mitherrschen mit dem Messias hergenommen Matth. 19, 28. Apok. 5, 10. 22, 5, sondern vom Namen Christus. Aber es bedeutet bei Paulus überhaupt die Theilnahme an der Herrlichkeit Christi: 1 Kor. 4, 8. 2 Tim. 2, 12. *Περισσεία* (2 Kor. 8, 2.) — dem *περισσεύειν* V. 15 entsprechend — überaus Grosses, ohne die Bedeutung des Ueberflüssigen. *Χάρις* und *δωρεὰ δικαιοσ.* wie V. 15. *χάρις* und *δωρεὰ ἐν χάριτι*. Die Umschreibung durch *δωρεὰ δικαιοσ.* statt *δικαίωμα* wählt er wahrscheinlich, weil *δικαίωμα* V. 16 anders gebraucht worden war. *Πολλῷ μᾶλλον* hat hier (Tholuck, Flatt, Rückert, wogegen de Wette), anders als V. 15, logische Bedeutung. Demnach nicht: um so mehr werden herrschen, sondern: um so mehr ist anzunehmen, dass sie herrschen werden.

V. 18 und 19 sprechen den Gesammtsinn der Stelle aus, welcher mit V. 12 abgebrochen, im übrigen Theile der Stelle mehr vorausgesetzt war. „In einem Weltalter hat Verurtheilung, Unheil vorgeherrscht, im andern soll das Heil herrschen (V. 18); darum (V. 19), weil dieses das Zeitalter des Guten, jenes das des Bösen ist.“ Gewaltsam hat die herrschende Deutung der lateinischen Kirche bis auf unsere Zeiten auch hier die Vorstellung von Erbsünde und Imputation fremder Schuld hineingetragen. *Ἄρα οὖν* in der klassischen Sprache nicht am Anfange der Sätze (Tholuck), bei Paulus gewöhnliche Formel, in welcher er verstärkend zusammenfasst, hier also zu dem Gedanken des 12. Verses zurücklenkt: 7, 3. 25. 8, 12. 9, 16 u. 18. Gal. 6, 10. Zu bemerken ist wieder die Kürze des Ausdrucks: „Wie durch Eine Schuld Elend kam über alle Menschen, so durch Eines Gutsein Gottgefälligkeit zum Leben

r Alle.“ Die Stelle ist aus V. 16 zu vervollständigen, ersten Satze hinzuzudenken τὸ κρίμα ἐγένετο (Reiche, ickert, Fritzsche), im zweiten τὸ χάρισμα γενήσεται r ἐγένετο. Zu unbestimmt de Wette und Winzer: νετο, ἀπέβη (es gerieth). Δι' ἑνός gewiss hier als Neutrum verbinden mit παραπτ. Die gewöhnliche Erklärung nimmt ς als Masculinum, wogegen richtig de Wette sich gegen ppe und Tholuck erklärt. Auch Fritzsche will es gen V. 17 διὰ τοῦ ἑνός als Masculinum betrachten. Κατάκρμα wie oben allgemeines Elend, δικαίωμα aber, anders s V. 16, entgegengesetzt dem παράπτωμα (Reiche, Roe), also s. v. a. ὑπακοή V. 19 (Luther, Calvin, altetestantische Kirche, Usteri [*Lehrbegr.* 257], Roe, welche an den Tod Jesu denken), jedoch nicht blos a einer einzelnen, rechten, guten Handlung — vgl. δικαιώmα AG. 19, 8 — zu verstehen, sondern Tugend, Tuadhaftigkeit zu übersetzen. Παραπτ. wie V. 15. Δικαίωσις ζωῆς, vgl. V. 21 δικαιοσύνη εἰς ζωήν, Erklärung für gottfällig, um dadurch zum Leben (ζωή entg. κατάκριμα) zu langen.

V. 19. „Darum diese Segnung, weil es die Periode s Guten ist, wie jene die des Bösen war.“ Παρακοή d ὑπακοή wie V. 18 παράπτωμα und δικαίωμα, unrechtes d gutes Handeln. Παρακ. Ungehorsam und Unrecht des bens 2 Kor. 10, 6. Hebr. 2, 6. Ἔπακ. Hebr. 5, 8. Alle enschliche Tugend erschien der frommen Denkart als Gesam. Die besondere Erlösungsthätigkeit (*obedientia ctica* oder *passiva*) bedeutet ὑπακοή nie bei dem Apostel. Unsere Stelle war klassisch in der Kirche zum Erweis der rechnung einer *obed. act.* und *pass.*, vorzüglich aber der steren. Vgl. Winzer *de obedientia Christi activa* Lips. 825.] Καθίστασθαι kann nicht bedeuten (griechische äter) dafür erklärt, behandelt werden, ohne es zu

sein; — was überdiess dennoch nicht den gewöhnlichen Begriff von Zurechnung fremder Schuld und fremden Verdienstes geben würde, nur die Theilnahme an dem durch die beiden Menschenhäupter Bewirkten. Auch heisst es zu bestimmt ἁμαρτ. und δικ., nicht ὡς ἁμ. und δικ. Also: dargestellt, gezeigt werden, sich zeigen (Jak. 4, 4. 2 Petr. 1, 8. 2 Kor. 5, 21: δικαιοσύνην γίγνεσθαι), nämlich in ihrem ganzen Leben (de Wette, Tholuck), nicht in ihrem Geschicke (Fritzsche: sind in ihrer Strafe als Sünder erkannt worden). Das Futurum im zweiten Satze ist gewöhnlich auf das jenseitige Leben bezogen werden, wie V. 17 βασιλεύσουσι, oder wie von Origenes auf eine dereinstige, allgemeine Wiederherstellung im Geisterreiche. Aber die Frage über die Apokatastasis ist hier ganz unnöthig. (Ausführlich handelt über diese und Rothe's verwandte Auffassung Tholuck S. 289.) Denn entweder bedeutet das Futurum das Fortwährende, oder es führt den Schluss ein: es muss so geschehen. Οἱ πολλοί wie V. 15 Alle; eine Hindeutung, dass der neue Geist der Zeit, — denn nur von diesem spricht der Apostel — ein solcher sein werde. Tholuck meint, der Apostel spreche nur bedingungsweise [nämlich unter Voraussetzung des Glaubens, wobei es freilich immer noch den Anschein behält, als ob der Apostel die Möglichkeit des Glaubens bei Allen voraussetze, und diese zu leugnen ist ja auch kein Grund S. 228.]. Unbestimmt lässt unsere Stelle, wie dieses Werden durch Eines Schuld und Tugend zu verstehen sei. Aber der Begriff der Erbsünde, der Nothwendigkeit des Bösen, wird schon durch den Gegensatz aufgehoben; es müsste ja dann auch das Gute der zweiten Periode nothwendig sein. Vielmehr nur ein Geist, ein schlimmer und guter, der durch beide Perioden hindurchgeht; daher auch das Geschick der ersten Menschheit ein wohlverdientes. Also Alles zusammen: Eine ganz

ue Zeit, Welt, ist mit Christus hereingetreten, mit dem uen Geist auch göttliche Beseligung, und die Menschen nten nicht so viel verderben, als Gott gut mache, verrliche.

V. 20 und 21 Beisatz vom mosaischen Gesetz. Es war thig, von dessen Bestimmung Etwas beizufügen, da als göttliches galt, und doch eine gesammte Menschenpe-ode vor Christus als der Sünde und dem Elende verfallen ngestellt worden war. „Durch das Gesetz, welches zwi-chen hineinkam, sollte nur die Sünde gemehrt werden," .i. nicht mehr Sünde geschafft 7. 7. 8, 2. 1 Kor. 15, 5, sondern mehr Handlungen als Sünde dargestellt und gerechnet. Aber dieses gewiss nicht, um die Strafe bärfen, verstärken zu können, sondern, damit sich die Sün-genden mehr als solche erkannten; also damit sich das edürfniss der Erlösung, des Heiles mehrte. Dasselbe en 4, 15: *νόμος ὀργὴν κατεργάζεται.* Von einer andern eite, aber wohl vereinbar mit unserer Stelle, heisst es von r Bestimmung des Gesetzes Gal. 3, 19, sie habe darin be-anden, die Sünde zu beschränken, zu bändigen, nämlich s äusserliche Macht. Auf historischem Standpunkte nehmen die meisten Neueren — also nicht blos die Prädestinatia-er; de Wette ausführlich, unterscheidend Gott an sich nd Gott in der Weltgeschichte — ganz hart so, das Sünde-hun habe sich mehren sollen. Aber (vgl. zu 4, 15) Pau-us sagt Kap. 7 u. 8 selbst, wie er hierbei denke: nämlich as Gesetz, eine gute Gottesanstalt, bewirke dieses in der erdorbenen Menschennatur, welche durch das Gesetz icht abgeholfen werden könne. *Παραπτ.* und *ἁμαρτ.* nicht n Begriff unterschieden, jenes das Einzelne, dieses das anze. *Παρεισ.*, dem *εἰσῆλθεν* V. 12 entgegengesetzt und ie entsprechend (auch sonst heisst es von Christus *εἰσῆλθε*): am dazwischen herein, zwischen die beiden grossen Anstal-

ten, Perioden; Luther: ist neben eingekommen; Meyer: kam noch zur Sünde dazu; aber dieses würde zu unehrenhaft vom Gesetze gesagt sein. Schlimme Bedeutung, wie Gal. 2, 4, hat hier das Wort nicht; so meinten Origenes und Semler, indem sie νόμος vom Gesetze des Leibes verstanden 7, 23. Ganz dasselbe ist προσετέθη Gal. 3, 19. Aber allerdings liegt im Wort und Sinn der Begriff des Vorübergehenden. Diess erkannten schon die griechischen Väter. [Oecumenius in der ganzen Erörterung über diese Stelle, dann auch mit ausdrücklichen Worten: τὸ δὲ παρεισῆλθεν τὸ πρόσκαιρον αὐτοῦ δείκνυσιν.] Ἵνα braucht nicht blos vom Erfolge zu stehen (consecutiv), sondern kann wirklich vom Endzweck verstanden werden (final). Es war göttliche Absicht bei dem Gesetze, dass sich die Sünde, d. i. die gefühlte Schuld mehrte; Grotius, Tholuck: das Gebiet der Sünde erweiterte. — Rothe und Tholuck setzen οὗ u. s. w. in Parenthese; aber es ist vielmehr Hauptsatz, Basis für V. 21: „Wo aber die Sünde sich gemehrt hat, ist die Gnade überreich, d. i. also: desto herrlicher zeigt sich diese, macht sich fühlbar. Unnöthig ist es (Grotius, de Wette, Fritzsche), οὗ als Zeitpartikel zu nehmen. Ὑπερπερισσεύειν: überreichlich Statt finden, nämlich hier über die Sünde hinausgehend, sie übertreffend, nach V. 15. Oder das ὑπέρ steigert nur einfach (de Wette): überaus (Fritzsche: *redundare*). Vgl. 2 Kor. 8, 4. 1 Tim. 1, 14: ὑπερπλεονάζειν.

V. 21 wiederholt, was eben V. 18 und 19 gesagt war, hier den Begriff der Gnade noch mehr hervorhebend: vorher habe nur Sünde und Tod geherrscht, nun herrsche Gerechtigkeit und Leben als Gnade. Er redet von einer Herrschaft der Sünde im Tode, wie V. 14 u. 17, aber einfacher: ὁ θάνατος ἐβασ. Indem der Tod herrscht, äussert die Sünde ihre Macht. Der Ausdruck ἐν τῷ θανάτῳ ist stär-

ker als εἰς τὸν θάνατον, dieses entsprechender dem folgenden εἰς ζωήν. Luther übersetzt, als ob er εἰς θ. gelesen hätte: zu dem Tode. Statt ἡ δικαιοσύνη βασ., was den geraden Gegensatz zu ἡ ἁμ. ἐβασ. abgeben würde, setzt Paulus ἡ χάρις διὰ δικ., weil er diese Idee der Gnade im Verse hervorheben wollte. Daher bedeutet δικ. hier bestimmt, im Gegensatze zu ἡ ἁμαρ., den gottgefälligen, rechten Lebenszustand. „Durch diesen, ihn schaffend, ist die Gnade mächtig zum ewigen Leben," nämlich es zu treiben und zu fördern. Mit der Formel διὰ Ἰησ. Χρ. schliesst der Apostel gern alle Erörterungen über das christliche Heil.

Kap. 6. Hier nun handelt er ausführlich von V. 1—8, und V. 11 von der christlichen Verpflichtung zum sittlich Guten. Denn nachdem er von 5, 12 an den Gedanken ausgeführt hatte, dass diese christliche Periode die der Gerechtigkeit sei, schien es ihm nöthig, die Vorstellung abzuhalten, als sei dieses etwas Nothwendiges, von Aussen Hineinkommendes, Angeschaffenes oder Angerechnetes, nicht eine freie Sache, welche aus dem neuen Geiste hervorginge. Insbesondere schien der Ausspruch 5, 20 einer Misdeutung fähig zu sein, derselben, welche schon 3, 8 [S. 92] erwähnt worden war, dort als eine wirklich schon eingetretene: man habe keine Pflicht mehr zu üben, ja durch das Sündigen werde Gottes Gnade verherrlicht. Die augustinische Lehre, d. i. die Uebertreibung der christlich-sittlichen Bescheidenheit, dass in der christlichen Welt alles Gute göttlicher Zwang sei und dem Nichtguten das Verdienst Christi zugerechnet werde, hat diesen Abschnitt nicht gehörig beachtet. Augustin selbst hat in seinen früheren Schriften ganz andere Gedanken als in seinem späteren System ausgesprochen. — Bemerkenswerth ist nun, wie Paulus diese sittliche Verpflichtung in der christlichen Welt gerade auf das Beides baut, wovon Misdeutung Statt finden konnte oder auch Statt gehabt hatte,

auf die Kraft des Todes Jesu, und auf die Aufhebung des Gesetzes. Nämlich V. 1—13: im Tode Jesu, wie in seiner Auferstehung, liege Aufforderung zum Guten, ja eine sittliche Nothwendigkeit, dasselbe zu thun; V. 14—8, 11: die Freiheit vom Gesetze allein vermöge das Gute in uns zu schaffen, das Gesetz habe es nicht vermocht. Jener erste Gedanke, so gewendet, dass Tod und Auferstehung Christi Symbole von sittlicher Bedeutung seien, ist bei Paulus sehr bedeutend. Er fasst hierin die gefühlten und wahrgenommenen sittlichen Einflüsse jener Ereignisse zusammen. Wie die Person Christi stellvertretend sei für die Menschheit, so galten dem apostolischen Geiste auch die vornehmsten Ereignisse und Schicksale desselben. Also ist der Gedanke: „die Menschen müssen sich in Tod und Auferstehung Christi ansehen als gestorben ihrem früheren, schwachen und verdorbenen Leben und erhoben zu einem neuen, geistig himmlischen (2 Kor. 5, 15 bis zu Ende, Eph. 2, 5. 6. Kol. 2, 12. 1 Petr. 2, 24).

V. 1. *Τί οὖν ἐροῦμεν*, wie oben 3, 5 [S. 89], sich selbst oder Anderen Etwas einwerfend. „Aber liegt nun hierin, folgt nun hieraus?“ *Ἐπιμενοῦμεν*: Sollen wir etwa sogar u. s. w. Das Verbum steht sonst immer im guten Sinne 11, 22. Kol. 1, 23. 1 Tim. 4, 16. Die neuere Kritik — [Griesbach in der Leipz. Ausg., Lachmann, Fritzsche, Schott] — zieht den äusserlich sehr beglaubigten Conjunctiv *ἐπιμένωμεν* vor (Mark. 12, 14. *δῶμεν*), der den gewöhnlichen Sinn geben würde. *Ἵνα ἡ χάρις* u. s. w. deutlich hinweisend auf V. 20. „damit Gott Anlass habe, recht Unwürdiges zu beseligen.“

V. 2. Paulus lässt sich nicht auf die Lösung dieses Misverständnisses ein. Sie war leicht; denn er hatte ja nur vom vorchristlichen Zustande gesprochen, und in der neuen Heilszeit ist die Bedingung der Gnade immer nur der Glaube.

Vielmehr geht er sogleich auf die unbedingte sittliche Verpflichtung im Christenthum über. Er antwortet: „Gewiss nicht (3, 3. 6, 31); die wir (οἵτινες *quippe qui* 1, 25. 32) der Sünde abgestorben sind, wie könnten wir noch in ihr leben?“ Ἀποθανεῖν und ζῆν hat verschiedene Bedeutung, jenes faktische, dieses moralische: „welche gelten als Gestorbene, oder: welche das Symbol Gestorbener angenommen haben, wie sollten wir es nicht wirklich sein? Πῶς Gal. 4, 9: mit welchem Rechte oder Muthe? Ἀποθ. τῇ ἁμ. von διὰ τῆς ἁμαρτίας ἀπ. (womit es Flatt, Semler, Rosenmüller: um der Sünde willen, durch Sünde elend werden [5, 16. Kol. 2, 13] für gleichbedeutend halten) wohl zu unterscheiden. Die Formel bedeutet: kein Leben, keine Kraft mehr für die Sünde haben, dasselbe mit 1 Petr. 2, 24: ἀπογίγνεσθαι τῇ ἁμαρτίᾳ, eben so τῷ νόμῳ ἀποθν. 7, 4. Gal. 2, 19, wofür ἀπὸ τοῦ νόμου ἀποθν. steht Kol. 2, 20. Da das Bild ganz nur in Beziehung auf den Tod Jesu als heiliges Symbol entstanden ist, gehören zwar die platonischen Reden [*Somn. Scip.* 1, 13. Porphyr. *Sentent.* 221. M. Antonin. 7. Cic. *Tusc. Q.* 1, 31] von der Tugend als geistigem Tode nicht hierher — was Reiche gut gegen Grotius, Elsner, Wetstein und Koppe bemerkt hat —; doch würde jenes Bild nicht entstanden sein, wenn nicht schon in der sittlichen Sprache der Tod bisweilen eine solche Bedeutung gehabt hätte.

Nun wird dieser Gedanke so ausgeführt: V. 3 — 5 erklärt jenes ἀπεθάνομεν: sie seien gestorben, nämlich sie hätten sich dafür erklärt, in der Taufe verpflichtet, und zugleich seien sie auferstanden, denn diess sage das Symbol der Taufe. V. 6 — 10 wird die Bedeutung dieses Sterbens und Lebens mit Christo geschildert, und V. 11 — 13 die ermahnende Anwendung hinzugefügt. Ἢ (3, 29) ἀγνοεῖτε, unten wieder 7. 1, eine neue Seite hervorhebend; abwechselnd,

nur in mehr tadelnder Weise das ἢ ἀγ., mit οὐκ οἴδατε V. 16 oder ἢ οὐκ οἴδατε [1 Kor. 6, 2. 9. 16. 19]. Jedoch folgt aus dieser Formel nicht, dass diese Symbolik der Taufe auf Tod und Auferstehung Jesu schon überhaupt oder in der paulinischen Gemeine bekannt gewesen sei. „Dass wir Alle, die wir (ὅσοι 8, 14) auf Christum Jesum getauft sind, es auf seinen Tod worden sind?“ d. h. nicht nur, wie Grotius wollte, dass der Sinn der Taufe eine Beziehung auf den Tod Jesu habe, oder (ältere protestantische Theologen, Usteri, Tholuck), dass die Taufe eine Gemeinschaft mit dem versöhnenden Tode Jesu gebe, sondern (griechische Väter) im Ritus eine Hinweisung, ein Abbild vom Tode und der Auferstehung Jesu liege: wie begraben und herausgeführt aus der Gruft, so geschieht mit uns bei der Taufe. Auch V. 4 erklärt, und noch ausdrücklicher, die Taufe als Symbol dessen, was Christo geschehen. Vgl. Gal. 3, 27. Kol. 2, 12. 3, 1. Εἰς Χριστόν diess bei Paulus die gewöhnliche Taufformel, auch Gal. 3, 27. Sie wechselt ab mit εἰς τὸ ὄνομα Χριστοῦ AG. 8, 16. 19, 3 — 5; ἐπ' ὀνόματι AG. 2, 38; ἐν τῷ ὀνόματι 10, 48; εἰς ὄνομα 1 Kor. 1, 13 und in der Taufformel Matth. 28, 19. So εἰς τὸν Μωϋσῆν 1 Kor. 10, 2. Nicht blos aber bedeutet εἰς in Beziehung, mit Rücksicht auf ihn (gewöhnliche Erklärung, auch bei Meyer und Tholuck), sondern ihm anzugehören getauft werden. Χριστ. Ἰησ. unten wieder V. 11 und 23, wiewohl hier Ἰησοῦν kritisch zweifelhaft ist; immer in gewichtvollem Stile sind beide Namen gebraucht. Εἰς τὸν — αὐτοῦ ist also eben so zu nehmen, wie εἰς Χρ. Ἰησ., nicht mit Rückert: in den Tod Jesu Christi eingetaucht werden; auch wohl nicht, was mehr sagen würde: für diesen Tod, d. i. um ihn zu sterben. Sondern: um diesem Tod anzugehören, oder dass er uns angehöre, der unsere sei.

V. 4. In der Taufe sei das Bild des Todes gegenwärtig

und — setzt er sogleich hinzu und erweist dieses noch ausdrücklich V. 5 — auch das Bild von Auferstehung und neuem Leben, im Untertauchen und Hervorgehen (*κατάδυσις, ἀνάδυσις*). Der veränderte Ritus — die griechische Kirche hat die *immersio* beibehalten [*Conf. orthod.* 1, 9. 102, in des Herausg. *libris symbol. eccles. orientalis* 172] — macht die paulinische Darstellung dunkel. Einfacher wird die Taufe als Symbol der sittlichen Reinigung von Paulus selbst dargestellt Eph. 5, 26. Tit. 3, 5, auch der Reinigung durch Sündenvergebung *ἀπολούεσθαι* 1 Kor. 4, 11 vgl. AG. 22, 16. *Εἰς τὸν θάνατον* mit der gewöhnlichen Erklärung (Luther: die sind in seinen Tod getauft) zu *συνετάφημεν* zu ziehen. Wenige nur wie de Wette, Fritzsche, Tholuck verbanden es mit *βαπτίσματος*. Hier hat also *εἰς τὸν θ.* eine andere Bedeutung als V. 3: begraben in den Tod oder für den Tod, d. i. um wirklich gestorben zu sein. *Ἵνα* braucht auch hier nicht blos den Erfolg zu bedeuten, sondern den Endzweck. Das negative Gute, das Abgestorbensein, hat seinen Endzweck im positiven Guten, in einem höheren Leben. „Damit wir dann, gleichwie Christus von den Todten auferweckt worden ist durch des Vaters Macht, auch ein neues Leben führen.“ Im *ἐγείρεσθαι* liegt hier zugleich der Begriff des neuen, himmlischen Lebens Christi, vgl. *συζῆν αὐτῷ* V. 8. Darum wird auch wohl das Wort *δόξα* für göttliche Macht, die ihn auferweckt habe, gebraucht, weil in ihm der Begriff göttlichen Lebens inne liegt; wenngleich *διὰ τῆς δόξης θεοῦ* nicht (Beza, Bretschneider) soviel ist als *εἰς δόξαν* 15, 7. Sonst wird die *δύναμις θεοῦ* genannt als Christum auferweckend 1 Kor. 6, 14. Eph. 1, 19. Aehnlich (doch nicht von jenem Akte) *κράτος τῆς δόξης* Kol. 1, 11. Die Sprache des Alten Testamentes gebraucht *δόξα* öfters für *δύναμις*, um das hebräische כָּבוֹד zu bezeichnen: Jes. 12, 2. 43, 24. Immer aber ist Gott die Ursa-

che der Auferstehung Christi: 4, 24. 8, 11. Dieser Beisatz war aber hier nicht nöthig, da ja auch unsere sittliche Auferstehung, das Abgebildete in der Taufe, Gott beigelegt wird, der χάρις. Die lateinische Kirche (auch Theodoret: οἰκεία δύναμις) nahm δόξα π. hier gewöhnlich von der vom Vater stammenden Herrlichkeit, Göttlichkeit des Sohnes, wie ja auch πνεῦμα ἁγιωσύνης 1, 4 verstanden wurde. Aber jene ist nicht Princip der Auferstehung Christi, auch gebraucht nur Johannes das Wort δόξα von der höheren Natur im Gottessohne, und dieses nur von der erschienenen, nicht von der wirkenden Herrlichkeit desselben. Καινότης 7, 6. Kol. 2, 5. 1 Tim. 6, 17: durch das Abstraktum wird der Begriff gehoben: „neue Beschaffenheit, Gestalt des Lebens." Hier in sittlicher Bedeutung, mehr als 2 Kor 5, 17. Eph. 2, 10, nicht blos: nicht das Vorige, sondern Reineres, Edleres. Περιπατ. hier dem ζῆν V. 2 entgegengesetzt. Die Darstellung des Symbols für die Auferstehung in der Taufe V. 5 hätte vor den vorigen Satz ἵνα u. s. w. gehört; aber es lag dem Apostel daran, das Aufmunternde, Paränetische vorzustellen. Zum letzten Satze V. 4 ἵνα u. s. w. gehört V. 5: denn gewiss auch die Auferstehung und das himmlische Leben wird in der Taufe abgebildet. „Denn sind wir seine Theilnehmer geworden im Bilde seines Todes, so werden wir es auch im Bilde seiner Auferstehung sein." Das Futurum ἐσόμεθα führt eine nothwendige Folge ein (so Rückert). es ist das schliessende Futurum: es habe sich so gehört, weil sonst das Symbol unvollständig sein würde. Demnach ist jenes Tempus weder auffordernd, noch auf physische, zukünftige, wirkliche Auferstehung zu beziehen, noch hat es einen Doppelsinn; denn der Apostel hat nur die sittliche Auferstehung im Sinne. Εἰ ist auch hier wieder den Schluss beginnende Partikel. Bei dem Worte σύμφυτος ist die Wortbedeutung und die Construction

streitig. In jener liegt nicht die Vorstellung *plantatus, una plantatus* (Luther: sammt ihm gepflanzet), mitgepflanzt oder eingepflanzt (zum Sinne dann vgl. Joh. 11, 1) — was nicht einmal sprachlich richtig wäre, da es von φύεσθαι, nicht von φυτεύεσθαι herkommt; richtiger nahm es daher Rückert zusammengewachsen. Auch ist σύμφυτοι nicht mit Bretschneider *gemelli*, Zwillingsbrüder, zu erklären; eine ganz unklare, störende Idee. Vielmehr hat es die uneigentliche, einfache Bedeutung: *consortes*, innig Theil nehmend; es ist das verstärkte κοινωνοί. Aber der Beziehung nach gehört es wohl weder zu θανάτου und ἀναστάσεως, noch (griechische Väter, de Wette, Tholuck, Meyer, Reiche, Olshausen, Rückert) zu τῷ ὁμοιώματι. Die gewöhnliche Construction passt zwar für Beides, das Wort wird mit Genitiv und Dativ verbunden; aber keines von Beiden giebt einen klaren Begriff. Es ist vielmehr dazu τῷ Χριστῷ wie V. 6 zu suppliren. So auch Luther, Erasmus, Grotius, Bretschneider, Böhme, Fritzsche. „Sind wir nun Theilnehmer von ihm geworden" τῷ ὁμοιώματι τοῦ θανάτου, aus welchem Satze zu ἀναστ. im Nachsatze ὁμοιώματι zu wiederholen ist. Einige (wie Rückert), welche σύμφ. im ersten Satze mit ὁμοιώματι verbinden, lassen dann auch im zweiten den Genitiv ἀναστ. davon abhängen, nehmen also einen Wechsel der Construction an. Ὁμοίωμα ist übrigens die paulinische Bezeichnung des Symbols in der Taufe. Ἀλλὰ καί nachdrücklicher Nachsatz, so nach εἰ auch 1 Kor. 4, 15: so werden wir gewiss auch u. s. w. In der lateinischen Kirche endlich ist oft ἅμα statt ἀλλά gelesen worden; so von der Vulg. und Beza.

V. 6 — 10 wird die Bedeutung dieses sittlichen Auferstehens und Neulebens ausgeführt, und, wie es auch den Ereignissen an Christus entspreche. Zuerst V. 6 u. 7 das Sterben. Τοῦτο γινώσκοντες steht auch 2 Petr. 1, 20. Die For-

mel ist nicht gerade unmittelbar mit den vorangehenden Verbis zu verbinden, steht aber wenigstens in allgemeinem Zusammenhange: „das müssen wir ja wissen oder begreifen," dass der Kreuzestod Christi ein sittliches Symbol für uns sei. Ὁ παλ. ἄνθρ. klassisch in der Kirche (Eph. 4, 22. Kol. 3, 9), weder platonische noch jüdische Formel, eigenthümlich bei Paulus ausgebildet. Ἄνθρωπος ist Lebenszustand, Charakter, Person, das Ich, παλ. nicht der angeborne, sondern der vorige, vor dem Zutritt zum Evangelium, oder vor der Einwirkung desselben auf den Menschen. Συνεστ. sc. τῷ Χριστῷ, wie oben bei σύμφ. Dieses Kreuzigen der eigenen Natur wurde in der Kirche stehende Formel, aber in einer Bedeutung, welche Paulus nicht hineingelegt hatte. Seit Augustin wurde sie mannichfach gemisdeutet. Man dachte dabei das Schmerzhafte. Die asketischen Uebertreibungen zumal hielten sich an diess Bild, vornehmlich da als Gegenstand dieses Thuns nicht die Verdorbenheit, sondern die gesammte Natur des Menschen galt (Grotius, Olshausen, Tholuck [„so (wie bei der Kreuzigung der Körper) könnte man sagen, erhält durch die vom göttlichen Geiste gewirkten Eindrücke im Herzen die Sündenlust Pfähle, — aber da immer flammender mit und in der wachsenden Liebe zum unsichtbaren Freunde der Seele der ihr entgegenstehende Durst nach Heiligung erwacht, so fühlt sie sich unselig und gequält, und erlischt allmälig, bis der Tod ihr völlig ein Ende macht"], wogegen Reiche, Fritzsche, de Wette). Die älteren protestantischen Theologen entwickelten daraus die Theilnahme an der durch den unschuldigen Kreuzestod geschehenen und bewirkten Erlösung. Es bedeutet vielmehr jene Formel die einfache Abtödtung, aber mit Beziehung auf den Tod Jesu, der davon das Symbol sein solle: Gal. 2, 19. 5, 24. 6, 14. (1 Petr. 2, 24). Er ist gekreuzigt worden, nämlich in der Taufe haben wir das

ibol und die Verpflichtung auf uns genommen. *Ἵνα* hat gewiss nur die erklärende Bedeutung: in der Art, ,,der sündhafte Lebenszustand abgestellt worden ist; da nicht mehr der Sünde Knechte sind.“ *Τοῦ μηκέτι* u. s. bedeutend beigesetzt, damit das *καταργεῖσθαι* u. s. w. als fortwährender Erfolg der Freiheit verstanden de, nicht als einmaliger, wunderbarer Akt. *Καταρ-θαι*: macht- und erfolglos werden, (oben besonders 4, 14), gut wie nicht mehr vorhanden sein, mit *ἀπό* 7, 2. 6. oluck bemerkt, dass das Wort 25 Mal bei Paulus vor-me, also zu seinen Idiotismen gehöre und im griechischen chgebrauche eben so angewendet werde. *Σῶμα τῆς ἁμαρ-* wie Kol. 2, 11 *σῶμα τῆς σαρκός*, unten 7; 24 *σῶμα ἄτου*, hier V. 12 *θνητὸν σῶμα*; vgl. auch 8, 10. 13, *σώματα* 12, 1. Phil. 1, 20. Es bedeutet nicht geradezu ib, (gewöhnlich wurde es so gefasst, auch von Fritz-ie, Meyer, de Wette, daher bei Paulus der Leib : [Nielsen Princip] des Bösen sein sollte, wogegen ührlich J. Müller *die Lehre von der Sünde* 1, 188 ff., oluck einschränkend. sofern die Sünde durch die Glie-des Leibes zur Erscheinung komme), noch auch sinn-he Natur überhaupt (Rückert, Köllner). *Σῶμα* e dann ganz ungewöhnlich gesetzt, aber auch *σάρξ* wird at so allgemein gebraucht; dieses bedeutet immer den ver-benen Lebenszustand. Sondern *σῶμα* ist entweder das ibesleben überhaupt oder ein Lebenszustand. Die-hier. *Τῆς ἁμαρτίας*: Sünde habend, oder der Sünde zu-örig. Die Erklärung des *σῶμα* entweder aus dem rabbi-chen Sprachgebrauche, in welchem גּוּף *substantia* oder *sa* sein soll — Koppe, Klee, früher Tholuck, chöttgen *hor.* ad h. l.] — oder aus einem anderen all-meinen, da es *summa* sein soll (die Masse der Sünde: igenes, Chrysostomus [*τὴν ἀπὸ τῶν διαφορῶν πο-*

νηρίας συγκειμένην — κακίαν, Calvin] Grotius), oder σῶμα τῆς ἁμαρτίας die Sünde als ein Leib d. i. eine Person — Flatt, Olshausen, Reiche [„als Ungeheuer, mit einem Leibe vorgestellt, um das Bild von der Mitkreuzigung unserer Sünde durchzuführen"] — sind gezwungen und unstatthaft. Τοῦ μηκέτι u. s. w. gewöhnlicher erklärender Infinitiv; δουλεύειν: willenlos hingegeben sein 8, 21. Joh. 8, 34. τῇ ἁμαρτ.: der Sünde als herrschenden Macht, nicht als einer in uns wohnenden, lebenden.

V. 7 enthält ohne Zweifel eine sprüchwörtliche Rede, welche Paulus seiner eigenen Ausführung beisetzt: „Im Tode für sich schon, nicht blos im Absterben der Sünde, ist es mit der Sünde aus." Ὁ ἀποθανών ist also vom eigentlichen Tode zu verstehen. Die Erklärer, welche es vom geistigen, sittlichen Tode nehmen (ältere Ausleger, Flatt [*von der Versöhnung* 159, Rothe 104], Usteri, Rückert), legen, wie de Wette richtig bemerkt, eine Tautologie in die Stelle. Denn sowohl Subjekt und Prädikat der Stelle würden dasselbe bedeuten, als auch der ganze Satz aussprechen, was schon im Vorigen gesagt war. Δικαιωθῆναι kann im Sprüchwort etwas Anderes bedeutet haben, als hier, z. B. gerechtfertigt werden — der Tod versöhnt (Usteri, Rückert). Diese Bedeutung ist auch hier oft hineingetragen worden (Tholuck: keine Anforderung mehr an den Sünder). Aber gewiss ist es hier gerecht gemacht werden (de Wette: losgesprochen werden), also s. v. a. ἐλευθεροῦσθαι V. 18 = παύεσθαι ἁμαρτίας 1 Petr. 4, 1, und so wahrscheinlich auch AG. 13, 19 δικαιωθῆναι ἀπό. „Denn, wie man zu sagen pflegt, ist der Gestorbene seiner Sünden frei."

V. 8 — 10 auch eine sittliche Auferstehung gebe es, entsprechend der Auferstehung Christi. „Sind wir mit Christus gestorben, so glauben wir, dass wir auch mit

ihm wieder aufleben werden.“ Es ist, wie V. 5, ein Schluss: es müsse vollkommene Uebereinstimmung da sein mit dem Geschicke Christi. Im πιστεύομεν liegt, dass συζήσομεν nicht als Aufforderung zu verstehen sei, sondern als Verheissung. In jenem Sinne fassten es jedoch Viele: die griechischen Väter, Grotius, Flatt, Reiche, de Wette: denn es gehört auch zur Sittlichkeit ein Vertrauen, ein Glaube (1 Thess. 5, 24. 2 Thess. 3, 3), als Verheissung Fritzsche [*fore ut Deo et Christo opitulantibus honestatem semper colamus pie confidimus*]. Συζῆν der Wortbedeutung nach mehr als συνεγείρεσθαι V. 4 u. 5; es hat einen stärkeren Sinn, nicht blos wiederaufleben, sondern: im höheren Leben mit ihm sein. Aus πιστεύομεν haben auch hier wie V. 5 Viele fälschlich angenommen, dass die Stelle ganz (griechische Väter, Reiche, Flatt) oder im Doppelsinne wenigstens (Erasmus, Olshausen, Tholuck, Rückert) von der wirklichen, zukünftigen Auferstehung spreche. Dieser Gedanke stünde ganz fremd und vereinzelt im Ganzen, das ja entschieden nur von der sittlichen Wiederauflebung handelt.

V. 9. *Εἰδότες* anders als oben V. 6 *γινώσκοντες*. Es bezieht sich auf geschichtlich Gewisses. „Es war ja auch bei Christus der Tod nur Uebergang zum bleibenden, himmlischen Leben.“ Im ersten Satze lässt er weg: ἀποθανὼν ἠγέρθη, und geht sogleich darauf über — dem συζῆν V. 8 folgend — dass Christus zum ewigen Leben eingegangen sei. „Er stirbt nicht wieder, er ist der Nacht des Todes entrückt.“ Das Zweite spricht als Recht aus, was das Erste als Thatsache gesetzt hatte. *Κυριεύειν*, wie 5, 14. 21 *βασιλεύειν*, dieses mehr in Bezug auf die Allgemeinheit, jenes auf die Einzelnen.

V. 10 soll das Gleichartige im Sterben und Leben Christi mit dem sittlichen der Christen noch mehr hervorheben.

„Gestorben für die Sünde, lebend für Gott.“ Ὃ ἀπέθ.—ζῇ, wie ὃ ζῶ Gal. 2, 20. Ὃ steht als absoluter Accusativ, s. v. a. καθ' ὅ: sofern er gestorben ist, seinen Tod anlangend —. Aber es kann nicht als Nominativ genommen werden (Hilarius, Elsner, Benecke): was von ihm starb, nämlich der Leib; was aber lebt, nämlich der Geist. Vgl. τῷ πνεύματι ζωοπ. 1 Petr. 3, 18. Rückert und Andere lassen ὅ als Accusativ geradezu von ἀπέθ. und ζῇ abhängen. „So starb er einmal der Sünde.“ Ἐφάπαξ: Einmal für immer; gerade auch vom Tode Jesu, in Beziehung darauf, dass er nicht wieder nöthig werden könne, 1 Petr. 3, 18 Hebr. 7, 27. 9, 28 (ἅπαξ), u. 10, 10, dem unendlich fortgehenden Opferdienste entgegengesetzt. Aber jenes ἀποθανεῖν τῇ ἁμαρτίᾳ wird gewöhnlich gleich genommen dem διὰ τὰ παραπτώματα 4, 25: um der Sünde willen, sodass diese entweder als Ursache dieses Todes dargestellt würde, oder Etwas mit ihr als Zweck desselben; dieses dann meistens Abstellung (griechische Väter, Grotius, Flatt, Reiche, Olshausen), oder Versöhnung (Fritzsche). Aber sowohl der Gegensatz zum τῷ θεῷ ζῆν, als die Aehnlichkeit mit unserem Absterben würde dann sehr unklar sein. Alles entspricht sich genauer, wenn man das ἀποθανεῖν τῇ ἁμ. nimmt: der Sünde im Allgemeinen, der sündhaften Welt abgestorben, von ihr geschieden sein. Vgl. Hebr. 7, 26: κεχωρισμένος ἀπὸ τῶν ἁμαρτ. In der lateinischen Kirche — jedoch mit Ausnahme der Vulg. [und der mittelalterlichen Uebersetzungen] — wird τῇ ἁμαρτίᾳ gewöhnlich mit dem Vordersatze ὃ ἀπέθανε verbunden; dann geht aber der genaue Gegensatz im Verse verloren. Ζῆν τῷ θεῷ: für Gott leben, vgl. V. 11 und 13. 2 Kor. 5, 15 (doch von Christus zugleich mit der Bedeutung bei ihm) Luk. 20, 38.

V. 11 ff. Anwendung des vorigen, von V. 6 an Gesagten. Sie sollen dieses Symbol in Tod und Auferstehung

erkennen V. 11; und: sie sollen es im Leben darstellen, ausführen V. 12. 13. Nach ὑμεῖς setzen Griesbach und Andere Kolon; nicht nöthig, denn οὕτω bedeutet demgemäss. Λογίζεσθαι nicht schliessen (Chrysostomus, Beza), sondern urtheilen, überzeugt sein, *arbitrari*, 1 Kor. 4, 1. Gewiss ist es Imperativ, nicht, wie Meyer dafür hält, Indicativ. „Achtet auch euch für abgestorben der Sünde und Gott lebend.“ Ἐν Χρ. Ἰησ. bezieht sich auf Beides, auf νεκρούς und ζῶντας. Ἐν ist nicht blos durch 2 Kor. 2, 14, sondern: in seiner Person, die für uns stellvertretend war. Die Schlussworte τῷ κυρίῳ ἡμῶν sind kritisch zweifelhaft; sie sind von Griesbach, Lachmann, [Hahn] weggelassen, aber freilich ist dieser vollklingende Schluss dem Paulus sehr gewöhnlich (5, 21).

V. 12. Βασιλεύειν hat auch hier die Beziehung auf das Allgemeine, nämlich hier des Gebots. Aber im Herrschen liegt nicht blos (Chrysostomus, dagegen Tholuck und de Wette) ein Gegensatz zum Dasein: nur nicht herrschen solle die Sünde; — vielmehr geht Paulus fortwährend von der Idee des Todes für die Sünde aus. Also heisst es: Macht üben. Εἰς τὸ ὑπακ. u. s. w. soll wieder, wie der Beisatz V. 6, das Freie und die Schuld eines solchen Zustandes hervorheben. Leib (vgl. zu V. 6) ist auch hier weder an sich, noch mit dem Prädikate θνητόν sinnliche Natur, sondern wie dort Lebenszustand, so hier Leibesleben; daher wechselt es V. 13 mit ἑαυτούς ab. Θνητόν bedeutet in jedem Falle etwas Verächtliches, wiewohl es vieldeutig ist. Aehnlich 2 Kor. 4, 11: θνητὴ σάρξ, obgleich dieses die sterbliche Natur im materiellen Sinne bedeutet; mehr hierher gehört μέλη τὰ ἐπὶ γῆς Kol. 3, 5. Sterblich kann schwach oder flüchtig bedeuten. Einige verstehen es von dem, was der Strafe, dem θάνατος, ausgesetzt sei (de Wette), oder der Verantwortung nach

dem Tode; so die griechischen Väter. [Theophylact. 42 legt zwei Ideen in jene Formel, die des flüchtigen Sinnengenusses, und die, dass aus ihm der Tod hervorgehe: *ἓν μέν, ὅτι οὔτε τὰ ἡδέα τοῦ σώματος μόνιμα· δεύτερον, ὅτι ἡ θνητότης ἐξ ἁμαρτίας. Μηκέτι οὖν δουλεύσῃς αὐτῇ, τῇ θάνατον ἐπεισαγούσῃ.*] Nicht kann es so viel heissen als *νεκρόν*, gestorben 8, 10 (Origenes), oder: bestimmt, der Sünde abzusterben (Meyer, Fritzsche). *Αὐτοῦ* nämlich eben das *θνητὸν σῶμα*. *Ἐπιθυμίαι* sind bei Paulus alle Erscheinungen, Aeusserungen der Sünde. Doch die Schreibart der Worte nach *ὑπακούειν* ist kritisch zweifelhaft. Der sonst gewöhnliche Text las: *ὑπακ. αὐτῇ* (der Sünde) *ἐν ταῖς ἐπιθυμίαις αὐτοῦ*. Die neuere Kritik schwankt zwischen *ὑπακ. ταῖς ἐπιθ. αὐτοῦ* (Lachmann, Hahn) oder *αὐτῇ* (Scholz, Fritzsche). Von diesen äusserlich fast gleich stehenden Lesarten ist die erste, die rec., oder die letzte mit *αὐτῇ* vorzuziehen; so nämlich entsprechen die Worte genauer dem *βασ. τὴν ἁμαρτίαν*. Griesbach nach Semler's Vorgange [und Schott] bezweifelten Alles nach *ὑπακ.*

V. 13. Das himmlische Leben wird positiv neben dem Gestorbensein und dem Gegensatze gemäss: der Sünde leben, noch bestimmter gefasst: für Gott leben. *Παριστάναι, παραστῆσαι*, stellen, hingeben zum Dienste, V. 16. Eph. 5, 27. Kol. 1, 22; anders 12, 1: zum Opfer bringen. *Μέλη* wie *σῶμα* im Vorigen, vgl. Kol. 3, 5. Es sind die Kräfte des Daseins, Erasmus *animi corporisque vires* [so auch Reiche], wogegen Rückert und Meyer. *Τῇ ἁμ.* hier personificirt als Macht, der Gottheit gegenüber. *Ὅπλα* nicht Waffen (Meyer), sondern Werkzeuge, wie de Wette richtig erklärt, vgl. *ὅπλα φωτός, δικαιοσύνης* 13, 12. 2 Kor. 6, 7. *Ἀδικία* die Wirksamkeit der Sünde. „Vielmehr gebt euch Gott hin, als solche, welche aus dem Tode aufgelebt sind.“ *Ἐκ νεκρῶν*, hier wohl nicht in der sonst ge-

wöhnlichen Bedeutung aus den Todten heraus, sondern: da ihr todt waret — Eph. 2, 1. 5. 5, 14. „Und eure Glieder Gott als Werkzeuge des Guten.“ Δικαιοσ. die Lebenstugend. Euch also (ἑαυτούς) und alle eure Kräfte (τὰ μέλη ὑμῶν).

Von V. 14 bespricht Paulus das zweite entscheidende Motiv für das Gute, welches in der christlichen Sache liege: die Freiheit vom Gesetze, gerade also wieder das, was für das Gegentheil gemisdeutet werden konnte. Die Ausführung ist im Allgemeinen diese: V. 16—19 jede Freiheit hat zugleich die Verpflichtung einer Unterordnung unter ein Princip in sich, V. 20 — 23 das Böse hat einen Schein von Freiheit. Kap. 7, 1—4 wir sind befreit um Christus anzugehören, V. 5 u. 6 die Freiheit giebt uns einen edlen Lebensgeist. Die Stelle handelt also von Wesen und Grund der christlichen Verpflichtung. Dann folgt die längere Ausführung von V. 7—8, 11: Was dieser Geist vermöge, habe das Gesetz nicht vermocht, und darum habe es keine Kraft mehr.

V. 14. Γάρ bezieht sich wieder nicht auf das nächst Vorhergegangene, denn es führt etwas Neues ein, sondern auf den Hauptsatz V. 1. Ἁμαρτ. — κυρ. wird aus V. 12 wiederholt. Κυριεύσει ist nicht verheissend (die Väter, Grotius, Tholuck, Reiche), sondern ermahnend oder auch hoffend. „Denn ihr seid ja nicht unter dem Gesetze, sondern unter der Gnade.“ Bei'm ersten Satze ist nicht ἔτι zu suppliren; denn er redet auch zu den Heiden. Ὑπὸ νόμον Gal. 4, 21, ὑφ' ἁμαρτίαν 3, 9 [S. 94]. Die Gnade wird dem Gesetze auch Joh. 1, 17 entgegengesetzt, bei Paulus eben so wie der Glaube und der Geist. Vgl. Gal. 5, 18 πνεύματι — οὐκ ἐστὲ ὑπὸ νόμον. Gnade ist hier nicht ein einzelner Akt der göttlichen Huld, sondern Anstalt dafür, welche frei macht und durch Dankgefühl zu Gott

führt. Hier ist dieses ὑπὸ χάριν blos Nebensatz; denn er führt es nicht weiter aus, welches sittliche Motiv in der Gnade liege.

V. 15 (Gal. 5, 13. 1 Petr. 2, 16) führt auf das Folgende über. Hier, wie im Galaterbriefe a. a. O. spricht er gegen das jüdische Vorurtheil, dass ohne äusseres Gesetz keine sittliche Verpflichtung sei. Τί οὖν, wie V. 1 τί οὖν ἐροῦμεν, ein Misverständniss einführend. Statt ἁμαρτήσομεν liest man auch hier (Lachmann) ἁμαρτήσωμεν. „Sollen wir darum sündigen, weil wir nicht" u. s. w. Nun wieder darauf das μὴ γένοιτο, die unbedingte Zurückweisung.

Also Gesammtsinn von V. 16 — 19: Mit der Freiheit haben wir eine höhere Verpflichtung empfangen. Paulus führt dieses hier geschichtlich aus: sie hätten es an sich selber erfahren; nicht philosophisch, dass es so sei, die Freiheit nicht Unbestimmtheit, sondern immer zugleich Unterordnung unter ein Princip sei. Es ist in dieser Stelle mehr als sonst wo zu bemerken, wie Paulus mit der Sprache kämpft, um seine reichen, tiefen Gedanken auszusprechen. Er gebraucht hier insbesondere das vom Gläubigwerden, also von der christlichen Basis, gewöhnliche Wort ὑπακούειν, ὑπακοή (vgl. zu 1, 5), um seine Gedanken klar zu machen.

V. 16 leitet näher das Folgende ein. Παριστ. ἑαυτ. oben zu V. 13 erklärt, hier dem εἶναι entgegen: „sich als Diener hingeben" — Diener sein d. i. angehören, verpflichtet sein. Δούλους zwischen παριστάναι und ὑπακοή könnte überflüssig scheinen, wie [Köllner,] Rückert bemerkt; aber das Wort gehört zum vollständigen Gegensatze des δοῦλοί ἐστε, ᾧ ὑπακούετε. Dieses ᾧ ὑπακ. (Grotius fasst das Relativum als Ablat. *eo quod:* dadurch dass ihr ihm gehorcht) ist constructio obliqua: dem ihr gehorchen sollt, *cui obedia-tis* „Wem ihr euch als Diener ergebet zum Gehorsam, dessen Diener seid ihr und müsst ihm gehorchen: entweder der

zum Tode, oder der Tugend zur Gottgefälligkeit.“ ἡ hier der ἁμαρτία entgegengesetzt, wie 5, 19 dem ιωμα. Vgl. ἀπειθεία Eph. 2, 2: Gott ungefälliger Zu- Εἰς θάνατον — εἰς δικαιοσ. sind an sich Nebenbegriffe, hindeutend, dass eigentlich zwischen dieser zweifachen chtung keine Wahl Statt finde. Εἰς θάνατον ist oft lassen, von Griesbach bezweifelt, doch überall von ueren Kritik noch beibehalten worden. Jene Auslassung hrscheinlich (Fritzsche, Schott) daher entstanden, an im folgenden Satze ὑπακ. fälschlich mit εἰς verband; fichtung zur Gerechtigkeit (Koppe). Aber hr hat ὑπακοή diese Bedeutung schon für sich, und . und θάν. stehen sich gegenüber: Zustand der Gott- gkeit (also s. v. a. ζωή αἰώνιος, anders V. 18 u. 20) bündendelend (Meyer: geistlicher Tod, Rückert: Tod). Nun geht der Apostel V. 17 und 18 von all- nen Sätzen auf die Zustände der Leser über: Sie ha- ne neue Verpflichtung übernommen V. 17, sie sind näm- iener des Guten geworden V. 18, worauf er diese Dar- ıg (Dienst des Guten) V. 19 entschuldigt als einen ganz geistigen Gedanken. Χάρις τῷ θεῷ, s. v. a. εὐ- ῶ 1, 8. 7, 24. Ὅτι ἦτε δοῦλοι ungenau, in populärer ıe (Grotius); denn dafür konnte nicht gedankt wer- Fritzsche, Reiche, Köllner, Meyer fassen es imlich indem sie auf ἦτε, wie sie irrig diess auch Eph. ı. 1 Kor. 6, 11 finden, die Bedeutung legen: gewesen (*fuimus Troes*). Allein diese Emphase kann wohl nicht ἦτε zukommen. Ueberdiess ist jenes ein bloser Ne- z, denn auf das νῦν ὑπακούειν kam es hier allein an. ist er zu fassen: γενόμενοι oder ὄντες ποτέ. Also aus ύειν beweist er ihre Uebernahme neuer Verpflichtung: ıabt euch hingegeben an die Lehre, welcher man euch b.“ Ἐκ καρδ. s. v. a. ἐξ ὅλης καρδίας Mark. 13, 30

vgl. Matth. 18, 25. Es liegt zugleich darin völlig und freiwillig, wie auch in ἐκ ψυχῆς; doch bedeutet dieses mehr das Zweite Eph. 6, 6. Kol. 3, 22. Τύπος διδαχῆς wie μόρφωσις γνώσεως 2, 20 [S. 79], ὑποτύπωσις 2 Tim. 1, 13: Art, Form der Lehre (AG. 23, 25), also nicht in der Bedeutung Muster, Vorschrift, (Luther: Vorbild, Calvin, Beza, [Oecumenius] Reiche: Ideal), Eindruck. Διδαχή ohne die dogmatische Bedeutung der Kirche: der Gesammtinhalt des Evangelium, vornehmlich der sittliche, im Gegensatze hier wohl von νόμος. De Wette und Rückert verstehen die Formel nur von Einer Lehre, nämlich der von der Rechtfertigung und Wiedergeburt. Εἰς ὃν παρεδ. τύπον ist abgekürzt hier für τῷ τύπῳ, εἰς ὃν παρεδ. Παραδ. aber ist nicht: im Unterricht empfangen (Grotius: in der Lehrform, die euch übergeben worden ist) — dafür wäre das εἰς ὃν παρ. auf keinen Fall statthaft, wenn auch παραδίδ. wie πιστεύεσθαι 3, 2 und νομοθετεῖσθαι Hebr. 7, 11 allenfalls stehen könnte — sondern: dafür hingegeben werden, nämlich mit Bezug auf den Begriff von ὑπακοή, ohne dass eine Andeutung des Zwanges irgend darin läge, wie diess auch nicht der Fall ist, wo es im schlimmen Sinne steht: 1, 24. 26. 28. Man kann es auch mit Fritzsche medial nehmen: sich hingeben. Vielleicht verstand es auch Luther so: welchem ihr ergeben seid.

V. 18 wird besser als selbstständiger Satz genommen (Luther), als dass man ihn von χάρις τῷ θεῷ abhängen lässt (de Wette, Fritzsche). „Nämlich für das Gute habt ihr Verpflichtung übernommen.“ Ἐδουλ.: ihr habt die Bestimmung erhalten, Diener zu sein; δικαιοσ. nicht wie V. 16, sondern wie V. 12 und V. 19.

V. 19 wird nun, wie gesagt, der Gebrauch des δουλωθῆναι entschuldigt: es sei nur eine menschliche Bezeichnung. Für den strengen Begriff der Pflicht neben der

Tugend fehlte es in der gewöhnlichen griechischen Sprache an einer vollkommenen Bezeichnung. Ἀνθρ. weniger, nur die Form der Rede angehend, als 3, 5 [S. 89] κατὰ ἄνθρωπον, unbequemt zur gewöhnlichen menschlichen Sprachweise, welche mit geringerer Vortrefflichkeit zusammenhängt, mit einer ἀσθενία σαρκός. Σάρξ ist hier, wie gewöhnlich, vieldeutig: schwacher oder niedriger oder verdorbener Zustand. Immer aber Zustand; Natur bedeutet das Wort nie; endlich — so auch die meisten Neueren — mehr sittliche als geistige Schwäche (der Intelligenz). Der Genitiv σαρκός bezeichnet: in jenem Zustand oder desselben. Wahrscheinlich meint Paulus nicht blos die Judenchristen und ihre rohe, sinnliche Art zu denken, nach welcher es auch im Sittlichen nur Nothwendigkeit und Zwang gäbe, sondern überhaupt die Denkart sinnlicher Menschen, wie sie ja auch hier als nicht geistig Geweihte vorausgesetzt werden müssen (1 Kor. 3, 1). Aber nicht blos das will er sagen, dass jene bildlicher, starker Ausdrücke bedürften, sondern dass sie auch den edlen Gedanken nicht fassten. Die Väter, Wetstein und Klee verstanden das ἀνθρ. wie 1 Kor. 10, 13: menschlich leicht. Im Sinne kommt auch diess auf dasselbe hinaus, was bei jener Erklärung angenommen wird. Wenn nicht der Gedanke ausgesprochen ist: er wolle nur dasselbe für das Gute ansprechen, denselben Gehorsam verlangen, den sie dem Bösen bisher erwiesen hätten. [So Calvin und von den Vätern Theophylactus: ἔδει μὲν γὰρ πολλαπλάσιον τὸ μέτρον τῆς δουλείας ἐπιδείκνυσθαι τῷ θεῷ, ἥπερ τῇ ἁμαρτίᾳ. Ὅμως δ' οὖν διὰ τὴν ἀσθένειαν κἂν τὸ ἴσον εἰσενέγκατε.] Aber indem er den Sinn des 18. Verses wiederholt, mildert er doch seinen Ausdruck. Statt ἐδουλ. setzt er das imperativische παραστήσατε δοῦλα. Die Formel μέλη παριστ. oben V. 13. Ἀκαθ. und ἀνομία steht zusammen der δικαιοσ. entgegen: innerliche (1, 24) und äusserliche Sünde. Εἰς ἀνομίαν entgegen dem

εἰς ἁγιασμόν (ἁγιασμός 1 Kor. 1, 30; ἁγιωσύνη 1 Thess. 4, 4: Lauterkeit des Lebens); beides die Erfolge aus jener Handlungsweise: Zustand des Bösen — des Guten. Für den Gedanken ist das εἰς ἁγ. und εἰς ἀνομ. nicht so zu fassen, als würden diese Zustände angewöhnt (*habitus agendi*), durch die Gewohnheit zu handeln geschafft, sondern sie bezeichnen das Ganze jener Handlungen. Die Menge der einzelnen ἀνομίαι schafft einen bösen Lebensgeist, und umgekehrt. Das doppelte εἰς gehört also zum Verbum παριστ., nicht zu den vorangehenden Substantiven (Koppe). Theophylact, Erasmus, Luther, Köllner, [Olshausen] haben ganz unstatthaft wenigstens in der ersten Stelle diese Verbindung angenommen, ἀνομ. εἰς ἀν.: Unrecht über Unrecht, fortschreitend von Unrecht zu Unrecht.

V. 20 — 23. Der Schein der Freiheit, welcher im Bösen liege, sei Ungebundenheit, und kein wünschenswerther Zustand. Γάρ wieder so allgemein anknüpfend — die Nothwendigkeit einer neuen Verpflichtung nachweisend. „Da ihr Sclaven waret der Sünde, waret ihr unabhängig von der Rechtschaffenheit.“ Τῇ δικ.: in Bezug auf sie. Absichtlich ist der Dativ gesetzt, nicht ἐκ oder ἀπό (7, 3. 1 Kor. 9, 19), weil sie ja diese Verpflichtung zum Guten nicht gefühlt hatten, also nicht von ihr befreit worden waren. Die Rede ist allerdings ironisch, wie sie auch die meisten Neueren fassen (Tholuck: im Begriff der Ironie liegt, dass man das, was man bestreitet, mit dem Scheine der Anerkennung erwähnt); nur Meyer und Fritzsche sind dagegen. Sinn: das freilich seien sie gewesen, was ihnen ein Gut dünkte: innerlich ungebunden, unverpflichtet.

V. 21 ff. Das Elend dieses Zustandes. — Die Interpunction der ersten zwei Sätze ist streitig. Die griechischen Väter Theodoret, Theophylact, Vulgata, Beza, Meyer, Fritzsche nehmen beide als einen Satz zusam-

nen. Zu τίνα καρπον suppliren sie ἐκείνων oder τούτων: „von dem, dessen ihr euch schämt?“ Schon der Sprache nach ist dieses zu hart; auch würde dann doch wohl die Frage τίνα καρπον zu unbestimmt stehen. Reiche erklärt, ohne Etwas zu suppliren: Welche Frucht brachtet ihr damals, deren ihr euch jetzt schämt? Er bezieht dann ἐφ' οἷς auf καρπόν als Collectivbegriff. — Vielmehr (Syrer, Luther und die meisten Neueren) liegt in ἐφ' οἷς — ἐπαισχ. die Antwort: „das habt ihr zur Frucht, dessen ihr euch jetzt schämt.“ Vgl. die ἀνομία V. 19. Ἐκείνων geht dann auf eben dieses: und hiervon ist der Tod das Ende. Das Neutrum plur. ἐκεῖνα steht, um die einzelnen Werke zu bezeichnen. Καρπός und τέλος ist hier und V. 22 unterschieden: innerlicher und äusserlicher Erfolg. Τέλος (2 Kor. 11, 15. Phil. 3, 19. 1 Petr. 1, 9. 4, 17): gottverhängter Erfolg, Lohn oder Strafe. Τὸ γάρ u. s. w. Wenn γάρ nicht blos fortschreitende Bedeutung hat, so ist der Sinn: aus dem Erfahrungserfolge lässt sich der innerliche erkennen. Θάν. ist nach V. 12 zu erklären. Der Gedanke wird hier nicht sowohl als Grundsatz, sondern aus der Erfahrung der Leser hingestellt.

V. 22. „Nunmehr aber, befreit von der Sünde und Gottes Diener geworden, habt ihr zur Frucht die Heiligung, zum Erfolge das ewige Leben.“ Wieder stehen sich hier wie V. 10 und 23, die Macht der Sünde und Gott entgegen. Εἰς ἁγιασμόν ist sprachlich nicht mit καρπόν zu verbinden, sondern mit ἔχετε: ihr habt für, zur Heiligung [εἰς τὸ εἶναι ὑμᾶς ἁγίους]. Auch durch diese ungewohnte Construction will er wohl den Begriff der Freiheit, des eigenen Thuns, andeuten, indem er die Heiligung nicht als empfangen darstellt, sondern als Etwas, das da werden soll. Heil ist demnach da, wo der Schein der Unfreiheit ist.

V. 23 spricht das, was sie selbst an sich erfahren hätten, als allgemeinen Satz aus, vielleicht aber in der be-

stimmten Absicht, auf der einen Seite, der des Elends, Alles als Nothwendigkeit, auf der andern es als freie Huld darzustellen. Ὀψώνια: *stipendia*, Speise als Sold, dann überhaupt Sold Luk. 3, 14. 1 Kor. 9, 7. 2 Kor. 11, 8. Paulus hält auch hier [oben S. 35] die eigentliche Bedeutung fest, er übersetzt: Sündenkost. Der Apostel gebraucht wahrscheinlich den Ausdruck mit Beziehung auf den Begriff δουλεία, also wohl Sclavenlohn. Χάρισμα (V. 15. 11, 29): aus Huld Verliehenes; wenn es nicht etwa hier im Gegensatz zu ὀψών. die bürgerliche Bedeutung hat (Grotius, Wetstein): *donativum*, *gratificatio*. Doch überall stellt Paulus, ungeachtet er dem Guten sein Verdienst beilegt, die göttliche freie Huld obenan bei der sittlichen Vergeltung, überhaupt und sofern die Vergeltung immer über das Verdienst gehe. Auch hier wieder der volltönige, paulinische Schluss: ἐν Χριστῷ Ἰησ. τῷ κυρ. ἡμῶν.

Kap. 7. Nun handelt Paulus V. 1—6, nachdem er von V. 16 ff. des vorig. Kap. von Freiheit überhaupt gesprochen, specieller über die christliche Freiheit, als welche zugleich Unterordnung, Verpflichtung für etwas Höheres im Leben sei. V. 1—4: Wir sind befreit um Christo anzugehören, V. 5 u. 6: Mit der christlichen Befreiung tritt ein höherer Lebensgeist in uns ein. Das Argument der ersten drei Verse erklärt er selbst V. 1 als ein für jüdische Sitte und Kenntniss aufgestelltes. Es verstärkt eigentlich nur das, was er 6, 14 ausgesprochen hatte: das Gesetz binde uns nicht mehr; nämlich, indem er wieder jene Symbolik im Tode Jesu anwendet: wir sind auch dem Gesetze abgestorben. Aber, so führt er es dann weiter aus, dieses ist nur geschehen, damit wir in ein anderes Verhältniss übergehen. Ἅγιοι oben 6, 3. Ἀδελφοί sind hier gewiss, wie 1, 13 die Gesammtheit der Gemeine, nicht blos die Judenchristen, obgleich das Folgende V. 1—3 zu diesen gesprochen

wird. Denn es heisst nicht τοῖς γινώσκ., also absondernd, sondern allgemein γινώσκουσι. Also auch wird, wie schon oben öfters es durchschien, die Gemeine bald als jüdisch- bald als heidnisch-christliche angeredet. (Als letztere unten 11, 25.) Demnach ist auch nicht einmal nöthig, neben den Juden in der Gemeine an Proselyten zu denken, welche ja auch Gesetzeskenntniss hatten. — „Dass das Gesetz so lange über den Menschen herrscht, als er lebt.“ Wahrscheinlich ist diess ein jüdisches Sprüchwort, dergleichen auch bei späteren Juden im Gebrauche waren. Hier hat ζῆν eine weitere Bedeutung; es wird im Folgenden auf das uneigentliche Leben angewendet; also: so lange als er ein Lebender ist, heissen kann. Der Satz ist natürlich noch allgemein; bis jetzt ist weder vom mosaischen Gesetze noch von Eheverordnungen die Rede. Die Erklärung ist die gewöhnliche und die natürliche, zu ζῇ hinzuzudenken ὁ ἄνθρωπος. Freilich passt dazu das Beispiel V. 2 und 3 nicht genau, wo ja nicht der sterbende Mensch vom Gesetze befreit erscheint, sondern ein Anderer, der, welchem Einer gestorben ist. Daher supplirte man schon in der alten Kirche (Origenes, Ambrosiaster, Erasmus, Calvin, Grotius, Flatt) ὁ νόμος zu ζῇ und erklärte V. 4 ἐθανατώθητε τῷ νόμῳ mit ἐθανατώθη ὑμῖν ὁ νόμος. Dieses ist ganz unmöglich; auch das ζῇ ὁ νόμος würde nach Sprache (νόμον ζῆν) und Sinn (das Gesetz gilt, so lange es lebt) matt und unstatthaft sein. — Man muss also vielmehr das Beispiel V. 2 und 3 in einem freien Sinne nehmen (Theodoret): mit dem Tode irgend Eines trete die Freiheit vom Gesetze ein. Diese freiere Anwendung konnte um so leichter Statt haben, da ja — worauf die Rede hinführt — mit dem Tode des Gatten zugleich auch die Gattin für das Verhältniss stirbt (Fritzsche darauf hindeutend). Auf dasselbe kommt das hinaus, was Tholuck bemerkt, der Apostel

habe auch V. 4 eine Wendung seines Gedankens gemacht, indem er eigentlich so habe sagen sollen: *οὐ μόνον ὁ νόμος ἀπέθανεν, ἀλλὰ καὶ ὑμεῖς.* Das Beispiel aber von der ehelichen Verbindung wird absichtlich darum gewählt (Origenes, Reiche), weil dieses Bild ja von Alters her gewöhnlich gewesen war für das Verhältniss Gottes zu dem israelitischen Volke. Auf die christliche Gemeine wird es angewendet und ausgeführt 2 Kor. 11, 2. u. Eph. 5, 25 ff. So wird es hier passend auf die alte und neue Religionssache angewendet. Gewiss aber sind V. 2 u. 3 noch eigentlich zu nehmen, nicht (Origenes, Augustin, Beza, Reiche) als Allegorie; vielmehr wird das Geschichtliche aus dem mosaischen Gesetze erst V. 2 u. 3 hingestellt (vgl. 1 Kor. 7, 39), dann V. 4 angewendet. V. 4 u. 6 werden Formeln aus dem Bilde wiederholt. *Ὕπανδρος γυνή* ist altalexandrinischer (auch klassischer) Ausdruck (4 Mos. 5, 29): dem Gatten verpflichtet. „Die Frau ist durch das Gesetz an den lebenden Gatten gebunden; stirbt aber dieser, so ist sie befreit vom Gesetze des Gatten.“ *Καταργ. ἀπὸ τοῦ νόμ.* steht wieder V. 6 (Gal. 5, 4 *κατ. ἀπὸ Χριστοῦ*); es ist s. v. a. *ἐλεύθέραν εἶναι* V. 3. Der Ausdruck ist nicht prägnant = *καταργεῖσθαι καὶ χωρίζεσθαι* (wie *φθείρεσθαι ἀπό* 2 Kor. 11, 3) — sondern in *καταργ.* liegt der Begriff: nichts mehr sein, und so kann es in objektiver und subjektiver [nichts mehr für etwas sein] Bedeutung genommen werden. *Τοῦ ἀνδρός* nach *νόμου* fasst Bengel als Erklärung, als Apposition zu *νόμου.* Die Formel *νόμ. τοῦ ἀνδρ.* ist zu erklären aus *νόμῳ δέδεται τῷ ἀνδρί*; also nicht Gesetz, vom Gatten gegeben (Beza), sondern: sich auf diesen beziehend (Luther: das den Mann betrifft), welches sie dem Gatten verpflichtet. So *νόμος τινός* überall in paulinischen Schriften.

V. 3. „Eben daher kann sie dann einem Anderen angehören.“ *Ζῶντος ἀνδρός* gehört dem Sinne nach zum *ἐὰν*

γένηται. Μοιχαλὶς χρηματ. giebt den Nachsatz dazu. Fritzsche bemerkt, χρηματ. bedeute eigentlich auftreten, gelten als Einer, also: einen Namen führen (AG. 11, 26). Γίγν. ἀνδρί ist ursprünglich Sklavenausdruck 3 Mos. 22, 12. Ruth 1, 12; hier im Doppelsinne von erlaubtem und unerlaubtem Verhältnisse. „So ist sie frei von dem Gesetze," τοῦ μὴ u. s. w.: in der Art, mit dem Erfolge, dass u. s. w.

Die Anwendung V. 4 geschieht negativ und positiv zu V. 2 und 3: für die Christen gilt das Gesetz nicht mehr; sie gehören einem Andern an. Beim Zweiten wird das, was in dem Verglichenen V. 3 nur etwas Mögliches war, zu etwas Wirklichem, ja Nothwendigem, nämlich das γίγνεσθαι ἑτέρῳ. Beides sei erfolgt durch ihren Tod mit und in Christus. Wie vorher 6, 1—13 dieser Tod kräftiges, reales Symbol für das dem Bösen Absterben gewesen war, so hier für das dem Gesetz, als früheren Lebenszustande, Gestorbensein. Vgl. Gal. 2, 19. 20. Eph. 2, 15. Kol. 2. 14 u. 20. Ὥστε anwendende Partikel: „So seid ihr dem Gesetz abgestorben durch den Leib Christi." Διὰ τοῦ σώμ. Χρ. wie ἐν τῷ Χρ. 6, 8. 11. Kol. 2, 20. Σῶμα kann hier entweder Person bedeuten oder aus der Opfersprache der geopferte Leib, wie προσφορὰ τοῦ σώματος Hebr. 10, 10, und so erklärt Tholuck σῶμα mit θάνατος. Θανατοῦσθαι auch 8, 13, hier mit bestimmter Beziehung auf das Mitsterben mit Christo, s. v. a. vorher ἀποθανεῖν. Εἰς τὸ γεν. ἑτέρῳ: so dass ihr nun angehören sollt einem Andern. Derselbe Erfolg des stellvertretenden Todes Christi, dass Alle, mit ihm gestorben, auch für ihn leben sollen (ohne das Bild vom ehelichen Leben und seiner Verpflichtung) findet sich 2 Kor. 5, 15. Wir erkennen auch hier, wie überall, jene Fülle von Auffassungen, welche Paulus in Alles zu legen pflegt. Dabei macht er hier zwei Beisätze, um das Bild auszuführen, τῷ — ἐγερθέντι: dem Lebenden, nachdem das

Gesetz gestorben, und ἵνα καρποφ. τῷ θεῷ. Dieses ist [illegible] Meisten; Fritzsche bezieht es auf den ganzen vorige[n] ὥστε — ἑτέρῳ) gewiss mit γενέσθαι τῷ ἑτέρῳ zu verb[inden] nicht mit τῷ ἐγ. ἐκ νεκρῶν [Koppe, Rosenmüller], [illegible] wohl auch diese Verbindung einen guten Sinn geben [kann] „Für Gott Frucht bringen.“ Der Ertrag des christlichen Lebens wird als Gottes Sache und Eigenthum dargestellt. Vgl. Luk. 1, 42 in besonderem Sinne. Die Meisten fanden daher hier eine Anspielung auf das eheliche Verhältniss, von welchem das Bild hergenommen und auch hier beibehalten sei (Koppe), wogegen sich Reiche erklärt. Καρποφ. Kol. 1, 10 bezeichnet die Frucht (6, 21) oder Heiligung des Lebens, oder auch das einzelne Guthandeln. Oder es erinnert an καρπ. τῷ θανάτῳ V. 5: um mit Gott dadurch verbunden zu werden. Vgl. ζῆν θεῷ 6, 11; Gott und Tod würden sich dann entgegengesetzt wie Kap. 6 mehrmals Gott und Sünde.

V. 5 u. 6 wird das Letzte und Entscheidendste, was er von der sittlichen Bedeutung der christlichen Sache sagen wollte, ausgesprochen: „Mit dem Absterben für das Alte, dem Abthun auch des Gesetzes tritt ein neuer Lebensgeist in uns ein.“ Γάρ verknüpft hier ganz genau mit dem Nächstvorigen: καρποφ. τῷ θεῷ. Σάρξ wie immer bei Paulus — im Folgenden oft, (8, 8 f. Gal. 5, 19 wie hier dem πνεῦμα entgegengesetzt) — der verdorbene, oder doch ungeweihte Lebenszustand. Würde σάρξ hier, wie Viele (Theodoret, Grotius) annehmen, das Gesetz oder den Zustand unter dem Gesetze (de Wette, Tholuck) bedeuten, so würde τὰ διὰ τοῦ νόμου überflüssig sein. Auch ist es, wie oft bemerkt, überall paulinischer Gedanke, dass das Gesetz das Böse fördere nur durch die Verdorbenheit der Menschen. Rückert und Fritzsche erklären: im Leibesleben. Aber dieses ist gewöhnlich ἐν τῷ σώματι (2 Kor. 5, 6. 8). Auch 2 Kor. 10, 2. 3 bedeutet dieses nicht

ἐν σαρκὶ εἶναι, sondern die Schwäche des Lebens. Und das Leibesleben müsste uneigentlich verstanden werden: noch nicht abgestorben, wofür doch der Ausdruck nicht passt. „Wirkte das Böse in uns, durch das Gesetz erregt, und machte uns elend.“ Παθήματα s. v. a. ἐπιθυμίαι, Gal. 5, 24 beide Ausdrücke neben einander; mit ἁμαρτιῶν bedeutet es nicht: zur Sünde führend (de Wette), sondern: in ihr bestehend, sündhaft. Τὰ διὰ τοῦ νόμου, ob wir ὄντα oder ἐνεργούμενα suppliren, ist gleichgültig. Der Sinn ist aus dem Folgenden von V. 7 ff. zu verstehen. Das Gesetz, meint er, habe nicht nur das Böse nicht tilgen können, sondern in der verdorbenen Natur es sogar gefördert. Aber vielleicht hat der Apostel das Particip absichtlich übergangen, um dem Gesetze bei diesem Entstehen der Sünde weder zu viele noch zu wenige Schuld beizulegen. Auch das διά ist allgemein und milder als ὑπό, aber nicht blos *non obstante lege* oder während zu erklären (Fritzsche; vgl. 2, 27. 4, 11). Die Griechen, besonders Chrysostomus [*hom.* 12, 125] und wenige Spätere supplirten φαινόμενα oder γνωριζόμενα. Das Medium ἐνεργεῖσθαι steht so nur bei Paulus; doch immer nur (Fritzsche) von wirkenden Sachen, nicht Personen. Μέλη oben 6, 11 erklärt. „So dass wir dem Tode Früchte trugen,“ also eine Lebensweise führten, welche uns das Elend gab, mit dem Tode verband. Vgl. εἰς θάνατον 6, 16. Rückert: für den Tod, sodass er gewinnt. Je nachdem man das καρποφ. τῷ θεῷ nimmt, ist diese oder jene Deutung anzunehmen. Wie hier καρποφ. τῷ θαν. steht, so Jak. 1, 15: die Sünde gebiert den Tod.

V. 6. Der Sünde todt, kein Gesetz mehr, und hiermit ein neues edles Leben. Κατ. ἀπό V. 2. Ἀποθανόντες ἐν ᾧ κατ., wenn anders die Lesart richtig ist, wird gewöhnlich auch auf das Gesetz bezogen, wie wenn es den vorigen Satz nur genauer bestimmte. Richtiger wird es als

Gegensatz zum ἐν σαρκί V. 5 genommen, wie κατηργ. ἀπὸ ν. als Gegensatz zum διὰ νόμου. Denn das Böse ging nach Paulus Ansicht von der Verdorbenheit aus, gefördert durch das Gesetz. Also: vom Gesetze ledig, dabei abgestorben u. s. w. Vor Griesbach hiess es hier ἀποθανόντος, welches von der gesammten neueren Kritik und Auslegung in ἀποθανόντες verändert worden ist. Jenes, auf νόμου bezogen, ist mehr eine von Beza eingeführte durch Misverständniss des Chrysostomus entstandene Conjektur (Fritzsche), welche dem ἐθανατώθητε V. 4 widersprechen würde: das Gesetz heisst nicht gestorben, sondern sie dem Gesetze. Eine andere Schreibart ist statt jenes Particips: τοῦ θανάτου. So die Vulg. *soluti e lege mortis*, wie 8, 2 νόμος θανάτου sich findet. Diese Lesart wird von Reiche vorgezogen. Doch vom Gesetze des Todes war hier nicht die Rede; dieser Ausdruck bezeichnet ein ganz anderes Gesetz, den verdorbenen Lebensgeist. Endlich wollte Semler nur lesen νόμου, ᾧ κατειχ. Jenes ἐν ᾧ beziehen Koppe, Reiche, [Tholuck,] Rückert, Köllner, de Wette auf νόμος und ἀποθανόντες auf κατηργήθ., wodurch das Ganze nur überladen wird. Es ist vielmehr vor ἐν ᾧ ein τούτῳ hinzuzudenken: dem, das euch beherrschte. Κατέχ. ist der ächte Ausdruck für eine haltende, hemmende Uebermacht. „Sodass wir verpflichtet sind zu leben in Neuheit des Geistes, nicht in Altheit des geschriebenen Wortes.“ Δουλεύειν, nämlich τῷ θεῷ oder τῇ δικαιοσύνῃ (6, 16. 22), oder auch (Fritzsche) absolut: Lebenspflicht haben. In keinem Falle ist es mit ἐν zu verbinden, und dann ἐν ᾧ für gleichbedeutend mit dem Dativ zu halten (Flatt). Wir sehen, wie gebräuchlich dem Apostel dieses härtere Wort wurde, nachdem er es 6, 19 entschuldigt, dann aber hinlänglich erklärt hatte. Ἐν καινότ. u. s. w. der Gegensatz vom Gesetze. Ἐν ist auch zu παλαιότ. zu wiederholen (Bengel hielt es nur

nov. fest): sie an sich tragend. *Γράμμα* und *πνεῦμα* 2, 29 vgl. 2 Kor. 3, 6: geschriebenes Sittengesetz, Aussen an den Menschen kommend —, freier edler vom Evangelium gegeben. *Καινότης* wie 6, 4, hier ne- *παλαιότ.*, doch ist nicht das Abstractum für das Concretum ehmen. Es bedeutet Zustand, durch oder in γρ. und Neu und alt heisst jener in Beziehung auf uns, nicht ie Welt. Diese Beziehung hielten die Väter und selbst nzsche fest mit Bezug auf Hebr. 8, 13. [Diese Stelle schon Oecumenius S. 286 im Sinne, wenn er erklärt: *ν δὲ παλαιότητι ἔδειξε τὸ σαθρὸν τοῦ νόμου καὶ ἀχρεῖον. γὰρ τὸ παλαιούμενον, φησί, καὶ γηράσκον ἐγγὺς ἀφανισμοῦ.*] dem uns völlig umbildenden Zustande, — in unserem bis- en.“ Aber dieser Gedanke, ein freier höherer Geist etzt in sie getreten, wird in einer langen Erörterung so eführt, dass die sittliche Unmacht des Gesetzes dadurch sen werden soll, und damit der Hauptinhalt der Stelle Kap. 6 völlig dargelegt, dass nämlich das Wesentliche neuen Sache im sittlichen Geiste liege.

Also V. 7 — 25: durch das Gesetz sei das Böse nicht wunden worden, eher aufgereizt. Denn (8, 1 — 11) jenes hebe nur, die reine, volle Sittlichkeit sei nur mög- durch das neue Weltprincip, durch den freien, hohen ist. Was über diese Begriffe Gesetz und Geist im igen hin und wieder bemerkt wurde, ist hier auch fest zu en. Beide Ausdrücke hatten zwar zunächst nur speciellere eutung: mosaisches Gesetz — und in unserer Stelle es besonders klar, dass nicht blos das Ceremonialgesetz eint sei, denn er hat es hier sogar ausschliesslich mit moralischen zu thun — und unmittelbar inner- er Gottesgeist —; aber im paulinischen Gemüthe selbst eine weitere, allgemeine Bedeutung: äusserlich gegebenes, bgängig anordnendes Sittengesetz — und sittlich frommer

Geist. Diesem allein schreibt er eine lebenbildende Macht zu. — Gal. 3, 19. 29. 1 Tim. 1, 9 u. 10 wird ausgeführt, dass das Gesetz gegen die rohe Gewalt des Bösen züchtigend einwirke. Dieses wird hier neben dem, was gegen das Gesetz gesagt wird, übergangen. Winzer *explanatur locus P. epist. ad Rom.* 7, 7—12. 1832 [Pfingstprogramm].

Wieder beginnt die Rede V. 7 mit *τί οὖν ἐροῦμεν*, wie 6, 1, die mögliche Misdeutung einführend, um das Wahre herbeizubringen. *Ὁ νόμος* u. s. w. wird geschlossen aus *διὰ τοῦ νόμου* V. 5 und dem schon V. 6 Ausgesprochenen. *Ἁμαρτία* bedeutet zwar Ursache des Bösen (vgl. *θάνατος* V. 13. Mich. 1, 5: Samaria ist Sünde יְשֻׁעָה für Jakob, und im guten Sinne *ζωή* Joh. 12, 50, Christus *εἰρήνη* Eph. 2, 15. Kol. 1, 27), doch immer in der Bedeutung, dass es Böses in sich enthalte, wenn es auch selbst nichts Böses schaffen könne, im Gegensatze zu *ἅγιος* V. 12. Hier tritt übrigens noch nicht die Personification des Gesetzes ein, wie im Folgenden (Fritzsche nennt das Gesetz hier schon *peccatrix*). Im *ἀλλά* setzt sich Paulus selbst mit seinem vorigen Spruche Etwas, nämlich aus seiner Erfahrung, entgegen: *verumtamen* [Winzer: *contra, imo vero,* nach einer falschen Auffassung des Folgenden]. „Und dennoch lernte ich die Sünde nur durch das Gesetz kennen; denn ich hätte die Sündenlust nicht kennen gelernt, hätte das Gesetz nicht gesprochen: du sollst nicht begehren.“ *Γνῶναι* und *εἰδέναι* nicht blos können lernen, sondern bei sich erfahren, *experiri* (Luk. 1, 34). Ganz so *γνῶναι ἁμαρτίαν* 2 Kor. 5, 21. *Ἐπιθ.* oben zu 6, 12, wie gewöhnlich: alle Erscheinungen, Aeusserungen der Sünde. *Οὐκ ἐπιθ.* 2 Mos. 20, 17. 5 Mos. 5, 21. Aber das Wort hat hier weitere Bedeutung als dort, doch der von *ἐπιθυμία* gemäss. Die altkirchliche und fast gewöhnliche Erklärung (Paulus, Rückert, de Wette, Reiche; Fritzsche dagegen): das Gesetz lehrte mich

lmehr die unrechten Handlungen als Sünde erkennen (3, 21. 20 gehören nicht ganz hierher), passt weder zu den orten (εἰδέναι, ἐπιθυμεῖν), noch zur ganzen Stelle — n jenes mosaische Verbot lehrte doch die Sünde nicht nnen — noch zum Sinne der gesammten Erörterung. l. 5, 8—11. Vielmehr ist der Gedanke zu finden: ennoch rief das Verbot die Sünde hervor.“ Dasselbe wird r ausgedrückt 1 Kor. 15, 56: ἡ δύναμις τῆς ἁμαρτίας ὁ νος. Das ausdrückliche Verbot des positiven Sittenge- tzes lenke die Vorstellung und dann den Sinn des Men- hen auf das Böse hin. Aehnliche Sprüche finden sich von ters her überall, doch immer mehr in dem Sinne, wel- n Paulus nicht in Gedanken hat, dass durch das Verbot Uebermuth des Menschen gereizt werde, dagegen zu deln. Prov. 9, 17. Ovid. *Metam.* 3, 566: *acrior admitu est, irritaturque retenta et crescit rabies.* Ib. 7, 19. : *video meliora proboque, deteriora sequor.* [Andere Stel- bei Reiche 2, 54 u. 74, der sich auch gegen die Ver- chung derselben mit paulinischen Aussprüchen erklärt.] Uebrigens ist das Subjekt in der ganzen Stelle von V. 7—25 ne Zweifel Paulus. Es ist keine Spur, dass ein Frem- r sprechend eingeführt werde; am wenigsten würde man rechtigt sein, nicht ein bloses Individuum anzunehmen, ndern (Hieronymus, Grotius) das jüdische Volk, er verschiedene Individuen, nämlich des nicht sündlichen d des lasterhaften Juden (Reiche). Paulus hat sich und ne innere Geschichte gewiss nicht — und so erscheint es allen seinen Schriften — von dem allgemein Menschlichen unehmen wollen; er hat diese Zustände im Gegentheil eben egen seiner idealen Anforderung an das Leben lebendi- r und tiefer empfunden. Aber 1. es brauchen nicht gerade ese äussersten Zustände wirklich im Leben des Apostels gewesen zu sein. Bessere Bekenntnisse von sich legt er

ab AG. 23, 1. 1 Kor. 4, 4. 2 Kor. 1, 12. Gal. 2, 20. Phil. 4, 13. Unwillkührlich geht seine Darstellung in das Allgemeine über; und so ist die Schilderung zugleich persönlich und μετασχηματισμός (wie man es nach 1 Kor 4, 6 genannt hat) oder ἰδίωσις. [Dieses Wort von Fritzsche vorgeschlagen und von Tholuck recipirt erklärt jener so: *Ejus ratio haec est, ut vim ac vigorem orationi conciliatu vus in te transferas, quae vel in neminem vel non in certum hominem conveniant.*] 2. Ist die Stelle, verbunden mit Kap. 6 bis V. 11, nicht auf einen und denselben Zustand zu beziehen und zwar den fortwährenden, gegenwärtigen (protestantische Ausleger), sondern man muss sie als Darstellung nehmen von dem, wie es nach und nach gekommen, ge worden sei, und im Menschenleben kommen werde: e werde der Mensch — schuldlos — ungebessert und unter dem Gesetze — im Kampfe zwischen Sünde und besserem Wille — durch Gottes Gnade gehoben, endlich befreit. So wir die Stelle unter den Alten aufgefasst von Augustin ex *positio quarundam proposita.* [p. 661].

V. 8. Δέ steht dem ἀλλά entgegen; der Sinn geht an μὴ γένοιτο V. 7 zurück. „Doch es war nicht das Gesetz durch welches das Böse entstand, sondern dieses reizte nur die vorhandene Sünde auf. Ἡ ἁμ. und ἁμαρτία im letzten Satze sind nicht von einander verschieden; es ist das im Menschen schon liegende (keineswegs aber angeborne Flatt, Tholuck) Böse. Ἡ ἁμ. heisst es nur zuerst weil dieses Böse wirklich, ja personificirt und wie ein Prin cip im Menschen dargestellt wird, ἁμαρτία ist das Abstraktum des Bösen. Ἡ ἁμαρτία wechselt durchaus mit σάρξ ab 5, 5. 18. 6, 6. Im 7. Verse bedeutete ἡ ἁμαρτία etwas Anderes die Sünde im Leben, die wirkliche Sünde. Aber es erklärt sich Paulus gar nicht über den letzten Ursprung der Sünde. Doch gegen die abendländische, kirchliche Auffassung

Origenes) vor dem individuellen Leben zu denken als Zustand in der Präexistenz der Geister, sondern es ist das Alter der Unschuld im einzelnen Leben gemeint, in welchem die Sünde schläft und kein Gesetz an jenes spricht (Pelagius, Tholuck, Winzer, [Usteri]; de Wette dagegen). Ἐλθ. ἐντολ. „als das Ge- Verbot an mich kam.“ Hier steht ἔρχεσθαι anders als Gal. 3, 23. 25 (in die Welt kommen). Ἐντολή ist in der ganzen Stelle nicht geradezu νόμος, sondern (vgl. V. 7) das Verbot des Begehrens. Ἀναζῆν nicht wiederaufleben (14, 9, Abälard, Rückert), denn vorher war die Sünde ja todt gewesen (V. 8), sondern (Fritzsche) aufleben, da man noch nicht gelebt hat, wie ἀναβλέπειν Joh. 9, 11. Also ist der Begriff zum Leben kommen nur stärker ausgedrückt. Auch ἔζησε ist hier gelesen worden, obgleich es äusserlich wenig beglaubigt ist (Grotius, Mill, Semler).

V. 10. „Ich aber starb“ d. h. ward unfrei — unglücklich. „Und das Gebot, welches für mein Glück bestimmt war, zeigte sich, mich unglücklich machend,“ d. h. erschien als mein Unglück. Εὑρίσκεσθαι (vgl. V. 18) hebraisirend: *comparere*, sich darstellen (1 Petr. 1, 7), erscheinen als Etwas. Das Wort wird hier mit Absicht gebraucht, da ja nur etwas Erfahrungsmässiges ausgedrückt werden soll: es machte sich so, es trat so hervor. Ἡ εἰς ζωὴν sc. δοθεῖσα, das altmosaische Prädikat des Gesetzes 3 Mos. 18, 5. 5 Mos. 5, 16. 32 vgl. Gal. 3, 12. Αὕτη (Lachmann) oder αὐτή [Griesbach, Knapp] steigernd: *haec ipsa, eadem* — war εἰς θάνατον = Tod schaffend.

V. 11 stellt V. 10 gegenüber dar, wie diess eigentlich gewesen sei? Die Sünde tödtete. *Nempe peccatum effecit* —. Ἀφ. λαβ. V. 8. Διὰ τῆς ἐντ. wie dort, und V. 5 διὰ τοῦ νόμου. Ἐξαπατᾶν (2 Kor. 11, 3) *decipere*, verführen durch den Schein des Guten. Ἀποκτ. dem vorigen ζῆν

und ἀποθ. gemäss: schaffte mein Elend. Gewiss beziehen sich die Hauptformeln auf die Geschichte vom Sündenfalle, ἀποθ. und ἐξαπατ. vornehmlich, auch 2 Kor. 11, 3.

V. 12 u. 13 wehren noch stärker die Misdeutung gegen das Gesetz ab, nämlich jene: ὁ νόμος ἁμαρτία V. 7. Das Gesetz ist nicht bös, und schafft nicht Böses, sondern das Böse nur im Menschen schafft es. Νόμος und ἐντολή nicht verschiedene Gebote, wie hier die Väter das mosaische und das dem Adam gegebene Verbot verstanden, sondern ἐντολή wie V. 9 — 11 der einzelne Ausspruch des Gesetzes. Ἅγ., δικ. u. ἀγ. — jedenfalls eine Steigerung: unschuldig *(innocens)*, recht, gut. Oben V. 7 waren δίκ. und ἅγιος nicht unterschieden [S. 143]. Fritzsche und Reiche erklären ἀγαθος heilsam, *salutaris*. [So schon Theodoret: ἁγίαν προσηγόρευσε, ὡς τὸ δέον διδάξασαν· δικαίαν δέ, ὡς ὀρθῶς τοῖς παραβάταις τὴν ψῆφον ἐξενεγκοῦσαν· ἀγαθὴν δέ, ὡς ζωὴν τοῖς φυλάττουσιν εὐτρεπίζουσαν.] Es sind auch dieses alte Prädikate des Gesetzes: Ps. 19 und 119 vgl. 1 Tim. 1, 8 καλὸς ὁ νόμος. Dem μέν entspricht V. 13 dem Sinne nach: „aber im Misbrauche wurde es anders.“ Hier eine neue Folge

V. 13. „Das, was gut ist,“ ἐμοὶ γέγονε θάνατος; Dieses γέγ, wofür Lachmann ἐγένετο liest, steht im Gegensatze zu εὑρίσκεσθαι εἰς θάνατον V. 10: wurde es. Eine gute Sache, nämlich das Gesetz, wurde diese mir zum Tode? Zum ἀλλὰ ἡ ἁμαρτία ist zu wiederholen ἐμοὶ γέγονε θάνατος. Vgl. ἀπέκτεινε V. 11. Viele (Vulg., Luther: „Aber die Sünde, auf dass sie erscheine, wie sie Sünde ist, hat sie mir durch das Gute den Tod gewirket,“ Flatt) verbanden ἀλλὰ ἡ ἁμ. mit κατεργ., und nahmen ἵνα φανῇ ἁμ. als Zwischensatz, das Partic. κατ. aber als Verb. finitum. Dieses Letztere schon so 5, 11, aber auch hier würde ein solcher

Gebrauch des Particips zu hart sein. *Ἵνα — ἵνα* steigernde Sätze. Es kann auch hier nicht blos Erfolg, sondern Endzweck bedeuten sollen: die göttliche Absicht sei dieses gewesen, für: angemessen sei es gewesen, wohl sei es so gekommen, „darum, damit sie recht als Sünde erschiene, indem sie durch das Gute den Tod brächte, ja damit sie sich übermässig (vergehend) als böse darlegte durch das Gesetz.“ *Φαίνεσθαι* = *φανεροῦσθαι* (2 Kor. 13, 7 *ἵνα δόκιμοι φανῶμεν*): erscheinen, nicht blos scheinen, dasselbe mit *γίγνεσθαι ἁμαρτωλόν*. *Γίγνεσθαι* also erscheinen, sich darstellen wie 3, 4 [S. 87]. *Καθ' ὑπερβ.* ist dem Paulus geläufige Formel: 1 Kor. 12, 31. 2 Kor. 1, 8. 4, 17. *Διὰ τῆς ἐντ.* abgekürzt, was vorher hiess *διὰ τοῦ ἀγαθοῦ κατεργ. θάνατον*, also dadurch, dass sie das Gesetz misbraucht. Zugleich liegt hierin (der Misbrauch des Gesetzes stellt die Sünde als böse dar) ein Ruhm des Gesetzes; es wird dadurch als etwas vorzugsweise Edles dargestellt.

Das Folgende nun V. 14—23 führt diese Lebensgeschichte fort. Zuerst bis 17: das Böse entwickelt sich nun immer mehr, sodass es sogar das natürliche Gute und sein Gesetz unterdrückt. Das äussere Sittengesetz vermag nichts dagegen. *Οἴδαμεν* weist, wie gewöhnlich, auf Anerkanntes hin 3, 17 [S. 97]. Ohne Grund (die Lateiner lasen freilich oft *scio*) haben Semler, Koppe, Flatt, Reiche *οἶδα μέν* einführen wollen. Diese Verschiedenheit findet sich auch Joh. 21, 24. *Πνευματικός* ist dem Gegensatze zu *σαρκικός* gemäss zu erklären; also ist es hier nicht: vom göttlichen Geiste stammend 1 Kor. 3, 1. 12. Gal. 6, 1. Eph. 5, 19 [S. 34] — so hier die Väter, Grotius, Flatt, Tholuck, Fritzsche, Meyer; [Theophylakt 49 giebt dem Worte eine ausschliesslich moralische Deutung: *ὁμολογημένον γάρ ἐστι τοῦτό, φησι, καὶ πᾶσιν ἐγνωμένον, ὅτι τοσοῦτον ἀπέχει τοῦ αἴτιος εἶναι ἁ νόμος ἁμαρτίας, ὥστε καὶ*

διδάσκαλος ἀρετῆς ἐστι καὶ κακίας πολέμιος. Τοῦτο γὰρ τὸ πνευματικός.] — aber auch nicht blos edel, erhaben, oder dem geistigen Leben angemessen (πνεῦμα s. v. a. ὁ ἔσω ἄνθρωπος V. 22), sondern dem reinen edlen Lebenszustande angemessen, wie σαρκικόν das bedeutet, was in dem verdorbenen Lebenszustande liegt. Ἐγὼ δέ hängt nicht von ὅτι ab — aus diesem Grunde las man vorher οἶδα μέν —, sondern es beginnt einen neuen Satz. Ἐγώ hier anders als V. 16 u. 20; dort das eigentliche Ich, die höhere Person, hier der gesammte Mensch, wie er ist. „Aber (daher das Böse) ich bin verdorben, an die Sünde hingegeben," nämlich in diesem Zustande; so also müsse, werde der Mensch in diesem Zustande sprechen. — Aber es zieht sich durch diese ganze Stelle ein Dunkel hin. Diejenigen (Augustin und die gewöhnlichen, altprotestantischen Ausleger), welche diese Stelle und das Folgende vom bleibenden Zustande des Menschen verstanden, da sie denn sehr stark vom Bösen im Menschen sprechen würde, konnten sie unmöglich mit dem Schlusse des Kap. vereinigen, indem sich dort das Gefühl der Errettung ja zu deutlich ausspricht, und noch weniger mit Kap. 8. Diese innerliche Geschichte des Menschen wird vielmehr nach und nach vorgeführt und festgehalten, wie oben bemerkt wurde. Die Spener'sche Schule hatte das Richtige gesehen, wenn sie bemerkte, Paulus rede in dieser klagenden Stelle nur von Unwiedergebornen, und am Bestimmtesten sprach es Bengel aus, dass ein Fortschritt in derselben sich finde. Σαρκ. also = ἐν σαρκί V. 5. 1 Petr. 2, 11 σαρκικαὶ ἐπιθυμίαι. Statt der rec. σαρκικός lasen nach überwiegend äusseren Auctoritäten Griesbach, [Scholz,] Lachmann σαρκινός, welches sie auch 1 Kor. 8, 16 eingeführt haben. Aber diess (so auch Fritzsche) passt mehr für die hier nicht statthafte eigentliche Bedeutung, wie 2 Kor. 3, 3. πεπραμένος ὑπὸ τὴν ἁμ.: verkauft, als Sclave

hingegeben; starker Ausdruck für δοῦλος τῆς ἁμαρτίας 7, 17. Vgl. 3 Kön. 21, 20. 25: ἐπράθη ποιῆσαι τὸ πονηρόν — 4 Kön. 17, 17: ἐπράθησαν τοῦ ποιῆσαι τὸ πονηρόν (1 Makk. 1, 15 dieselbe Formel) — Jes. 50, 1: ταῖς ἁμαρτίαις ἐπράθητε — Alles aus derselben Sclavenbedeutung.

Dieser Zustand der Herrschaft der Sünde wird V. 15 erklärt: unter derselben ist es unmöglich, das Gute zu thun. Οὐ — κατεργάζ. ich weiss nicht, oder erkenne nicht, *non intelligo*, (Vulg., [Chrysostomus, Theodoret,] Tholuck, de Wette) was ich thue: Ausdruck für Willens-d. i. Bewusstlosigkeit. Anders steht es Luk. 23, 34 vom Irrthum in Hinsicht auf das, was äusserlich gethan werden musste. Demnach ist weder κατεργ. in der Bedeutung des Futur. zu nehmen, noch γινώσκω (Matth. 7, 23) mit Augustin, Beza, Grotius, Semler, Paulus, Reiche „ich billige" zu übersetzen. Denn dieses liegt kaum in diesem Verbum. Οὐ γὰρ u. s. w.: darum weiss ich es nicht, weil ich unfrei bin. Also wird der Grund des Vorigen nachgebracht. „Denn ich thue ja nicht, was ich will, sondern das thue ich, was ich nicht will. Πράσσειν — ποιεῖν stehen hier gewiss ohne einen Unterschied, den Bengel aufzufinden bemüht war. Wie hier πράσσειν vom Guten, ποιεῖν vom Bösen, so stehen V. 15 die Worte umgekehrt. Θέλειν bedeutet hier und V. 18 nicht eigentlichen Willen, sondern ein Gutheissen, Chrysostomus: ἀποδέχεσθαι, Theodoret: ἐπαινεῖν, was die Scholastiker (vgl. Tholuck) eine *velleitas* nannten, de Wette: Trieb oder Gesinnung. Diesen Zustand einer unfreien Hingabe an das Böse durch eingeräumte Uebermacht, während die Erkenntniss frei und gesund ist, finden wir vielfach bei den Alten geschildert: Ovid. *Met.* 7, 19. Senec. *Hippolyt.* 604: *vos testor omnes coelites, hoc quod volo me nolle.* Epict. *Enchir.* 2, 26: ὁ ἁμαρτάνων — ὃ μεν θέλει, οὐ ποιεῖ, καὶ ὃ

μὴ θέλει, ποιεῖ. [Plaut. *Trinumm.* 3, 2. 31. Senec. *epist.* 3. Euripid. *Medea* 1077]

V. 16 u. 17. Wie vorher V. 12 vom äusseren Gesetze gesagt wurde, es sei gut, sei nur unmächtig gegen das Böse, werde nur gemisbraucht von der Sünde; — so heisst es hier von der sittlichen Natur des Menschen, sie sei — unbefleckt vom Bösen — gut. Aber dieses sei selbst klar aus dem Zwange, welchen sich der Mensch angethan fühle im Bösen, aus dem Kampfe dabei. Schon die griechischen Väter und Erasmus bemerkten, dass diese Stelle gegen die harte augustinische Lehre von angestammtem Verderben sei und unbedingt für die Freiheit spreche. [Ganz richtig erklärt Chrysostomus zu V. 16 *hom.* 13, 137: Ὁρᾷς τέως τὴν διάνοιαν οὐ διεφθαρμένην, ἀλλὰ ἐν τῇ πράξει τὴν οἰκείαν διατηροῦσαν εὐγένειαν; Εἰ γὰρ καὶ μετέρχεται τὴν κακίαν, ἀλλὰ μισοῦσα μετέρχεται, ὃ καὶ τοῦ φυσικοῦ νόμου καὶ τοῦ γραπτοῦ μέγιστον ἐγκώμιον ἂν εἴη. Ὅτι γὰρ καλὸς ὁ νόμος φησί, δῆλον ἐξ ὧν ἐμαυτοῦ κατηγορῶ, παρακούων τοῦ νόμου καὶ μισῶν τὸ γεγενημένον.]

V. 16 ist übrigens von den Erklärern auffallend kurz behandelt worden. *Εἰ*, wieder die logische Partikel, führt den Vordersatz eines Schlusses ein: *quod si.* „Wenn ich nun (nämlich indem ich nicht gut handle) thue, was ich nicht will, *σύμφημι*: so folgt, dass ich beistimme.“ Deutlicher hätte er geschrieben: *δῆλον, ὅτι σύμφημι. Συμφ. ὅτι καλός* s. v. a. V. 22 *συνήδομαι τῷ νόμῳ*: „stimme ich dem Gesetze bei, dass es gut sei.“ *Καλός* umfasst die Prädikate V. 12 oder bedeutet angemessen. Demnach der Sinn: so folgt, dass mein eigentlicher, innerlichster Wille gut sei.

V. 17. *Νυνὶ δέ* ist nicht Zeitpartikel wie V. 6, sondern: folglich (1 Kor. 13, 13). Sinn: habe ich meine Persönlichkeit an die Sünde verloren. *Οὐκέτι* ist auch nicht in der Zeitbedeutung, sondern in der logischen zu nehmen (V. 20. 11,

6. Gal. 3, 18): nicht mehr ist anzunehmen [vgl. S. 162]. Ἐγώ das Ich, die eigentliche, innere Person des Menschen. Αὐτό nämlich ὃ οὐ θέλω. Οἰκοῦσα (vgl. V. 18) nicht: von Natur inwohnend — sonst wäre ein Widerspruch in der Stelle — sondern: in mir wirksam, mächtig, entgegenges. 8, 9 (von Gottes Geiste).

Es folgt von V. 18—23 eine neue Periode des inneren Lebens, schon zum Besseren aufsteigend, die nämlich, in welcher der Gegensatz des Guten und Bösen bestimmt hervortritt und zum Kampfe wird zwischen der Intelligenz und dem Bösen. Demnach spricht V. 18 allgemein, V. 19 u. 20 von zwei Principien im Menschen, V. 21 — 23 wie von einem zweifachen Gesetze in ihm. Vgl. Gal. 5, 17 πνεῦμα und σάρξ. Parallel die Stelle Xen. *Cyr.* 6, 1. 41, wo der Perser Araspas von sich sagt: Δύο σαφῶς ἔχω ψυχάς. Unsere Stelle ist übrigens der protestantischen Ansicht, der Apostel spreche von einem angestammten Bösen, entschieden entgegen. Οἶδα hier absichtlich, nicht wie V. 14 οἴδαμεν. Denn es ist kein allgemeiner Satz, sondern er bezieht sich blos auf den Zustand des Einzelnen, in dem die Sünde so mächtig geworden, welcher aber eben durch die Reflexion V. 16 u. 17 zu Bewusstsein und sittlicher Kraft erstarkt ist. „Denn nun sieht der Mensch ein:“ ἐν ἐμοί, τοῦτ' ἔστιν, dieses Letzte wie 9, 8. 10, 6. 8. Philem. 12 und oft im Hebräerbriefe. Hier ist es nicht sowohl genauer bestimmend, als verbessernd, weil das ἐγώ eben im Vorigen anders, im guten Sinne, gebraucht worden war. „In mir oder vielmehr und eigentlich in diesem meinen Zustande.“ Denn dieses ist auch hier σάρξ; also weder natürliches Wesen überhaupt, noch sinnliche Natur, als Sitz des Bösen. So auch hier Rückert und Fritzsche [vgl. oben S. 175]. Οὐκ gehört nicht zum ἀγαθόν, sondern zum οἰκεῖ. „Gutes wohnt nicht in mir,“ d. h. hat keine Macht

in mir. Luther: nichts Gutes. *Οἰκεῖν* wie V. 17. „Denn mein Wesen ist getheilt in seinem Streben.“ Zum *θέλειν* braucht nicht *τὸ καλόν* aus dem Folgendem wiederholt zu werden; vielmehr hat *θέλειν* in der ganzen Stelle nur gute Bedeutung von reinem, edlem Wollen. *Θέλειν* und *κατεργάζεσθαι* wie Phil. 2, 13, nicht Wollen und Schaffen (Innerliches und Aeusserliches), sondern Beides innerlich: gern mögen *(velleitas)* und wirklich wollen. *Παράκ.* und *εὑρίσκω* Beides wieder V. 21. Dieses ist nicht mit älteren Auslegern und Tholuck nach hebr. Sprachgebrauch = *assequor* zu nehmen sondern, wie oben = nehme wahr. *Παράκ.*: ist wirklich vorhanden; anders *πρόκειται* 2 Kor. 8, 12. Jenes *εὑρίσκω* wurde wahrscheinlich dunkel gefunden, und daher in *γινώσκω* — wie dieses V. 15 stand — verändert; Lachmann liest keines von beiden, blos *οὔ*: sprachlich zu hart, auch abbrechend, zum Sinn freilich dasselbe.

V. 19 u. 20 wie V. 15 — 17, nur verstärkend, das Gute kurz aber mehr hervorhebend, weil von einem Kampfe zwischen Gutem und Bösem gesprochen werden soll. Nicht nur das Gute nicht, das man will, thut man unter der Macht der Sünde, sondern auch das Böse, das man nicht will. *Γάρ* hat hier fortsetzende und steigernde Bedeutung: ja. „Ich thue nicht das Gute, das ich thun möchte, sondern das Böse, was ich nicht mag.“ *Ὃ θέλω — ὃ οὐ θέλω* (V. 15 *μισῶ*); immer ist in diesen Formeln das Ich ein anderes im Objekt und Prädikat: was das eigentliche Ich will, führt der Mensch nicht aus.

Also V. 20: wie ein zweifaches Princip ist in mir. „Indem ich nun thue, was ich nicht will, thue nicht ich es, sondern die Sünde, welche in mir schafft.“ *Οἰκ. ἐν ἐμοὶ ἁμ.* wie V. 17. Das erste *ἐγώ* neben *ὃ οὐ θέλω* ist kritisch zweifelhaft und von Lachmann ausgelassen worden. Allerdings ist diess passender, damit es an der zweiten Stelle desto mehr Bedeu-

ıg habe. Man kann übrigens εἰ als Zeitpartikel nehmen, e oben übersetzt ist: *quod si*, indem, oder als logische, e V. 16, da dann im Nachsatze das κατεργάζομαι bedeu- t: es folgt, dass es so sei.

V. 21—23 das Vorige steigernd. In dieser Periode des mpfes ist wie ein zweifaches Gesetz im Menschen. Vgl. napp *prolus. in Rom.* 7, 21. *Opp.* 449. (ed. 2, 339). Das esetz hat zwei Bedeutungen in der Stelle: das Sittenge- tz in seiner Wirksamkeit, sprechend an den Menschen, id der Lebenszustand unter der Macht des Bösen, oder ie de Wette es ausdrückt einen zweifachen Zug; Ben- el nannte das zweite *dictamen sensuum*. Εὑρίσκειν (wie . 18): bei sich finden, sich einer Sache bewusst werden. ὃν νόμον gehört der natürlichsten Auffassung nach zum εὑ- ρίσκω. „Ich finde das Gesetz, dass" u. s. w. Entwe- er hat νόμος so eine ganz weite Bedeutung: Lebensweise, stand, — oder es ist das im Folgenden V. 23 genannte esetz in den Gliedern gemeint, der schlechte Geist, das rdorbene Princip des Lebens. Im einer von diesen Wei- n auch Luther: „so finde ich in mir nun ein Gesetz." So ch d. Vulg., Calvin, Grotius, Fritzsche, Meyer, de Wette, Winer. Aber die Stelle ist sogar gewöhn- ch anders erklärt, immer aber schwierig gefunden wor- n. Erasmus schon meinte in Bezug auf sie, *balbu- isse Paulum;* Paulus habe ungenau, unkundig gesprochen. m Ausführlichsten handelt über sie Rückert, der sie für rdorben hält. Er will mit Einigen willkürlich das τὸν όμον weglassen. Eine der ältesten Auslegungen (Theodo- et, Knapp, Tholuck, Fritzsche) nimmt τὸν νόμον rallel mit τὸ καλόν. [Dann sollen die Worte ὅτι — παράκ. hängen von εὑρίσκω, τὸν νόμον aber von ποιεῖν, endlich καλόν Appos. sein zu νόμον. Fritzsche: *reperio igi- ur, mihi, qui legem Mos. observare, h. e. honesta exsequi re-*

lim, mihi, inquam, inhonesta in promtu esse.] Ihr eifriger Vertheidiger Knapp hat sogar, wenn etwa geändert werden müsste, vorgeschlagen, τὸν καλόν zu lesen als Adj. zu νόμον. Bei jener Auffassung wäre zu übersetzen: „Ich finde, dass, wenn ich das Gesetz (nur als Apposition oder Epexegese), das Gute thun will." Andere (Erasmus, Paulus, Glöckler) nahmen den Accus. τὸν νόμον für κατὰ τὸν νόμον: mit Rücksicht auf, oder durch das Gesetz, was sprachlich unmöglich ist. Noch andere (Origenes, Chrysostomus, Semler, Morus, Reiche): ich finde, dass das Gesetz da sei oder nütze, (δοθῆναι oder συμφέρειν verstanden), darum weil (ὅτι) u. s. w. Aber dem Gesetze wurde ja gerade diese Macht gegen das Böse abgesprochen. „Ich finde — diess der Sinn — dass, wenn ich das Gute thun will, das Böse bei mir vorhanden ist." Παράκειται V. 18.

Denn, fügen V. 22 u. 23 hinzu, wie zweierlei Gesetz ist in mir da. Ὁ νόμος τοῦ θεοῦ ist ohne Zweifel derselbe mit dem νόμος τοῦ νοός V. 23: Gottes Gesetz, wie ja im Vorigen Sünde und Tod fortwährend Gott entgegengesetzt wurden. Die Meisten verstanden hier das mosaische Gesetz; dieses auch diejenigen, welche V. 21 νόμος in gutem Sinne fassten. Συνήδομαι steigert, was V. 16 σύμφημι heisst, doch nicht *una delectari* (Meyer), sondern blos *delectari* (Fritzsche, de Wette); σύν bezeichnet in der Composition *apud animum.* Ὁ ἔσω ἄνθρωπος ist dasselbe, was ἐγώ V. 17 u. 20, und im Folgenden und V. 25 νοῦς. Also ist es der innere Mensch; aber nicht blos Seele im Gegensatze zu Leib — eher findet diese Bedeutung Statt 2 Kor. 4, 16. Eph. 3, 16 (vgl. 1 Petr. 3, 4: ὁ κρυπτὸς τῆς καρδίας ἄνθρωπος) — sondern das Innerste, der Grund des Gemüthes. Dieser, das Ich, das Innerste der Seele, die Vernunft also auch gemeint, gilt dem Apostel als nur gut. Dieses zu umgehen, wurde von den altprotestantischen Auslegern unter

κατὰ ἄνθρωπος der Wiedergeborne verstanden. Ἄνθρ. steht demnach wie 6, 6 [S. 174] für menschliches Leben, Persönlichkeit. Der platonische Sprachgebrauch, seit Grotius oft berücksichtigt, nach welchem der Geist ὁ ἐντός, ὁ ὄντως ἄνθρωπος heisst, der eigentliche Mensch, gehört also nicht hierher (Tholuck, Fritzsche, wiewohl dieser mehr den populären Sprachgebrauch wiederfindet).

V. 23. Gewiss ist der νόμος ἐν τοῖς μέλεσι und der ν. τῆς ἁμαρτίας ganz dasselbe: das waltende Böse im Menschen. Diejenigen, welche Beides unterscheiden (de Wette, Rückert 2. Ausg. 391, Tholuck, Köllner), können es nur so, dass das Erste das Wirken (Tholuck: den ersten Eindruck dessen, welcher diesen inneren Kampf anschaut), das Zweite den Grund der Sünde (Köllner), bedeutet. Aber zu dieser Unterscheidung sind wir gar nicht veranlasst. Βλέπω ohne besondere Bedeutung gesetzt, parallel dem εὑρίσκω: bin mir bewusst, παράκειται. Ἕτερος νόμ. eine andere Lebensordnung, ein anderer Geist. Μέλη stehen hier nicht mit σῶμα (6, 13 f.) im Zusammenhange, sondern mit σάρξ. Aber auch so bedeutet das Wort nicht Natur oder Sinnlichkeit blos, sondern Leben, Thätigkeit im verdorbenen Zustande. Ἀντιστρατ. offen bekämpfen — vgl. ἐπιθυμίαι στρατεύονται 1 Petr. 2, 11. „Gesetz des Geistes" d. h. der Zug aus dem innersten Wesen. Hier und V. 25 allein wird νοῦς bei Paulus in guter Bedeutung, auch mehr im Sinne von Intelligenz, gebraucht — also wie bei den Alten; sonst 1, 28 [S. 57] Kol. 2, 18 Gesinnung im schlimmen Sinne. „Und mich (dieses με das handelnde Subjekt, der Mensch im Leben, nicht der vorher genannte innere Mensch, V. 15 u. 19) gefangen haltend unter dem Gesetze der Sünde, welches in meinen Gliedern ist;" also unter sich selbst. Durch diese Umschreibung soll nur der Begriff des Bösen darin recht hervorgehoben werden. Αἰχμαλωτ. dasselbe mit πι-

πράσσειν V. 14. Τῷ νόμῳ (wenn nicht ἐν τῷ ν. gelesen wird) bedeutet: für dasselbe, nicht durch, wie die griechischen Väter, Erasmus, früher Tholuck es fassten. [Oecumenius, der übrigens viele Erklärungen vorschlägt und von νόμος eine vierfache, dann dreifache Bedeutung 298: νόμῳ ἁμ. τοῦτ' ἔστιν κατὰ τὸ ἰδίωμα τῆς ἁμαρτίας με αἰχμ., κατα τὸ οἰκεῖον ἔθος αὐτῆς, ἐξ ἀναισχυντίας, ἐκ πολλῆς ἰταμότητος, ἐξ ἐπιβουλῆς, ἐξ ἐνέδρας, οὐκ ἐκ τοῦ φανεροῦ, ἀλλ' ἀπατῶσα καὶ συναρπάζουσα. Und weiter unten: νόμον ἁμαρτίας περιφραστικῶς τὴν ἁμ. καλεῖ.] Ὁ νόμος τῆς ἁμαρτίας, unten wieder 8, 2, der Geist der Sünde, der Zug des Bösen im Menschen; dasselbe θέλημα, φρόνημα τῆς σαρκός 8, 6. Eph. 2, 3. Τῷ ὄντι — hier εἶναι wie im Vorigen οἰκεῖν.

V. 24 leitet V. 25 ein: Ausdruck sittlicher Verzweiflung in diesem Zustande. „Also wäre das innerlichste Leben, der Geist, völlig hingegeben an das Böse?" Elender, der ich bin (spricht also dann der Mensch), wie kann ich befreit werden aus diesem todbringenden Zustande? Τίς με ῥύσεται ist gewöhnliche, nicht blos hebraisirende, pathetische Frage für das Impersonale und für einen Wunsch: Kann ich denn nicht befreit werden? Ῥύεσθαι wie 8, 2 ἐλευθεροῦν. Σῶμα ist auch hier, wie gewöhnlich, Lebenszustand, Leben. Τοῦ θαν. nicht blos s. v. a. θνητόν 6, 12, oder νεκρόν (so die Väter), sondern: Sündenelend schaffend, gebend; θάν. wie 6, 16. 21. 23. 7, 10. 13. Auch hier verstehen Viele (wie 6, 6) unter σῶμα Masse, Ganzes, Wesen (Koppe, Flatt, Tholuck: Leib). Τούτου gehört zu σώματος oder θανάτου; die Meisten beziehen es zu diesem, und es drückt dann das Gefühl des Sündenelends recht stark aus. Durch Misdeutung des Begriffes von θάνατος fand man sonst in den Worten (griechische Väter, Calvin, Erasmus, Koppe) ein Verlangen nach dem leiblichen Tode.

V. 25 geht nun nicht mehr den bisherigen Zustand des innern Lebens an. Vielmehr wird der erste Schritt in das neue Leben dargestellt. Aus jener Verzweiflung gelangt der Mensch zum Gefühle, dass er ein höheres Vermögen empfangen habe durch die Verbindung mit Christus. Doch ist dieses Gefühl noch nichts Entscheidendes, wie der zweite Satz des Verses andeutet. *Εὐχαριστῶ διά* wie 1, 8, gleich dem *ἐν ὀνόματι Χρ.* Eph. 5, 20: danksagen für Etwas, was Christus erworben hat. [So hier richtig Theophylakt: *αἰτίου ὄντος τῆς εὐχαριστίας· αὐτὸς γάρ, φησί, κατώρθωσεν ἃ ὁ νόμος οὐκ ἠδυνήθη· αὐτός με ἐῤῥύσατο ἐκ τῆς ἀσθενείας τοῦ σώματος, ἐνδυναμώσας αὐτό, ὥστε μηκέτι τυραννεῖσθαι ὑπὸ τῆς ἁμαρτίας.* Vgl. oben S. 31.] Uebrigens ist eine sonderbare Verschiedenheit der Lesart in den Worten. Lachmann liest *χάρις τῷ θεῷ*, auch findet sich *χάρις δὲ τῷ θεῷ*, in der abendländischen Kirche *ἡ χάρις τοῦ θεοῦ* oder *κυρίου*, nämlich *ἐῤῥύσατό με* hinzugedacht (Paulus, de Wette). Weil man den Satz für abgebrochen hielt durch das Folgende und erst 8, 1 fortgesetzt (dort aber wird mehr gesagt) setzte man ihn (Grotius, Flatt) oft in Parenthese, Einige sogar V. 24 u. 25. Reiche bezweifelte den ganzen Satz, wogegen Rückert 394. Freilich hat Reiche auch weiter die Worte *ἄρα — ἁμαρτίας* auffallend gefunden (S. 136 Anm.) Ueberhaupt hat der Satz sehr ungleiche Urtheile erfahren, da man ihn nicht vereinbar fand mit dem vorigen. Andere (Grotius, auch de Wette) bezogen ihn — gegen das Präsens *δουλεύω* — auf den früheren Zustand, oder gar auf ein anderes Subjekt, als welches in *εὐχαριστῶ* spricht. Noch Andere (Erasmus, Semler, Stolz) fassten ihn conditional [*quod nisi esset factum*, nämlich die Erlösung durch Christus, *ipse quoque cum unus et idem sim homo, ad eundem modum distraherer, ut mente servirem legi Dei, carne legi peccati*]. Endlich hat Keil (*Opusc.*

acad. ed. *Goldhorn* 754) hier eine uralte Verstellung der Worte gefunden, die nach V. 23 gesetzt werden müssten. Weit passender, als alles dieses, haben Meyer und de Wette als Subjekt in εὐχ. den Menschen ohne wirkliche Verbindung mit Christus verstanden, und αὐτὸς ἐγώ „ich für mich" erklärt. — Aber der Zustand, welcher V. 25 beschrieben wird, gilt dem Apostel noch als ein unvollkommener. Es ist nur noch der des guten, christlichen Gefühls. Erst mit Kap. 8 tritt der höhere ein, der nach Aufnahme des Geistes Christi. Αὐτὸς ἐγώ entsprechend dem lateinischen *hic ego:* ich der Dankende (Fritzsche: der Klagende). Vgl. 8, 22. 2 Kor. 10, 1. 12, 13. Eph. 4, 10. „Und so diene ich denn dem höheren Leben nach (νοῦς V. 23) dem göttlichen Gesetze (V. 22) d. i. dem Sittengesetze; aber in der bei mir herrschend gewordenen, niederen Lebensweise der Sünde (V. 23).

Kap. 8. Nun aber wird V. 1—11 der vollkommene Sieg über das Böse eingeführt. Durch den Geist Christi, welcher sich also auch über den νοῦς, die natürliche Intelligenz, erhebt, wird die σάρξ, die Verdorbenheit, aufgehoben. So führt demnach die Rede von 7, 7 an die Zustände des inneren Menschenlebens, zunächst an denen, welche aus dem Judenthum zum Evangelium herüberkämen, nach und nach vor. Der Apostel hört gleichsam den Menschen an, wie er so allmählig sich fühlt und wahrnimmt. „Erst ist er schuldlos, dann regt sich die Sünde, misbraucht das Gesetz (V. 11), indem sie sich durch dasselbe entwickelt, belebt — steigernd unterdrückt sie sogar das innere Sittengesetz, das bessere Ich (V. 14); doch die Reflexion des Menschen führt ihn in Zwiespalt und Kampf (V. 18). Durch die Verbindung mit Christus, die mehr nur noch äussere, wird die Herrschaft der Sünde gebrochen, doch das Leben bleibt getheilt (V. 25); — durch die Aufnahme des Geistes

Christi reinigt und erhebt sich das Leben" (8, 1 ff.). So aufgefasst gestattet die Stelle die bedeutsamsten, psychologischen und moralischen Entwickelungen.

V. 1. Winzer *progr. in Rom.* 8, 1—4. Lips. 1828. Ἄρα allerdings folgernd aus 8, 25, nämlich aus dem dort ausgesprochenen höheren Bedürfnisse. Κατάκριμα oben 5, 16 [S. 160] und 18. Aber hier ist es dem Sinne nach (Erasmus, Luther, Glöckler) Verdammliches. Denn es ist kein Sündenerlass gemeint (so auch Rückert [κατάκρ. verdammender Urtheilsspruch] und Fritzsche), sondern Schuldlosigkeit, das Nichtverdienen der Verdammung. Τοῖς ἐν Χρ. Ἰησ.: für diese vorhanden, bei ihnen Statt habend. Οἱ ἐν Χρ. Ἰησ. steht hier in besonders bedeutendem Sinne, vgl V. 2. geistig mit Christo verbunden. Dasselbe V. 9 οἱ τοῦ Χριστοῦ. Dieser höhere Begriff findet sich auch 1 Kor. 1, 30. 2 Kor. 5, 17. Nach diesen Worten stand sonst noch: μὴ κατὰ σάρκα περιπατοῦσιν, ἀλλὰ κατὰ πνεῦμα. Von der neueren Kritik ist dieser Zusatz durchaus weggelassen worden. Aeusserlich steht den Worten Vieles und Bedeutendes entgegen. Bald sind sie gar nicht gelesen worden, bald wenigstens das ἀλλὰ κατὰ πνεῦμα nicht. Sie konnten auch leicht aus V. 4 herüberkommen und nöthig sind sie durchaus nicht. Das Folgende führt den Gedanken erst durch. Doch konnten sie auch leicht weggelassen werden, weil sie zu der gewöhnlichen Erklärung des οὐδὲν κατάκριμα von Sündenvergebung nicht passten. Liest man sie, so darf man sie nicht zu einem Satze verbinden mit τοῖς ἐν Χρ. Ἰησοῦ, sondern als Erklärung von diesem: für diese, indem sie u. s. w. Aber τοῖς — Ἰησ. steht zu bedeutend, als dass man es blos in äusserlichem Sinne mit Fritzsche nehmen könnte: Christen der Art, dass u. s. w. Πνεῦμα und σάρξ hier oder doch V. 4 wie 7, 5 und 6: die höhere Gesinnung, die niedere, verdorbene; doch hier jenes

in der bestimmten Bedeutung: von Gott verliehen, in Christi Gemeinschaft gewonnen. Vgl. Griesbach *de sensu vocis πνεύματος Rom.* 8, in seinen *Opuscc.* 1, 5 u. 6.

V. 2. Erklärung des οὐδὲν κατάκριμα: Es giebt keine Herrschaft des Bösen mehr in uns. Νόμος τοῦ πν. τῆς ζωῆς und νόμος ἁμαρτίας καὶ θανάτου sind sich nicht entgegengesetzt wie Evangelium und Mosaismus (wie jenes 3, 17 [S. 113] νόμος πίστεως heisst), sondern wie die beiden νόμοι 7, 23: die Herrschaft des Guten, das gute Princip — des Bösen, das schlimme Princip (de Wette). Doch ist πνεῦμα nicht = νοῦς a. a. O. (Köllner), vielmehr das vom Geiste Christi bewirkte, höhere, über das menschliche Vorstellen hinausgehende Princip (Tholuck). Τῆς ζωῆς (man hat nicht nöthig und ist nicht berechtigt καί als Conjectur davor zu setzen gemäss dem καὶ θανάτου): Geist welcher Leben schafft. Vgl. ἄρτος ζωῆς Joh. 6, 35. Aber es ist jenes τ. ζ. wohl mit ἐν Χρ. Ἰησ. zu verbinden (Luther, Beza, Grotius): Leben in der Gemeinschaft mit Christus. Andere nehmen ἐν Χρ. Ἰησ. mit πνεύματος oder mit νόμ. oder mit ἠλευθέρωσε zusammen. Das Letzte die meisten Neueren: Tholuck, Rückert, Fritzsche, Koppe. „Hat mich befreit von dem Gesetze der Sünde und des Todes.“ Νόμ. ἁμ. also wie 7, 23: Herrschaft, Geist des Bösen; τοῦ θ.: Tod gebend. Gegen die wahrscheinlich gnostisch-manichäische Auslegung unserer Stelle, nach welcher das abgeschaffte Gesetz das mosaische sein soll (unter den Neueren Semler, Böhme, Ammon; vgl. ἀποκτείνειν 2 Kor. 3, 8), sprachen schon Chrysostomus [*hom.* 13, 142: Οὐ τὸν Μωσέως νόμον λέγει ἐνταῦθα· οὐδαμοῦ γὰρ αὐτὸν νόμον ἁμαρτίας καλεῖ. Πῶς γὰρ ὃν δίκαιον καὶ ἅγιον πολλάκις ὠνόμασε καὶ ἁμαρτίας ἀναιρετικόν; ἀλλ' ἐκεῖνον ἀντιστρατευόμενον τῷ νόμῳ τοῦ νοός] und Theophylakt. Die Prädikate wären zu hart —, und hier zum Schlusse der Rede gegen das Gesetz, welche 6,

14 begonnen hatte, wollte der Apostel gewiss nicht in solcher Weise sprechen. Ja er erwähnt V. 3 gar nicht das von 7, 7 ff. an Ausgeführte, nämlich, dass das Gesetz zur Sünde reizen könne, sondern nur das, dass das Gesetz sittlich unmächtig sei.

V. 3 u. 4 setzen nämlich aus einander, wie und wodurch jene Befreiung geschehen sei: „durch Christus in seinem stellvertretenden Tode." Das Alte ist abgethan, — ein neuer Geist gekommen. Wie oben schon gesagt wurde: Was faktisch, geschichtlich so gekommen war, dass der Kreuzestod das Judenthum, als messianische Vorstellung, bei den Jüngern zerstört und die Auferstehung eine neue Begeisterung über sie brachte, das deutet Paulus so, dass Tod und Auferstehung eine Stellvertretung und Symbol gewesen. Von Sündenvergebung und Versöhnung durch den stellvertretenden Tod Christi (ältere protestantische Ausleger, Calvin, Olshausen, Rückert) ist hier natürlich nicht die Rede. Von dieser im Gegensatze gegen die Unmacht des Gesetzes handeln AG. 13, 39. Gal. 3, 21. Hebr. 7, 18. *Τὸ ἀδύνατον τοῦ νόμου* braucht nicht als Nomin. absol. genommen zu werden (Morus, Flatt, [Winzer,] Olshausen: was das Unmögliche anlangt; ähnlich Hebr. 8, 1). Es gehört als Objektsbezeichnung zu *κατέκρινε*, oder es ist mit Luther zu suppliren: das that Gott. Auf eine dritte Weise verband Beza *τὸ — νόμου* mit *ἐν ᾧ* als Trajection: worin das Unvermögen schwach war (grosse Tautologie). *Ἀδύνατον* (Fritzsche = *ἀδυναμία*) *τοῦ νόμου*: das, was dem Gesetze unmöglich war, nämlich eben, das Gemüth zu heiligen. Hier also ist *ὁ νόμος* das mosaische Gesetz. *Ἐν ᾧ* ist gleichgültig, ob wir übersetzen: das, worin, oder als Partikel, wie auch der klassische Gebrauch es mit sich bringt: weil, inwiefern; Luther: sintemal. Vgl. oben zu 5, 12 [S. 151] u. Hebr. 2, 18. 6, 17. 1 Petr. 2, 12. *Ἀσθενεῖν*:

sittlich unvermögend sein. Vgl. πτωχὰ καὶ ἀσθενῆ στοιχεῖα Gal. 4, 9. Διὰ τῆς σαρκός nicht um seiner, des Gesetzes, Dürftigkeit willen, sodass es so viel wäre als διὰ τὴν σάρκα αὐτοῦ (Rückert, de Wette), es würde dann dieser Zusatz neben ἀσθενεῖν überflüssig sein, sondern (das Unvermögen) bewirkt durch unser Fleisch, d. i. verdorbenen Zustand, welcher dem Gesetze entgegenwirkte, ja es misbrauchte. Hauptnachsatz ist somit κατέκρινε u. s. w. Dieses κατακρ. verurtheilen ist hier s. v. a. zerstören, καταργεῖν, καταλύειν, *destruere* [Eph. 2, 15]. Das Wort ist mit Beziehung auf κατάκριμα V. 1 gewählt worden. Dieses κατακρίνειν hat jenes κατάκριμα aufgehoben [Fritzsche: *Deum peccatum, qui hominibus damnationem ad mortem creavisset, mortis condemnasse*]. Gott hob auf τὴν ἁμαρτίαν, die Sündhaftigkeit unter den Menschen, und zwar ἐν τῇ σαρκί nämlich Christi (wie aus dem σαρκὸς ἁμαρτίας hervorgeht), an und in ihm, indem er es stellvertretend opferte. Andere, wie de Wette u. Fritzsche, erklärten: an unserem, dem menschlichen Fleische, schaffte er hinweg; Semler, Böhme verbanden ἁμαρτίαν mit ἐν τῇ σαρκί. Aber σάρξ hat hier nicht die Bedeutung von Schwäche, Sünde; es bedeutet blos die äusserliche menschliche Natur Christi. Die Formel entspricht also genau dem κατήργησεν ἐν τῇ σαρκὶ αὐτοῦ Eph. 2, 15, und ganz wie hier steht 1 Petr. 2, 24: τὰς ἁμαρτίας αὐτὸς ἀνήνεγκεν ἐν τῷ σώματι αὐτοῦ. Die griechischen Väter, de Wette und Tholuck verstehen den Satz nur von der stellvertretenden Ueberwindung der Sünde bei Christus, als dem Ideale. Τὸν — ἁμαρτίας Zwischensätze, die Bedingung, das *antecedens* darstellend von jener Vertilgung am Kreuze: „Seinen Sohn sendend in Gestalt eines Leibes der Sünde und als Sühnopfer:“ so also, dass Alle gleicher Natur sich in ihm gestorben achten sollten. Ἐν ὁμοιώματι hier mehr als 1, 23 [S. 51] Phil. 2, 7.

ebr. 2, 17. 4, 15, nicht gleich, sondern wirklich ähnlich. Der Ton liegt auf ἁμαρτίας. So die griechischen äter, auch Fritzsche; anders Reiche. Σὰρξ ἁμαρτίας = σῶμα τῆς ἁμαρτίας 6, 6 [S. 175], σῶμα σαρκός Kol. , 22: Menschenwesen, wie es gewöhnlich ist, von der ünde beherrscht. Ἁμαρτίας würde überflüssig sein, wenn cht σάρξ von Jesu gebraucht hier wesentlich eine allgeeine Bedeutung hätte. Περὶ ἁμ. ist gewöhnlicher Ausdruck r Alexandriner im Alten Testamente für Sühnopfer חַטָּאת Mos. 8, 8. 3 Mos. 6, 25. Ps. 40, 6 (7) (Hebr. 10, 6. 8). Aber das Sühnopfer hat hier freilich eine ungewöhnhe Bedeutung, es ist nicht versöhnend, sondern wegnimend. So gebraucht er ja hier die Vorstellung von tellvertretung im Tode Jesu. Eben so 2 Kor. 1, 21. s ist daher nicht nöthig und nicht rathsam, περὶ ἁμ. in der lgemeinen Bedeutung, also nicht vom Opfer, zu nehmen, tweder mit dem Vorigen verbunden (de Wette, Meyer, ritzsche: *de peccato*, der Sünde wegen, indem man 4, 25 ὰ τὰ παραπτώματα verglich,) oder mit κατέκρινε (griechihe Väter, Vulg., Luther: und verdammte die Sünde i Fleische durch Sünde), sprachlich und zum Sinne hart. ach ist dieser Auffassung das καί entgegen, welches nach m Particip πέμψας nicht den Nachsatz einführen könnte, enn man es nicht „sogar" nehmen wollte (Chrysostoıus).

V. 4. Ἵνα bezeichnet nicht die einfache Folge aus m Vorigen, sondern, wie Kap. 6, 1—11 beschrieben ward, n Segen dessen, was auf das Sterben mit Christus folen sollte: neues Leben, entsprechend der Auferweckung hristi; also: worauf dann, oder: auf dass dann. Δικαίωμα 2, 26 [S. 82]: Gesetzverordnung; hier nur im weiteen Sinne so genannt, sofern ja das mosaische und christhe Tugendgebot eines und dasselbe ist, obgleich die mo-

saische und christliche Tugend dem Paulus als sehr verschieden gilt. Daher hat er vielleicht absichtlich den Singular gebraucht. Also: das Gute. Derselbe Sinn wird gewonnen, wenn *δικαίωμα* „gute That" erklärt wird (Luther: die Gerechtigkeit, vom Gesetze gefordert). Aber die Bedeutung „rechtfertigender, billigender Ausspruch des Gesetzes" — Fritzsche, [Köllner] — kann nicht Statt haben, einen solchen nimmt Paulus nicht an. *Πληροῦσθαι* von Gesetzerfüllung, wie 13, 8. *Ἐν ἡμῖν*: unter uns, oder (Tholuck, Reiche) dem *ἐν σαρκί* entgegen: in unserem eigentlichen Wesen, dem nur äusserlichen Thun des Guten entgegen. *Τοῖς μὴ* u. s. w. Der Dativ ist hier nicht, wie V. 1 Bedingung des Vorigen, sondern Erklärung, Ausführung: sodass, indem wir im höheren Geiste leben, nicht fortleben im vorigen Zustande. Bei der Erklärung von V. 3, bei welcher man dort Sündenversöhnung fand, wurde *δικαίωμα* von Rechtsprechung, *satisfactio*, [Vulg. *justificatio*, Calvin und die altprotestantischen Interpreten] verstanden 5, 16 [S. 160]. Dieses würde *δικ. θεοῦ*, nicht *νόμου* heissen, und eine solche Rechtsprechung durch das Gesetz fand ja nach Paulus gar nicht Statt: 3, 20. Gal. 3, 11. 21. Dann wurden die Participia *τοῖς μὴ* u. s. w. vom seligmachenden Glauben als Bedingung jener Rechtfertigung erklärt. Eben so verstand man V. 3 oft von der *obedientia activa*, V. 4 von der *passiva* (Tholuck). Nach dieser Auffassung würde der Sinn der ganzen Stelle zerrissen; denn es soll ja nur von der vollkommenen sittlichen Wiederherstellung und nicht vom Sündenerlasse gesprochen werden.

V. 5 — 8: die Erfolge dieses Zustandes im Leben, allgemein dargestellt, dann V. 9 — 11 die Aufforderung, dieses sich anzueignen. *Γάρ* verbindet unmittelbar mit dem Vorigen: das Gesetz wird von den Menschen des Geistes ganz erfüllt; denn bei ihnen ist Alles edel und selig.

Εἶναι und *φρονεῖν* stehen sich hier entgegen; dieses s. v. a. *περιπατεῖν* V. 4. In einem solchen Zustande ist auch solche Gesinnung, ihr Wesen offenbart sich allenthalben bei ihnen. Eben so verhalten sich *ζῆν* und *στοιχεῖν* Gal. 5, 21. Die Construction *φρονεῖν τι* (Vulg. *sapere*), 12, 16. 14, 6. Phil. 3, 19. Kol. 3, 2 (*τὰ ἄνω*), bezeichnet eine Lebensgesinnung, de Wette: ein Trachten. *Τὰ τῆς σαρκός* s. v. a. *ἐπιθυμίαι σαρκός* Gal. 5, 24: was diesem Zustande gemäss ist; *τὰ τοῦ πν.*: was der gottartigen Gesinnung entspricht.

V. 6. Damit ist Elend und Heil verbunden (vgl. 6, 21. Gal. 6, 8), darum (V. 7 u. 8) weil das Eine Entfremdung von Gott uud Gottes von ihm, das Andere Gemeinschaft mit ihm ist. Dem *θάνατος* steht hier *ζωή* und *εἰρήνη* entgegen. Dieses aber ist noch nicht Friede mit Gott (Fritzsche — davon erst V. 7), sondern es ist Bewusstsein des Heiles (*ζωή*). Ueber *θάνατος* oben 7, 5. *Φρόνημα* s. v. a. *φρονεῖν* im Vorigen. Die Uebersetzung *prudentia carnis* (Vulg. natürliche, fleischliche Klugheit; dieses müsste, wie Fritzsche bemerkt, *φρόνησις* heissen), wahrscheinlich nach Stellen wie Kol. 2, 18 (*νοῦς σαρκός*), fällt schon durch den Gegensatz *φρ. πνεύματος*. Die Genitive *σαρκός* und *πνεύματος* bezeichnen das zweifache *φρόνημα*, also liegt keine Personification darin (Fritzsche: *consilium τῆς Σαρκός, quae persona induitur*).

V. 7. *Διότι* 1, 21: darum dieses, weil —. Blos den Begriff der Feindschaft mit Gott führt Paulus aus, nicht den entgegengesetzten von *φιλία, κοινωνία*, wiewohl von diesem gerade zuvor die Rede gewesen. Es kam ihm Etwas auf das Abschreckende an. *Ἔχθρα εἰς θεόν* (V. 1) hat der Ausführung nach hier eine weitere Bedeutung, s. v. a. *ἔχθρα θεοῦ* Jak. 4, 4. Denn im 7. Verse führt er die Feindschaft gegen Gott, V. 8 Gottes gegen jene Menschen

aus. „Sie widerstreben dem göttlichen Gesetze.“ *Νόμος τοῦ θεοῦ* hier unbestimmt, ob das mosaische oder das Vernunftgesetz, zunächst wohl hier dieses, wie 7, 25. *Οὐδὲ γὰρ δύναται* u. s. w.: denn es ist sittlich unmöglich (Hebr. 6, 4); der Wille ist von Gott abgefallen. — und (V. 8) Gott ihnen feind. Denn *ἀρέσκειν* hat hier gewiss die gewöhnliche Bedeutung: gefallen, nicht: zu gefallen suchen (1 Kor. 10, 33. Gal. 1, 10. 1 Thess. 4, 1; Bengel, Rückert), sonst würde der Vers ja ganz dasselbe mit V. 7 bedeuten, eine pleonastische Ausführung des *μὴ ὑποτάσσ.* sein. *Ἐν σαρκί* s. v. a. *κατὰ σάρκα* V. 5, Beides unterschieden 2 Kor. 10, 3.

Nun die Anwendung auf die Leser von dem allgemein Gesagten V. 4 ff. Sie haben den Geist (V. 9), er hebt sie über den Kampf mit dem Bösen weg (V. 10), dazu dann V. 11: er giebt ihnen unendliche Hoffnung.

V. 9. „Ihr seid nicht in dem verdorbenen Zustande, sondern im höheren, wenn Gottes Geist in euch wohnt; aber wer den Geist Christi nicht hat, gehört ihm nicht an.“ Der letzte Satz ist auffordernd, sich diesen Geist anzueignen, weil sie sonst nicht wirklich *τοῦ Χριστοῦ*, ihm angehörig sein würden. Der Gottesgeist wird also nicht als eine unbedingte, magische Gottesgabe dargestellt, sondern verdient, angeeignet. *Εἴπερ* allerdings unentschieden: *dummodo*, wenn anders — *quandoquidem* ist auch bei Paulus (2 Kor. 5, 3. Gal. 3, 4) immer *εἴγε*. — [So auch Nielsen 142 Anm. 1 mit Hinweisung auf Fritzsche; nur hätte er dann nicht übersetzen sollen: so wahr als Gottes Geist in euch wohnt, denn diess würde eben *εἴγε* heissen.] Die griechischen Väter (Chrysostomus: *οὐκ ἀμφιβάλλων τίθησιν τὸ εἴπερ τοῦτο*) fassten es in diesem falschen Sinne. Mit *πνεῦμα* wechselt hier ab *πνεῦμα θεοῦ, Χρ.* Es bedeutet *πν.* hier eben nicht blos die höhere Gesinnung, sondern die von Gott, durch die geistige Gemeinschaft mit Christus verliehene. *Οἰκεῖ*

ἐν ὑμῖν wohl mit Beziehung auf *οἰκεῖ ἁμαρτία* 7, 17: mächtig sein, wirken. Es ist dieses altheilige Wort *οἰκεῖν* von Gottes unmittelbarem Wirken (2 Sam. 7, 6) auf den göttlichen Geist im Urchristenthum übertragen 1 Kor. 6, 19. 2 Tim. 1, 14, der in der gesammten Gemeine waltet 1 Kor. 14, 16. Es ist dann gleich dem johanneischen *εἶναι, μένειν* (Joh. 14, 23 u. a.). *Πν. Χρ.* ist eine Formel verschiedenen Sinnes; hier wohl nicht der von Christus verliehene Geist (Phil. 1, 19. 1 Petr. 1, 11) — denn hier tritt wesentlich die Idee des Eigenen, Freien zu sehr hervor —, sondern der höhere Geist, welcher in Christus war (Gal. 4, 6. 2 Kor. 3, 17), daher passend mit Christus selbst abwechselnd. *Οὐκ ἔστιν αὐτοῦ* (Gal. 2, 28. 1, 24): steht nicht in inniger Gemeinschaft mit ihm; als solche, meint er, würden sie ja anerkannt.

V. 10. Der Tod des *σῶμα* in diesem Zustande kann nicht die Hingabe, Versunkenheit in das Böse bedeuten; — denn in diesem Zustande sollte ja jener Kampf, jene Theilung des inneren Lebens, aufhören, von welcher noch 7, 25 die Rede war. *Νεκρόν* muss also das Abgethane, Vergangene bedeuten; zu *σῶμα* ist aus 7, 24 oder hier aus dem folgenden Satze *τῆς ἁμαρτ.* zu suppliren: der in Sünde befangene Lebenszustand, oder es ist der Mensch ohne das *πνεῦμα*: seine Persönlichkeit. „Lebt Christus in euch (in der Mystik berühmte Formel: 2 Kor. 13, 5. Gal. 2, 20. 4, 19. Eph, 3, 17), so ist alles euer Bisheriges abgestorben, todt.“ *Διὰ τὴν ἁμ.*: weil die Sünde in ihm herrschte, weil es den Tod durch die Sünde verdiente, nicht blos s. v. a. *τῇ ἁμαρτίᾳ.* Aber der Geist ist nicht der heilige Geist, wie die Väter ihn deuteten [Theophylakt als Person der Trias 56: *ἔνθα γὰρ μία ὑπόστασις τῆς ἁγίας τριάδος, ἐκεῖ καὶ αἱ λοιπαί. Καὶ τί ἔσται, ἐὰν ᾖ ὁ Χριστὸς ἐν ἡμῖν; τὸ εἶναι τὸ σῶμα νεκρόν, ὡς πρὸς τὴν ἁμαρτίαν· τὸ δὲ ἐν ὑμῖν ἅγιον πν. ζωὴ*

τοῦτ' ἔστιν· οὐ μόνον αὐτὸ ζῇ, ἀλλὰ καὶ ἑτέροις τοῦτο δύναται παρέχειν], sondern der höhere Zustand unter dem göttlichen Geiste; de Wette: der von Christi Geist erfüllte Menschengeist der Christen — das neue göttliche Princip. Dieser ist Leben, d. i. hier, im Gegensatze zu νεκρά: waltet frei und mächtig; διὰ δικαιοσύνην: „weil in ihm Gerechtigkeit, sittliche Vollkommenheit ist, welches Leben der Geist durch diese verdient." Man muss somit die gewöhnliche Bedeutung des διά in Bezug auf beibehalten, nicht durch erklären. — So wie hier νεκρόν „für die Sünde abgestorben" erklärt wurde, fassten die Stelle auch die griechischen Väter, Erasmus, Beza, Grotius, [Heumann,] Bengel. „In Sünden gestorben," war die Auslegung der Lateiner nach Augustin, Rückert's, Reiche's, de Wette's. Aber es soll ja hier kein Kampf mehr bestehen. Von wirklichem Tode verstanden die Stelle Fritzsche, Olshausen [der die leibliche Verklärung als Endpunkt der geistigen ansieht], Usteri, Tholuck, der die Verheissung einer physischen Wirkung des Geistes Christi in dem Menschen findet. Hierzu passt nun Alles nicht, νεκρόν müsste dann s. v. a. θνητόν sein oder *moriturum* erklärt werden und πνεῦμα den Menschengeist bedeuten, ganz gegen den Gebrauch des Wortes von V. 1 an.

Aber V. 11 kann wohl nicht im uneigentlichen Sinne genommen werden; wenn gleich Paulus oft so spricht, als wirke im christlichen Leben dieselbe Gotteskraft die sittliche Auferweckung, welche leiblich auferweckend bei Jesu gewirkt habe: Eph. 1, 19 f. 2, 5. Kol. 2, 13. Vielmehr nehmen wir diesen Vers mit den griechischen Vätern und Grotius von der eigentlichen Auferweckung. Paulus knüpft an diese geistigen Versicherungen die Verkündigung einer unendlichen Hoffnung. Diese wird bei ihm immer an die Geistesgabe gefügt. Hier

aber giebt der Geist nicht nur die Hoffnung, sondern auch die Würdigkeit des Auferstehens. Unser Vers bildet den Uebergang zum Folgenden. Viele, selbst Calvin und de Wette, verbinden Beides: das geistige Princip wirkt durch die Auferstehung vorbereitend, bis es die leiblich-geistige Umwandlung vollbringt. — „Wenn aber der Geist dessen in euch wirkt, welcher Jesum von den Todten erweckt hat, so wird der, welcher Christum von den Todten erweckt hat, auch eure sterblichen Leiber erwecken um des Geistes willen, der in euch wohnt.“ Im Allgemeinen ist der Vers sehr ähnlich der Stelle 2 Kor. 4, 14. Ἐγείρειν und ζωοποιεῖν an sich gleichbedeutend; jenes hat nur eine mächtigere, glänzendere Bedeutung (von Christus). Eph. 2, 5 und Kol. 2, 13 sind die Verba verschieden: Eph. ist ἐγείρειν mehr, Kol. weniger. „Der Geist Gottes, welcher Christo das Leben gab,“ so dass er also auch uns, die geistig Gleichartigen, zu sich nehmen wird. Θν. σώματα wie 6, 12; hier aber im eigentlichen Sinne bedeuten θν. σ. dem Tode verfallene Leiber. Ἰησοῦν und Χριστόν gewiss mit Absicht abwechselnd, jenes in dem historischen Satze, dieses in der Anwendung, wo es die höhere Person Christi galt. Doch ist im zweiten Satze immer verschieden geschrieben worden, wie ja oft die Lesart bei jenen Namen schwankend ist. Aber im Schlusssatze ist die Schreibart bedeutender streitig zwischen der rec., die Lachmann beibehält und de Wette billigt: διὰ τοῦ ἐνοικοῦντος αὐτοῦ πνεύματος, und der von Griesbach, [Knapp, Hahn] aufgenommenen: διὰ τὸ ἐνοικοῦν αὐτοῦ πνεῦμα. Aeusserlich stehen sich beide ziemlich gleich. Aber für διὰ τὸ u. s. w. spricht 1. äusserlich, dass in der Controvers des vierten Jahrhunderts die Macedonier sich darauf berufen, dass nämlich der Geist nicht als ein göttlich-wirkendes Princip beschrieben werde; — daher könnten es die Orthodoxen wohl verändert haben; 2. der Sinn. Denn wenn

von der leiblichen Auferstehung die Rede ist, so war ja von dieser in der apostolischen Anschauung der Gottesgeist im Menschen nicht das wirkende Princip — wie es in διὰ τοῦ πνεύματος ausgedrückt wäre — wohl aber der Grund, nämlich die Würdigkeit. Durch diesen Beisatz διὰ τὸ u. s. w. soll der Sinn des Vordersatzes εἰ — ὑμῖν gehoben werden: eben um dieses Geistes willen. So auch Fritzsche für diese Schreibart.

Hier nun mit V. 11 schliesst die Ausführung von Kap. 5 an: von den unmittelbaren Folgen des Werkes Christi, der δικαιοσύνη ἐκ πίστεως. Zweierlei waren diese Folgen: Seelenfriede und Sittlichkeit. Von diesen handelte Paulus von Kap. 6 an, und gegen den möglichen oder wirklichen Einwurf, dass die Befreiung vom Gesetze der Sittlichkeit Gefahr bringe, ausführlich in der geistvollen Stelle 7, 7 ff., indem er die Behauptung aufstellt, dass das Gesetz unvermögend gewesen sei, das vollkommene Gute zu schaffen, und nur der Geist dieses hervorbringen könne. [Vgl. oben S. 11.] Von V. 12 — 39 folgt nun die weitere Darstellung dessen, was dem Menschen durch den Geist Gottes, von welchem zuletzt 8, 1 ff. gesprochen wurde, zu Theil werde, — also der mittelbaren Folgen jenes Werkes: Beseligung des gesammten menschlichen Daseins.

V. 12 wiederholt er den letzten Gedanken (V. 9 ff.) nur in negativer Form: „nicht zum Fleischesleben sind wir verpflichtet.“ Es liegt Bedeutung in dieser negativen Art, auffordernd zu sprechen. Es wird dadurch das Unrechte als Etwas erwähnt, von dem gar nicht die Rede sein dürfe. Ὀφειλέται (1, 14 S. 36) τῇ σαρκὶ τοῦ — ζῆν, dieses ist nicht der erklärende Infinitiv, sondern (Fritzsche) die gewöhnliche Construction: ὀφ. τινί τινος. Ζῆν ἐν σαρκί umfasst hier Beides, εἶναι und φρονεῖν V. 5. Tod und Leben im Folgenden bedeuten Elend und Seligkeit.

V. 13. *Ζῆτε — ἀποθν.* Leben hier im Doppelsinne; das Leben im Fleisch ist ein Scheinleben und giebt den Tod. Aehnlich 1 Tim. 5, 6: *ζῶσα τέθνηκε.* *Ἀποθν.* anders als *νεκρόν* V. 10 und *θανατοῦν*, welches sogleich folgt, auch der Todesbegriff im Doppelsinne: Tod schafft Leben. *Μέλλ. ἀποθν.* absichtlich so, weil kein Geschick, kein bestimmter Erfolg, sondern der durch sie selbst herbeigeführte angezeigt werden soll. Rückert: werdet nicht auferstehen; allein dieses ist kein paulinischer Gedanke. *Πνεῦμα* wie im Vorigen und sogleich Folgenden, also nicht der Geist (*σῶμα* das leibliche, materielle Wesen), sondern das höhere, gotterregte, gotterfüllte Leben. Statt *τοῦ σώματος*, wie die rec. lautet, wird auch *τῆς σαρκός* gelesen. Wenn jenes gelesen wird, so muss man dieses wenigstens suppliren, wie V. 10, in jedem Falle bedeutet es den bisherigen, gegenwärtigen Lebenszustand. Der gnostisch-platonischen Vorstellung von Leib als Sitz des Bösen gefiel die rec. noch mehr als *σαρκός*. Aber jene Idee liegt gewiss nicht darin. *Πράξεις* im schlimmen Sinne auch Kol. 3, 9 (so auch bei den Klassikern, Fritzsche), gleichbedeutend mit *φρόνημα*. V. 7.

Dieses *ζῆν*, die Seligkeit des Lebens, wird nun dreifach beschrieben, nämlich V. 14 — 16 im gegenwärtigen Leben als Bewusstsein einer innigen Verbindung mit Gott, V. 17 — 25 als Hoffnung für das zukünftige Leben, V. 26 ff. als beglückendes Gottvertrauen für das gesammte Leben. Die beiden Lebensperioden des Menschen, die irdische und geistige (himmlische), ihre Einheit und ihr Zusammenhang werden nirgends so klar und vollständig dargestellt wie hier.

V. 14. *Ἄγεσθαι πνεύματι θεοῦ* auch Gal. 5, 18. Es bezeichnet passend eine fortwährende, bleibende Gegenwart und Einwirkung des Geistes; — für den augenblicklichen Antrieb steht *φέρεσθαι* 2 Petr. 1, 21. Jenes

bedeutete im Vorigen auch *οἰκεῖν πνεῦμα* V. 9. *Οὗτοι* ist zwar betont, aber nicht (Fritzsche, Tholuck: „diese und keine Anderen") wie im Gegensatze zu den Juden als vorgeblichen Gotteskindern Joh. 7, 39. Statt *εἰσὶν υἱοί* stellt Lachmann die Worte *υἱοί εἰσιν*. Die Kindschaft Gottes wird hier, wie oben *ἔχθρα θεοῦ* V. 7, von zwei Seiten aufgefasst, V. 14 u. 15 von der des Menschen: Hinneigung, Streben zur Gottheit, V. 16 von Seiten der Gottheit. Jenes drückt Nösselt (*de vera vi nominis filiorum Dei.* 1787. *Opuscc.* 2, 333) aus mit gottverwandt, dieses mit gottgeliebt. Der Begriff der Mündigkeit (Fritzsche) nach Gal. 3, 23. 34. 4, 1. 2 sagt viel zu wenig aus. Bei Johannes liegt allerdings etwas mehr in dem Begriffe Gotteskind, eine wirkliche und innerliche Theilnahme am göttlichen Wesen: 1 Joh. 3, 9. 4, 7. 5, 1 *γεγεννῆσθαι ἐκ θεοῦ*.

Mit V. 15 u. 17 ist ganz gleich Gal. 4, 6 u. 7.

V. 15 findet sich wieder die negative Form wie V. 12, und ganz so auch 2 Tim. 1, 7: *οὐ γὰρ ἔδωκεν ἡμῖν ὁ θεὸς πνεῦμα δειλίας. Πάλιν*, absichtlich so gestellt, gehört zu *δουλείας*, nicht zu *ἐλάβετε*; denn empfangen als einen von Gott gegebenen hatten doch die Juden nicht jenen Geist, diess liegt auch nicht (Fritzsche) in 2 Kor. 3, 6. Gal. 3, 10 f.; aber dem jüdischen Geiste ist es entgegengesetzt. Luther: „dass ihr euch abermal fürchten müsstet." *Δουλ.* ist Grund der Furcht, der Sinn, welcher dahin ausschlägt. *Πνεῦμα* bedeutet in beiden Sätzen natürliche Sinnesart, nicht (Fritzsche nach hebraisirendem Sprachgebrauche) Dämon der Knechtschaft, Genius der Kindschaft. Die Genitive *δουλείας* und *υἱοθεσίας* bedeuten nicht: zu Knechten und Söhnen machend, sondern aus Knechtschaft und Sohnschaft stammend, also *πν.* Gefühl, Bewusstsein, dass man es sei, Sinnesart dorther, wie *πνεῦμα τῆς πίστεως* 2 Kor. 4, 13, *σοφίας* Eph.

2, 17. „Nicht Furcht wirkend, sondern die Kindschaft, in welcher wir Gott als Vater anrufen.“ Wie δουλ. und υἱοθεσία, so stehen sich entgegen εἰς φόβον und ἐν ᾧ κράζομεν u. s. w. Υἱοθ. steht in passiver Bedeutung: als Kind angenommen sein, dafür gelten V. 23. 9, 4. Gal. 4, 6. Eph. 1, 5. Die eigentliche Bedeutung des Wortes *adoptio* (θετὸς υἱὸς entgegenges. dem ἴδιος) findet gar nicht Statt; doch ist das Wort auch nicht so viel als υἱότης Sohnschaft, sondern soll das Uneigentliche, Sittliche dieses Kindesverhältnisses bezeichnen. Ἐν ᾧ (1 Kor. 12, 3): von ihm beseelt. Κράζειν hier und Gal. a. a. O. von gefühlvoller, drängender, also starker Rede; bei Johannes (oft: 7, 28 u. 34. 12, 44) mehr von entschiedener, lauter Sprache. Ἀββᾶ ὁ πατήρ hebr. Vocat. auch Gal. 4, 7; anders bei Mark. 24. 36, wo nur eine historische Uebersetzung des aramäischen Wortes gegeben wird. Auch bei Paulus ist dieses Ἀββᾶ ohne Zweifel der aramäische Vatername, kein kindlicher Naturlaut (Theodoret, Olshausen). Aber es soll diese Zusammenstellung des syrischen und griechischen Namens bei Paulus gewiss keine besondere, mystische Bedeutung haben, etwa, wie Augustin, [Anselm,] Calvin und Semler meinten, die gleiche Vaterschaft Gottes für Juden und Heiden bezeichnet werden; auch nicht schmeichelnd ist diese Wiederholung (Chrysostomus, Theodoret, Grotius). Reiche und Fritzsche meinten, Paulus weise dadurch auf das Gebot Christi zurück Mark. 14, 36 (aber dort geschieht ja, wie gesagt, diese Zusammenstellung ganz anders), Tholuck: Abba hätten aramäisch redende Judenchristen hinzugesetzt, weil es kindlicher klang. Es war wohl vielmehr (ähnlich de Wette, Meyer, Winzer, Schott zur Stelle des Galaterbriefes) eine gewöhnliche, liturgische Formel in der Christengemeine ausserhalb Palästina's, und wurde wie ἀμήν als ursprüngliche, geheiligte Formel beibehalten, der

bekanntere Name aber beigesetzt. Also: „in welchem Geiste wir aus tiefer Seele Gebete zu ihm sprechen.“

Aber (V. 16) Gotteskinder fühlen wir uns auch von der anderen Seite, nämlich als Gottgeliebte. Auch hier spricht Paulus wieder den Gedanken aus, dass in unserer sittlichen Natur schon dieselben Gedanken und Gefühle liegen, wie im christlichen Geiste. In unserem Briefe tritt diese Idee vornehmlich hervor, wie zu 1, 19 f. [S. 44] 2, 14 f. 5, 13 gesagt wurde; es sollte durch sie das heidnische Bewusstsein gehoben werden. *Αὐτὸ τὸ πν.* nicht: der Geist selbst, sondern (vgl. 7, 25) *hic ipse*, eben der Geist, von welchem gesprochen wurde, der göttliche Geist. *Πν. ἡμῶν* der Menschengeist, s. v. a. *ὁ ἔσω ἄνθρωπος*, *νοῦς* 7, 22 (*πνεῦμα ἀνθρώπου* 1 Kor. 2, 12). Also nicht so unterschieden, wie Theodoret wollte: *αὐτὸ τὸ πν.* der Geist als Person und *πν. ἡμῶν* der Geist als Kraft, Gabe. Denn das wäre ja Ein Zeugniss, kein *συμμαρτυρεῖν*. Dieses Verbum (wie 2, 15. 9, 1) ist auch hier nicht blos s. v. a. *μαρτυρεῖν* (Vulg., Luther: giebt Zeugniss unserem Geiste — auch Meyer, de Wette — Rückert: zu Gunsten unseres Geistes), sondern: gemeinschaftlich, zugleich mit ihm, so also, dass beide dasselbe bezeugen (Fritzsche, nur die Idee beschränkend, als wenn es blos Einigen bezeugt würde), „dass wir Gottes Kinder seien.“ *Τέκνα* kann hier eine weitere Bedeutung haben als *υἱοί*, da ja von einem Bewusstsein bei allen Menschen die Rede ist, das doch durch das christliche gesteigert werden soll, wie Joh. 8, 37. u. 39 *σπέρμα* und *τέκνα* unterschieden werden [B. Crusius *theol. Ausleg. der joh. Schrr.* 1, 349].

V. 17 — 25 wird die Seligkeit des christlichen Lebens, das *ζῆν*, von einer neuen Seite dargestellt als Hoffnung für das zukünftige Leben, für eine noch innigere Verbindung mit Gott. Hier wird diese unendliche Hoffnung anders auf die

gische Partikel; „als Gotteskinder sind wir auch Er-
Gal. a. a. O. dasselbe. Er meint, im Bewusstsein
sem liege auch dieses, nämlich in gleicher Weise und
meinschaft mit Christus beseligt zu werden. *Κληρόνο-*
t das alte, heilige Wort aus den Verheissungen für
m 4, 14. [S. 12] Gal. 3, 29. Nach der Deutung,
Paulus diesen Verheissungen gab, bedeutet ihm
ληρονομία das Gelangen zum künftigen, himmlischen
(Eph. 1, 14, 18. Kol. 1, 12. 3, 24). Hier, wie in
rallelen Stelle Gal. 4, 7, mit dem Sohnsbegriff ver-
und, was mit diesem zusammenhing, mit der Vorstel-
on Christus als Erstgebornem V. 29; Miterben
also s. v. a. *συζῆν*, *συμβασιλεύειν* 2 Tim. 2, 10.
sche *utrum Pauli argumentatio Rom.* 8, 17 *et Gal.* 4,
raeo an Romano jure aestimanda sit? in *Fritzschio-*
pusc. 143 ss. *Εἴπερ* u. s. w. zweiter Grund der Theil-
an der Herrschaft Christi: wenn wir an seinen Leiden
nehmen. So auch 2 Tim. 2, 10 f. u. 1 Petr. 4, 13.
Vorstellung von Leiden um Christi Sache willen mit
us drängt sich bei dem Apostel überall hervor, oben
Jener Satz selbst aber (Fritzsche) gehört nur zu
egriff *συγκληρ. Χριστοῦ*. Ueber *εἴπερ* s. oben zu V. 9.
auch hier *dummodo*. *Συμπάσχειν* ist, da es ja von

den Endzweck bedeuten soll, muss dieser in sehr weitem Sinne gefasst werden. Eigentlich ist es nur: dann leiden auch wir — mit der Aussicht, der Hoffnung dazu, dafür dass „wir mit ihm verherrlicht werden." Vgl. Phil. 3, 21.

Das Folgende bis V. 25 führt nun diese unendliche Hoffnung weiter aus nach ihrer Sicherheit und Erhabenheit im Gegensatze zur Gefühlsschwäche, zum Gefühlsdrucke, welcher alle Menschen im Leben und seinen Bedrängnissen ergreife und festhalte. Indem der Apostel hier für die übersinnlichen Dinge das Bild der messianischen Erscheinung und Wirksamkeit anwendet, denkt er doch jenen Gedanken ganz rein, schon darum, weil er diese Hoffnungen ja als allgemein beschreiben will: Heil, Verklärung über das gegenwärtige Leben hinaus.

Zu V. 18 vgl. 2 Kor. 4, 17. *Λογίζομαι* (oben zu 3, 28) spricht die Ueberzeugung aus (keinen Schluss): „dass die Leiden der gegenwärtigen Zeit nicht in Betracht kommen gegen die Herrlichkeit, welche für uns erscheinen wird." *Ἄξιον* hier in der ältesten Bedeutung von *ἄγειν, trahere*, wiegen, also was schwerer wiegt (Hom. *Iliad.* 8, 234: *οὐδ' ἑνὸς ἄξιοί εἰμεν Ἕκτορος*). *Παθήματα* wie hier auch 2 Kor. 1, 6 f. Gal. 3, 10. Kol. 1, 24. 2 Tim. 3, 11: anders 7, 5. Das Wort soll wohl auf das Geschick Christi hindeuten, für welches es gewöhnlich war. *Ὁ νῦν καιρός*: gegenwärtiges Leben; der Ausdruck ist von der messianischen Vorstellung hergenommen, nach welcher ja das Uebersinnliche in der Weltzeit hervortrat als zweites Weltalter. In derselben Beziehung, nur von einem geistigen Weltalter steht *ὁ νῦν αἰών* 1 Kor. 2, 6. *Δόξα* vgl. V. 17 *δοξάζεσθαι, ἐλπὶς δόξης* 5, 2. *Ἀποκαλύπτεσθαι* (vgl. V. 19 *ἀποκάλυψις*, 1 Petr. 1, 5 *σωτηρία ἀποκαλυφθήσεται*): von Gott hereingeführt werden gleichsam aus seinem Geheimnisse (*κρυπτὰ τοῦ θεοῦ*; vgl. Kol.

rken sind: Nösselt *comm.* in *opp. ad interpret. scr. pert.* fasc. 1. 1785. 113 ss. Döderlein *progr.* Jen.). in *commentt. theol.* 1, 483 ss. Keil *comment. quinam Rom.* 8, 23 οἱ τὴν ἀπαρχὴν τοῦ πν. ἔχοντες). *Opp.* 1821. 194 ss. Reiche *de creatura geme- a.* 2 Progrr. 1830 u. 1832. Schneckenburger *Be- k. über Rom.* 8, 19 — 23 in dessen *Beitrr. zur Einl. zur Erklär. des N. Test.* 1832. 118 ff. Joh. Schult- s *die evangelische Belehrung über die Erneuerung der r.* Zürich 1833. Ausserdem Ammon's und Flatt's irse. [Vgl. auch Rosenkranz *Studien.* Berlin. S. 183: *Verklärung der Natur, eine sceptische Untersuchung.* erklärt sich gegen jede mögliche Veränderung derselben.] iss ist der Hauptgedanke: Wie das Gefühl des Elends, des chen vornehmlich, der Druck auf das Gemüth, allgemein nter den Menschen, so auch die Hoffnung der Erlösung des höheren, übersinnlichen Lebens, der christliche Geist vollende diese Hoffnung. Der Gedanke weist wieder V. 16), wie deren dieser Brief so viele vorführt, auf allgemein Menschliche, auf Vernunftbegriffe hin, in de- sich der wesentliche Inhalt auch des Evangelium dar- . Ἀποκαλ. τῶν υἱῶν τοῦ Θ. ist dasselbe mit der δόξα . V. 18: natürlich nicht (Paulus) Offenbarung für die

Ganzen vgl. 1 Joh. 3, 3. Ἀποκαρ. steht noch Phil. 1, 20. Es ist ein Wort der späteren griechischen Sprache: das Warten mit aufgehobenem Haupte, also ein angelegentliches. Es hat wie ἀπεκδέχεσθαι (abwarten, also beharrlich) emphatische, steigernde Bedeutung. Luther: *das ängstliche Harren.* Vgl. Fritzsche *de vocibus ἀποκ.* et ἀπεκδέχ. in *Fritzschiorum Opuscc.* 150 ss. [Ausserdem noch Tittmann *de synonymis N. T.* 106. Hemsterhuys *Opuscc.* ed. *Gall.* 1. Oecumenius zu Phil. 1, 20: ἀποκαρ. φησὶ τὴν σφοδρὰν καὶ ἐπιτεταμένην ἐλπίδα, ἥντις καὶ αὐτὴν ἐπικινῶν τὴν κεφαλὴν δυκεύει καὶ περισκοπεῖ.] Κτίσις ist das Hauptwort und das streitigste in der Stelle. Es muss in der nächsten und gangbarsten Bedeutung genommen werden: die ganze Menschheit. So wechselt es mit κόσμος ab Mark. 16, 15 u. Kol. 1, 23. (Keil, [Döderlein, Ammon] Schulthess). Zwei andere Erklärungen sind zu bemerken: 1. die Schöpfung, entweder nur die materielle Welt oder diese und die Vernunftwelt zugleich. Dieses ist die gemeinste Deutung von Alters her (Iren. *adv. haeres.* 4, 31. 33. Tertullian, Chrysostomus und die folgenden Griechen, Augustin *de civ. Dei* 20, 14 ss., Erasmus, Luther und Calvin — Grotius, die neuesten Ausleger, Tholuck, der weitläufig S. 433 darüber handelt, Reiche, Rückert, de Wette, auch Usteri [in der 4. Aufl., Nielsen] Fritzsche). So wurde in der Stelle die Vorstellung gefunden — die sonst auch und besonders im jüdischen Alterthume gangbar war, und gegen welche am Entschiedensten Schulthess gesprochen hat — dass durch die Sünde eine Zerrüttung der Natur erfolgt sei, also auch die Erlösung dort hinüber wirken müsse und werde. Aber a) Keines von Beiden hat in der biblischen Lehre irgend einen Anhalt. Weder liegt eine Zerrüttung der Natur in der Geschichte vom Sündenfalle, noch eine Erlösung der

Natur in den prophetischen Stellen Jes. 11, 5 ff. 65, 25. vgl. 2 Petr. 3, 10—13. Nur von der Verherrlichung derselben ist und zwar bildlich die Rede; b) führt der Zusammenhang hier durchaus nicht auf eine solche Lehre; c) bedeutet κτίσις und πᾶσα κτίσις im Neuen Testamente nie die Natur, wie dieses Weish. 9, 16 u. 16, 24 Statt hat; d) V. 23 αὐτοί und ἡμεῖς αὐτοί weisen auf einen menschlichen Gegensatz hin: es werden den Menschen überhaupt die Menschen höherer Art entgegengesetzt. Ausser jener Erklärung von κτίσις (*natura rerum*) ist noch 2. die aufgestellt worden, nach welcher es die Christenwelt allein bedeutet, noch specieller Nösselt, der es von den Heidenchristen verstand, sodass in das Wort der Begriff von καινὴ κτίσις gelegt wurde: 2 Kor. 5, 17. Eph. 2, 10. Jak. 1, 18. Aber dieses ist nie Name, sondern Beschreibung, und heisst nie blos κτίσις, sondern eben καινὴ κτίσις. Und überdiess kommen die Christen erst V. 23 zur Erwähnung. Mit der richtigen Erklärung von κτίσις kommt die ziemlich überein, nach welcher das Wort von Nichtchristen verstanden werden soll (Augustin, Wetstein); denn allerdings setzt Paulus, wie oben gesagt wurde, die Welt überhaupt den Christen entgegen. Nur dürfen a) diese Nichtchristen nicht auf Gewisse beschränkt werden, weder auf Heiden, (Locke, Semler), noch auf Juden (Böhme); b) κτίσις nicht in besonderer Bedeutung genommen werden für κτίσις θεοῦ d. i. κόσμος. Zwei andere Erklärungen brauchen nicht mehr erwähnt zu werden: Engel (Origenes, Theodoret), und vernunftlose Schöpfung (Michaelis, nach praktischer Auffassung und der Sprache des Lebens). Für die erste passt weder Wort noch Sinn, für die zweite das Wort, aber der Sinn weder an sich noch in diesem Zusammenhange.

V. 20. Ματαιότης = φθορά, deutlich der δόξα entgegengesetzt. Also bedeutet das Wort hier nicht Thorheit, Sünde

(s. zu 1, 21. [S. 49] vgl. Eph. 4, 17 Fritzsche), sondern das Eitle, also Unbefriedigende oder Unglückliche im Leben. So Ps. 39, 6. 89, 48. Sprüchw. 31, 30, und mit Uebertreibung, Emphase oft im Koheleth. Also: „der Nichtigkeit unterworfen, das Elend des Lebens fühlend.“ *Οὐχ ἑκοῦσα — ὑποτάξ.* ist nicht in Parenthese zu nehmen [Griesbach, Knapp]; denn *ἐπ' ἐλπίδι* hängt mehr mit diesen Worten als mit dem Verbum *ὑπετάγη* überhaupt zusammen. Der *ὑποτάξας* ist ohne Zweifel Gott, weder Satan [Hammond, Locke] noch der Mensch als Sünder (griechische Väter). [Theophylakt S. 60: *φθαρτὴ γέγονε διά σε ἄνθρωπον.* Nach dem Erfolge der Sünde, den der Mensch an seinem Leibe verspürt, hätte sich auch die Natur verwandelt, und zwar hätte auch diese Theil nehmen müssen an der Strafe der von dem Menschen verübten Sünde, *διότι καὶ διὰ τὸν ἄνθρωπον ὅλως ὑπέστη.* Aehnlich auch Schneckenburger.] *Διά* nicht durch (Reiche, de Wette), sondern um — willen. Aber dieses Unterwerfen ist nicht erst vom Sündenfall und seinem Erfolge zu verstehen Gen. 3, 13; Paulus schreibt ja auch *ὑπετάγη*: wurde unterworfen, nicht *ὑποτέτακται.* So die meisten Neueren. Sondern gewiss meint Paulus die Einrichtung der Dinge von Anbeginn. Bestimmt aber soll das etwas Dunkle *οὐχ ἑκοῦσα* nur den Gedanken verstärken, dass der Mensch sein Elend fühle. „Es ist ihm bestimmt, in dem zeitlichen Elend zu leben; er muss es nehmen als Gottes Schickung.“ Sonst könnte man wohl — aber solche Berücksichtigungen finden sich doch nirgends bei Paulus — annehmen, dass das *οὐχ ἑκοῦσα* auf die vielverbreitete psychologische (platonische) Lehre vom freiwilligen Herabsteigen der Geister in die Sinnenwelt hindeute. Allerdings war diese sehr populär im Heidenthume.

V. 21. Die Hoffnung des Zukünftigen, Herrlichen, hält die Menschenwelt in diesem Drucke. *Ἐπ' ἐλπ.* wie 4, 18

[S. 132]; wie gesagt, es gehört zum ganzen vorigen Satze: ὑπετάγη διὰ τὸν ὑποτάξ., in keinem Falle blos zum διὰ τὸν ὑποτ. (Calvin, Olshausen); denn ἐπ' ἐλπίδι kann nicht etwas Gegebenes, Mitgetheiltes bedeuten, sondern etwas Gehabtes, Gefühltes. Ὅτι aber ist nicht weil (Vulg., Luther, Rückert, Schneckenburger), sondern führt den Gegenstand der Hoffnung ein. Καὶ αὐτὴ ἡ κτ. „dass auch sie (nämlich die Menschenwelt überhaupt — nicht nur Gewisse, Ausgezeichnete) befreit werden solle von der Unterwerfung unter die Hinfälligkeit zur Freiheit in der Herrlichkeit der Gotteskinder." Δουλ. τῆς φθ. (φθορά = ματαιότης) Unterwerfung unter das Vergängliche, Zeitliche, Aeusserliche. Der Gegensatz ist ἀφθαρσία 1 Kor. 15, 50 — 53. Anders δοῦλοι τῆς φθορᾶς 2 Petr. 2, 19: Sünder. Der Genitiv φθορᾶς hat eine andere Bedeutung als in δόξης (ἐλευθ. τῆς δ.); dort ist er erklärend, und so fasst ihn Fritzsche auch hier: Knechtschaft, welche φθορά ist. Aber φθορά entspricht zu deutlich der ματαιότης, bedeutet also Etwas ausser dem Menschen. „Befreit zur Freiheit (vgl. Gal. 5, 1 τῇ ἐλευθ. ἐλευθεροῦν), welche in der Herrschaft besteht." Das Negative, Freiheit, wird durch das Positive, δόξα, verstärkt. In keinem Falle (Böhme, Tholuck, Köllner) ist die Formel ἐλ. τ. δ. als Hendiadyoin zu fassen: herrliche Freiheit —. Τέκνα θεοῦ vielleicht der weitere Begriff, wie V. 16, dem engeren der υἱοί V. 19 gegenüber: „Herrlichkeit, wie sie die Gotteskinder zu erwarten haben." Also V. 16 und hier: die Hoffnung eines vollkommenen, seligen Geisterlebens ist überall unter den Menschen, so wie es das Bewusstsein ihrer Würde ist.

V. 22 — 25 gehören zusammen. Sie geben nämlich diesen trefflichen Gedanken: die Schwäche der menschlichen Natur mischt sich selbst in diese Hoffnungen ein, als Ungeduld, Klage, — der Apostel meint Regungen von Zweifeln.

Aber (V. 24) diese Schwäche hebt sich, indem man erwägt, was Hoffnung sei. Aehnlich spricht Paulus von diesem gemischten, getrübten Gefühl in der Vorstellung des Sterbens 2 Kor. 5, 2 — 4.

V. 22. *Οἴδαμεν* wieder wie 7, 14; hier folgt eine allgemeine Erfahrung. *Συστενάζειν* und *συνωδίνειν*: seufzen und ringen; das Zweite hat einen realeren Begriff als das Erste. *Σύν* ist hier nicht mit uns (Fritzsche) — davon ist erst V. 23 die Rede —, sondern allzumal (Beza, Grotius, de Wette, Meyer), das *πᾶσα* verstärkend. *Στενάζειν* steht so von banger Sehnsucht 2 Kor. 5, 4. *Ὠδίνειν* hat allerdings hier wohl Etwas von seiner eigentlichen Bedeutung: zum Leben zu kommen streben (Tholuck, de Wette) — zum höheren, seligen Dasein. *Ἄχρι τοῦ νῦν* fortwährend, dem *ὁ νῦν καιρός* entgegen V. 18.

V. 23. *Οὐ μόνον δέ* — vgl. zu V. 11. Hier ist der ganze vorige Satz zu suppliren: und nicht nur die grosse Menschenwelt fühlt diese Bangigkeit, sondern auch wir, die geistige Auswahl derselben. *Καὶ αὐτοί* und *αὐτοὶ ἡμεῖς* sind gewiss dieselben, die Christen. Wenn sie verschieden wären, so müssten jene die Christen überhaupt, diese die Apostel sein. Aber diese Unterscheidung hängt meist mit einer unrichtigen Auslegung der *ἀπαρχὴ τοῦ πνεύματος* zusammen. Ueberdiess ist *ἡμεῖς* vor *αὐτοί* kritisch zweifelhaft, und Lachmann hat es in Klammern eingeschlossen. Oft ist es auch vor *καί* gestellt, und überhaupt herrscht grosse Verschiedenheit der Lesart in diesen Worten: zuerst *ἡμεῖς αὐτοί*, dann *αὐτοί* mit und ohne *καί*. In allen diesen Fällen kann der zweite Satz nur auf dieselben wie der erste gehen. *Τὴν ἀπαρχὴν τοῦ πν. ἔχοντες* wurde von Theodoret, Erasmus, Calvin, Keil, Winer (*Gramm.* S. 301), Wahl, Rückert, Flatt richtig gedeutet nach der paulinischen Denkart und Sprache. Gewöhnlich ist die Erklärung: Erst-

linge vom Geist, entweder das, was noch Keiner sonst empfangen hätte (Wetstein, Morus, Reiche, Köllner, de Wette), oder das Vornehmste (Schneckenburger) oder der Anfang, das Erste vom Geiste, welchen sie dereinst vollkommen empfangen sollten (Chrysostomus, Beza, Tholuck). Alles dieses giebt auch nicht eine paulinische Vorstellung. Vielmehr ist πνεύμ. erklärender, bestimmender, nicht partitiver Genitiv: die Erstlinge in Geist bestehend, Geist als Erstling. Es ist dasselbe mit ἀρραβὼν τοῦ πν., τῆς κληρονομίας 2 Kor. 1, 22. Eph. 1, 14: Erstlinge, Vorschmack, Bürgschaft, nämlich für die himmlischen Güter. Hier aber war ja gerade von der Hoffnung auf diese durch den Geist die Rede. Also: wir sogar, die wir doch eine so gesicherte Hoffnung haben; καὶ ἡμεῖς αὐτοί wir sogar selbst; ἐν ἑαυτοῖς wohl nicht: im Stillen, sondern (so die Meisten) verstärkend: tief bei uns, oder: unter einander (Fritzsche — Eph. 5, 19. Kol. 3, 16). „Erwartend die Kindeserklärung, die Befreiung unseres Daseins.“ Das ἀπεκδ. ist im Begriffe genau mit στενάζομεν zu verbinden. Es ist nicht gleichbedeutend mit diesem, sondern bezeichnet Zeit und Umstände, unter denen man seufze: unter Seufzen bang wartend auf u. s. w. Luther verbindet ungewöhnlich frei und gegen die Sprache στενάζομεν mit υἱοθεσίαν: „sehnen uns auch bei uns selbst nach der Kindschaft,“ und ἀπεκδ. mit ἀπολ.: „und warten auf unseres Leibes Erlösung.“ Υἱοθεσία hier mehr als V. 15, s. v. a. V. 19 ἀποκ. τῶν υἱῶν τοῦ θεοῦ. Der Artikel war nicht unbedingt nöthig, wie auch de Wette anerkennt. Es bezeichnet die vollkommene Darstellung als Gotteskinder. Oft hat auch das Wort υἱοθ. gefehlt, sogar in wichtigen Zeugen: aber wahrscheinlich weil man dasselbe schon V. 15 als etwas Vorhandenes erwähnt fand. Ἀπολ. τοῦ σώματος ist nicht Erlösung vom Leibe (Erasmus, Reiche, Fritzsche) — obwohl dieses sprachlich richtig wäre,

(wie Hebr. 12, 15 ἀπολ. τῶν παραβάσεων), verräth es doch die falsche Auffassung von 7, 24 — auch nicht in einer anderen Wendung des Sinnes: Erlösung vom sündhaften Leibe (Nösselt, Böhme), denn Paulus spricht immer nur von Verklärung des gegenwärtigen Leibes (1 Kor. 15, 42. 53. 2 Kor. 5, 2 — 4. Phil. 3, 21), sondern: des Leibes d. i. Leibeslebens; Erlösung aber ist so viel als Freiheit V. 21, also: das Hinauskommen über das Vergängliche, Schmerzliche des irdischen Lebens.

Gegen diese inneren Kämpfe zeigt Paulus nun V. 24 u. 25, wie sich die Hoffnung nothwendig heraushelfe, indem sie nämlich sich über sich selbst verständigt. Wo Hoffnung ist, muss man auf die Zukunft rechnen und ist die Gegenwart ein unvollkommener Zustand. Wenn γάρ die gewöhnliche Bedeutung hat, nicht die verbessernde: *enimvero* (freilich), so verknüpft es das Folgende mit ἀπεκδεχόμεθα, wenngleich der Sinn des Folgenden dem Vorigen eigentlich entgegensteht. Σώζεσθαι ist hier nicht selig sein, vornehmlich auf die zukünftige Seligkeit bezogen, die mit ἐσώθημεν als etwas Vergangenes, also Gewisses bezeichnet würde (Luther: „wir sind wohl selig, aber in der Hoffnung," Fritzsche, Meyer), sondern es bedeutet das Gelangen zum Evangelium (Eph. 2, 8). Sie also, die Christen, meint er, die ἀπαρχ. πν. ἔχοντες.

V. 24. Τῇ ἐλπίδι fassten die Väter in eigentlicher Dativbedeutung: für die Hoffnung, doch diese Construktion wäre ungewöhnlich, Andere: der Hoffnung nach; vielmehr: durch die Hoffnung, dadurch dass wir uns an sie hielten, auf sie verpflichteten. Die Hoffnung ist bei Paulus die höchste Entwickelung des Glaubens. Also ist das Folgende zu fassen: die Hoffnung weist auf die Zukunft hin, und setzt einen entgegengesetzten Zustand voraus. Ἐλπὶς βλεπ. nicht uneigentlich gesagt, sondern ἐλπίς steht in objektiver Bedeu-

tung: Gehofftes wie Gal. 5, 5. Kol. 1, 5. „Gehofftes, welches schon gegenwärtig wäre, würde eben nicht Gehofftes sein.“ *Βλέπ.* hier anders als 2 Kor. 4, 18 u. Hebr. 11, 1; nicht Sinnliches blos, sondern Gegenwärtiges. Aus dem Leben und den Gemeinbegriffen spricht er sich noch bestimmter aus: „Was man schon sieht (gegenwärtig sieht), wie kann, warum soll (*τί* = *πῶς* oder *διατί*) man da noch hoffen?“ *Τί καί* betonte Frage; *καί* wie unser noch zur Fragpartikel gesetzt, daher wohl nicht mit Lachmann auszulassen.

V. 25. *Εἰ* ist wieder mehr logische Partikel: „wenn es im Begriffe der Hoffnung liegt“ — *Ἀπεκδ.* bezeichnet dann die Folge daraus, aber nicht die praktische: „so folgt, dass wir erwarten müssen“ (Chrysostomus, Rückert, Köllner — dagegen Fritzsche), sondern theoretische: „so folgt, dass zur Hoffnung ein Ertragen gehöre, dass sie dem Gegenwärtigen entgegenstehe. *Δι' ὑπομ.* (anders Hebr. 12, 1): ertragend, geduldig. Vielleicht mit Rücksicht auf unsere Stelle heisst es Hebr. 10, 26: *ὑπομονῆς χρείαν ἔχετε.*

V. 26 — 30 die dritte Wirksamkeit des göttlichen Geistes: Vertrauen auf Gott durch das gesammte Leben in Gefühlen und Gedanken; V. 31 — 39 allgemeiner Schluss. *Ὡσαύτως*: „auf gleiche Weise, wie der Geist Hoffnung giebt, verleiht er auch Vertrauen, Gemüthsstärke.“ Also ist es nicht blos s. v. a. *ἔπειτα* (Grotius, Koppe). *Τὸ πνεῦμα* ist nämlich derselbe Geist wie im Vorigen, der Geist *κατ' ἐξοχήν*, nicht (Paulus) der Menschengeist. *Συναντιλ.* (Luk. 10, 40; vgl. V. 16 *συμμαρτυρεῖν*): zugleich mit Jemandem Sorge tragen, hier mit unserem Geiste; mit der natürlichen Stärke und Fassung des Gemüthes „hilft er unseren Schwächen ab.“ *Ταῖς ἀσθενείαις* hat die rec. Es bedeutet gewöhnlich Leiden des Lebens (2 Kor. 11, 29. 12, 5 u.

10) s. v. a. παθήματα V. 18. Lachmann [Schott und Hahn] unter den neueren Kritikern ziehen τῇ ἀσθενείᾳ vor. Auch der Singular kann Leiden bedeuten, wie 2 Kor. 12, 9 Singular und Plural abwechseln. Die Bedeutung Verzagtheit (Reiche, Tholuck: „Gefühl der Ohnmacht und Glaubensschwäche," [Nielsen,] Meyer) passt weniger, weil ja dem Gemüthe eben eine Kraft beigelegt worden war.

Die Schilderung nun im übrigen Theile von V. 26 u. 27 beschreibt dieses συναντιλ. des Geistes. Er, der fromme Grund des christlichen Gemüthes, flösse uns vertrauende Gefühle ein, welche dem Menschen oft allein zu Gebote ständen, indem er nicht selten den Grund seines Leides, sein eigentliches Bedürfniss, das ihm förderlich sei, nicht zur Klarheit bringen könne. Paulus hat hier wieder mit der Sprache gekämpft, um das Wesen eines solchen vertrauenden, freudigen Gefühles auszusprechen; ein Beweis, dass sein philosophischer Geist nicht aus der Schule hervorgegangen ist. Οὐκ οἴδαμεν könnte hypothetisch genommen werden (Theodoret): Und wenn auch dieses so wäre. Aber Paulus will wohl vielmehr jenes als den gewöhnlichen Zustand des menschlichen Gemüthes unter dem Drucke des Lebens darstellen: wir selbst wissen nicht, wo es uns fehlt; da tritt ein frommes Gefühl ein. Τί — καθό bezeichnet den Gegenstand — die Gesinnung und Art des Gebetes. So auch wohl τί καὶ πῶς Matth. 10, 19. Beides begreift in sich das φρόνημα V. 27. — Προσευχώμ. hat die rec., auch wird προσευχόμεθα gelesen, wie τί αἱρήσομαι Phil. 1, 22. [Griesbach u. Reiche ziehen den Indicativ vor, dagegen Rückert.] Αὐτὸ τὸ πν. wie V. 16: eben der höhere Geist „bittet für uns in unausgesprochenen Seufzern." Umschreibung des frommen Gefühls, der allgemeinen Hingabe, des Vertrauens zu Gott. Aeltere Theologen, auch Fritzsche, fanden hier eine persönliche Einsprache des Geistes im himm-

lischen Leben, der von Christus entsprechend. [Fritzsche in den *Präliminarien zu einer Abbitte und Ehrenerklärung an Tholuck* 1833. 73. Im Commentar hat er die Meinung zurückgenommen: 1. weil der h. G. mit der *constans exspectatio* unterstütze, diese aber Sache des Gemüthes sei; 2. weil das N. T. lehre, der heilige Geist sei den Christen in's Herz gegeben.] Ὑπερεντ. steht hier allein (eine Emphase, Luther: „vertritt uns auf's Beste," liegt wohl nicht im Worte); sonst steht das einfache ἐντυγχάνειν von Christus V. 34 u. Hebr. 7, 25. Die Worte ὑπὲρ ἡμῶν gehören zwar dem text. rec. an, sind aber kritisch zweifelhaft und Lachmann hat sie ausgelassen. Gott wird nicht genannt, der Begriff lag schon im gewöhnlichen Gebrauche des ἐντυγχάνειν. Στεναγμός (vgl. στενάζειν V. 22 u. 23) Sehnsucht, Verlangen. Ἀλάλητος nicht gerade unaussprechlich — so von Alters her gedeutet, vgl. ἀνεκλάλητος 1 Petr. 1, 8 und ἄῤῥητος 1 Kor. 12, 4 — sondern unausgesprochen (Grotius, [Beza, Koppe,] Flatt, Glöckler); Fritzsche fasst es in aktiver Bedeutung: nicht sprechend [ähnlich Nielsen, der den Gegensatz zwischen dem dunkeln und klaren Bewusstsein findet]. Es steht dem τί — καθὸ δεῖ entgegen. Also bezeichnet es die allgemeine, fromme Richtung des Gemüthes. Der Dativ bedeutet nicht nur in, sondern durch. Die Kirche nahm aus unserer Stelle die *intercessio* und das χάρισμα εὐχῆς (Chrysostomus), die besondere Geistesgabe für das Gebet. Alles ist bei dem Apostel einfacher, anwendbar auf allgemein menschliche Gedanken und Zustände.

V. 27. Diese freudigen, vertrauenden Gefühle geben dem menschlichen Leben allein Halt und Sicherheit. Dieses wird in der gewöhnlichen Sprachweise ausgedrückt: diese Geistesfürbitte wird allein erhört, im geraden Gegensatze von dem, wie das Juden- und Heidenthum Gebetserhörung erwartete Matth. 6, 6 u. 7 [*Commentar zum Evang. des Matth.*

126 f.]. Vielleicht nimmt Paulus Rücksicht auf solche Aussprüche Christi. *Ὁ ἐρευνῶν τὰς καρδίας* ist Gottes Attribut Ps. 7, 9. 139, 1 ff. Jer. 11, 20. AG. 1, 24. *Φρόνημα* wie V. 6 u. 7: Trachten, Verlangen (de Wette), Sinn und Werth. Das Folgende *ὅτι* u. s. w. erklärt dieses *φρόνημα*. *Ὅτι* hält Koppe nicht für die Conjunction, sondern für das Pronomen relativum *ὅ, τι* d. h. *καθ' ὅ* [*desiderium, quo intercedit apud deum spiritus divinus*]; aber so würde der Gegenstand der Bitte unbestimmt bleiben, und dieses streitet mit dem *κατὰ θεόν*. Es heisst aber *ὅτι* dass, nicht denn, wie Luther es giebt, oder weil, wie es die meisten Neueren erklären (Grotius, Meyer, [Rückert,] de Wette, der hier einen Grund jenes *εἰδέναι* ausgesprochen findet 1 Thess. 4, 12. 2 Tim. 2, 19). Es steht also, wie oft, in indirekter Rede: „dass der Geist in gottgefälliger Weise für die Heiligen bitte." *Κατὰ θεόν* 2 Kor. 7, 10. 1 Joh. 5, 14: *αἰτεῖσθαι κατὰ τὸ θέλημα θεοῦ*; also dasselbe mit *καθὸ δεῖ* V. 26. Einige meinen, die Formel sei s. v. a. der Dativ *θεῷ* (Paulus, Böhme), d. i. *apud deum, coram deo*, also in localer Bedeutung (Fritzsche, [Winer *Gramm.* S. 300,] Reiche). *Ἁγίων* ist jedenfalls Masculinum; Paulus sah es für das Neutrum an. *Ἅγιοι* ist der gewöhnliche Christenname [S. 29]; aber nicht Andere als die Betenden sind gemeint. Chrysostomus verstand die Kirche.

V. 28 — 30. Gottvertrauen aus Gedanken, auch vom göttlichen Geiste gewirkt — vorher aus Gefühlen. „Der christliche Geist giebt uns die Ueberzeugung, dass für unser gesammtes Leben gesorgt sei." [Gadolini *Rom.* 8, 28 — 30 *explicandi periculum.* Helsingf. 1834. 4.] *Οἴδαμεν* führt auch hier wieder einen allgemeinen, christlichen Gedanken ein. *Ἀγαπῶντες θεόν* altheiliger Ausdruck für Fromme, Segenswürdige: 1 Kor. 11, 9. Jak. 1, 12. Eben

darum Gottes Liebe und Segen über sie. *Πάντα* bezeichnet Lebensgeschicke, Umstände; doch nicht blos Leiden (Tholuck, Olshausen), wenngleich, wie oft gesagt, diese Vorstellung den Apostel immer beschäftigt. *Συνεργεῖ* nicht (was Meyer in der Zusammensetzung fand): alle zusammen, sondern wie V. 22: mit dem Menschen wirkt es (1 Makk. 12, 1. *ὁ καιρὸς αὐτῷ συνεργεῖ*), es fördert einen Solchen Alles. *Ἀγαθόν* oder wie Koppe und Lachmann lesen *τὸ ἀγαθόν* (Matth. 7, 11 *ἀγαθὰ δόματα* und *ἀγαθά*): glücklicher Zustand. Es ist nicht im Sinne zu beschränken: himmlisches Heil oder sittliches, oder gar nur irdisches Glück; vielmehr: beglückter Zustand. Wenn nach *συν.* mit Lachmann *ὁ Θεός* gelesen wird, so steht *πάντα* absolut: in Allem. Aber die Construction wird hart, und diese Lesart ist wohl aus dem kirchlichen Gebrauche des *συνεργεῖν*, das von Gottes Mitwirken mit dem Menschen gesagt wurde, entstanden. Auch ist nicht mit Fritzsche *opitulans largitur* zu erklären. Der Gedanke, mehr oder weniger eudämonistisch, ist als Ausdruck frommen Vertrauens in wohl verfasstem Gemüthe überall, auch im heidnischen Alterthum, ausgesprochen werden. Im höheren Sinne noch — aber dieser lag allerdings auch dem Apostel im Geiste — von dem allgemeinen Weltgeschicke, dass sich Alles für die Entscheidung des Guten schicken, lösen müsse. Solche Aussprüche Sir. 39, 27: *πάντα τοῖς εὐσεβέσι εἰς ἀγαθὰ τραπήσεται.* Theognis 162: *Οἷς τὸ κακὸν δοκέων γίγνεται εἰς ἀγαθόν.* Plat. *Apol.* 33: *οὐκ ἔστιν ἀνδρὶ ἀγαθῷ κακὸν οὐδὲν οὔτε ζῶντι — οὔτε τελευτήσαντι.*

Hierauf folgt (*τοῖς* — Ende V. 30) die erste prädestinatianische Stelle des Briefes, wofür sie bei Augustin und Calvin gehalten wird. [Jener erwähnt natürlich die Stelle als den Sitz seines Dogma's oft, so auch *tract.* 116 *in Joannem* (Opp. ed. Bened. 3, 578). In *Expositt. ad Rom.* 651 mit dieser Erklärung: *Non enim omnes, qui vocati sunt, secun-*

dum propositum vocati sunt; hoc enim propositum ad praescientiam et ad praedestinationem dei pertinet; nec praedestinavit aliquem, nisi quem praescivit crediturum et secuturum vocationem suam, quos et electos dicit.] Viele Neuere finden wieder solche Gedanken in diesem Abschnitte; aber historisch nur, und indem sie den Apostel eigentlich nur starke, ungemessene Ausdrücke gebrauchen lassen für den frommen Gedanken der Abhängigkeit aller Dinge von Gott und Vertrauen auf Gott (de Wette); dagegen mit Recht Tholuck, Paulus, Benecke [S. 206], Reiche, Fritzsche, jedoch schwankend. Unsere Stelle soll nur den Hauptsatz V. 28 ausführen: „Nichts im Leben kann die Würdigen von ihrem Heil abführen." Dafür liegt die Bürgschaft in dem, was Gott geistig für uns gethan hat, fortwährend thut und zu thun verheisst. Also das Heil wird 1. nicht ohne Bedingung auf Seiten der Menschen verheissen — dieses liegt in ἀγαπῶντες — 2. ist daher der Gedanke nur der, dass auf der Seite Gottes kein Anderes und das Gegentheil Statt haben könne, — bei Gott ihre Beglückung gewiss sei. Τοῖς κατὰ πρόθεσιν κλητοῖς οὖσι giebt den Grund der Ueberzeugung, des οἴδαμεν, an: „da sie ja berufen wurden nach Gottes günstigem Beschlusse." Κλητοί, schon 1, 7 [S. 29], das Erste und Aeusserlichste der christlichen Segnungen: berufen zum Evangelium. Oft ist eben aus jener Stelle, auch in der Vulg. [*qui secundum propositum vocati sunt sancti*] noch ἁγίοις hinzugefügt worden, was hier nicht passen würde, da ja nicht von sittlicher Vollkommenheit, sondern vom Heile die Rede ist. Κατὰ πρόθεσιν verstärkt (nicht, wie Rückert meint, verändert) den Begriff von κλητοί: nach dem göttlichen Beschlusse, also sicher, entschieden. Πρόθεσις steht auch 9, 11. Eph. 1, 11. 3, 11. 2 Tim. 1, 9. Die griechischen Kirchenväter von Origenes an verstanden unter dem Worte den mensch-

lichen Vorsatz und Willen, Freiheit, wie 1, 13. AG. 11, 23. 27, 13. Sie wollten durch diese Erklärung die menschliche Freiheit bei den göttlichen Heilsbeschlüssen wahren.

V. 29 u. 30: Mit dieser Berufung sei eine Weihe und Segnung und eine hohe Verheissung verbunden. Alles dieses gebe Bürgschaft für jenes unbedingte Gottvertrauen. *Οὓς — προώρισεν*, zu ergänzen ist *τούτους καί*, wie es im Folgenden heisst. Die Verba *προγνῶναι* und *προορίζειν* haben nicht verschiedene Bedeutung, nach welcher die Kirche vornehmlich aus unserer Stelle die *πρόθεσις*, *πρόγνωσις* und *προορισμός* unterschied. [Die *Conf. orthod.* 1, 9. 30 in meiner Ausg. d. *libr. symb. eccl. orient.* 45 unterscheidet aus unserer Stelle *πρόγνωσις*, *προορισμός* und *πρόνοια*, mit dem Bemerken, man dürfe dabei blos an sittlich freie Wesen (mit Ausnahme der Engel) denken.] Vielmehr liegt der Unterschied der Sätze hier in dem, was als Prädikat bei *προώρισεν* steht. Auch *πρόθεσις* hat bei Paulus denselben Sinn, wenn es sich gleich mehr auf das innere Leben der Gottheit, nicht auf sein Verhältniss zu den Menschen bezieht. Die drei Worte bezeichnen den göttlichen Heilsbeschluss für die Menschen, stufenweis, vom Allgemeinsten zum Persönlichsten fortschreitend: Beschluss — günstig für Einen — Heil bestimmend für Einen. *Προγνῶναι* 11, 2. 1 Petr. 1, 20 (*πρόγνωσις* AG. 2, 23. 1 Petr. 1, 2) nicht vorherwissen (daher die *fidei praescientia* der griechischen Väter und des Pelagius): so Reiche, Meyer; sondern günstig, anerkennend bedenken; *πρόγνωσις* geneigte Rücksicht (so die Meisten: Calvin, Tholuck, Rückert, Usteri, auch Fritzsche). Vgl. *γινώσκεσθαι* = anerkannt werden als die Seinigen 1 Kor. 8, 3. Gal. 4, 9. 2 Tim. 2, 19. Also, wie gesagt, mit *προορίζειν* dasselbe. „Bestimmte sie dafür, zu werden" u. s. w. Vgl. Eph. 1, 5 *προορίσας ἡμᾶς εἰς υἱοθεσίαν*. Die Construction *προώρισεν συμμόρφους* für *εἰς τὸ*

εἶναι συμμόρφους, wie 3, 25 [S. 106] προέθετο ἱλαστήριον. Das πρό in den beiden Verbis hat nicht die gewöhnliche Bedeutung vor: *praedestinare* (etwa, wie die Prädestinatianer: ohne Rücksicht auf Würdigkeit und Thun), sondern vorlängst, πρὸ αἰώνων 1 Kor. 2, 7. In dieser Ewigkeit des Beschlusses spricht die israelitisch-jüdische Sprache seine Erhabenheit aus. „Dazu also, dem Bilde seines Sohnes gleich zu werden." Vgl. V. 19 u. 23; hier ist eine höhere υἱοθεσία gemeint. Σύμμορφοι τῆς εἰκόνος = gleichgestaltig seinem Bilde, bezeichnet nicht zeitliche, irdische Gleichartigkeit, aber doch steht diese zukünftige Gleichstellung in bedeutenderem, umfassenderem Sinne als 1 Kor. 15, 49. 2 Kor. 3, 18. Phil. 3, 20 f., wo blos von Leibesverklärung die Rede ist; — vielmehr überhaupt Theilnahme an der Würde und Herrlichkeit Christi (de Wette). Vgl. συνδοξάζεσθαι V. 17. Wie hier σύμμορφοι, so μορφὴ θεοῦ Phil. 2, 6. Εἰκών ist Urbild, von welchem die μορφή hergenommen wird: 1 Kor. 15, 49. 2 Kor. 3, 18. Εἰς τὸ εἶναι — der Erstgeborne wird also hier von der Seite aufgefasst, dass die Christen dasselbe, was er, sein sollen, nur er dieses vorzüglich und vor ihnen. Vgl. Hebr. 1, 16. 2, 11—13; mehr von der Seite, dass Christus der Erste sei Kol. 1, 18. Apok. 1, 5. Πολλοὶ ἀδ. ohne besondere, ausschliessende Bedeutung (Prädestinatianer), nur: eine grosse Menge von Brüdern.

V. 30. „Berufen, — geweiht — Heil ihnen zugesagt;" also äusserlich und innerlich Alles gethan und das Höchste verheissen. Ἐκάλεσε vgl. V. 28 κλητοί, welches dort als der äusserlichste, erste Akt Gottes zum Heile allein genannt wurde. Δικαιοῦν kann hier wohl die Bedeutung haben *in sonitem declarare* (Fritzsche); — aber auch die: durch den Geist gerecht machen. Doch ist es wohl das Angemessenste, das Wort in seiner allgemeinen Bedeutung zu fassen;

zur Gottgefälligkeit gelangen lassen, bringen, was durch Beides, Heiligung und Sündenerlass, geschieht — das Leben weihen. Ἐδόξασε steht gewiss hier nicht vom irdischen Zustande, weder äusserlichem, noch innerlichem, geistigem (griechische Väter); auf Beides wird δόξα im N. T. nie bezogen, sondern es geht wie gewöhnlich (vgl. V. 18) auf himmlische Verklärung. Aber, ob nun diese Bedeutung im Aorist liege, oder das Verbum minder eigentlich gesetzt sei, ἐδόξασε bedeutet: hat sie so gut wie verherrlicht, hat ihnen die Herrlichkeit gegeben. De Wette widerspricht dem, erklärt es aber von der idealen Verheissung (etwas Anderes?). Also ist der Gedanke von V. 28—30: In dem, was Gott für sie bereits gethan habe, und was er ihnen verheissen, liege die Bürgschaft dafür, dass sie durch Nichts im Leben von ihrem Heile abgeführt werden könnten.

V. 31 — 39 ist eine begeisterte Schlussrede über die Herrlichkeit und Seligkeit des in Christo begnadigten Menschen. Vielleicht ist es mehr Schlussrede zu Allem von Kap. 5 an (Flatt), als zu V. 28—30. Paulus setzt diese Reden den Schilderungen des Elendes entgegen, von welchen er im Briefe ausgegangen war. Drei Gedanken beschäftigen ihn in der Stelle: „die göttliche Huld verleiht Alles, — sie ist uns durch Christus gesichert, — Nichts in der Welt vermag uns die Ueberzeugung von der göttlichen Huld und der Liebe Christi zu rauben.“ Bei der hochbegeisterten Sprache ist doch das Angemessene und Geordnete alles Einzelnen zu bemerken. Τί — ταῦτα nicht: Was ist hinzuzusetzen? — dieses müsste heissen πρὸς τούτοις; auch wohl nicht: Was werden wir in Beziehung darauf, oder in Folge dessen sagen? — so Fritzsche, Meyer — sondern: Was wollen wir diesem entgegensetzen? nämlich dem von den Segnungen des Evangelium Gesagten, den unmittelbaren und mittelbaren. Hierauf bis V. 32 zu Ende: „In der göttlichen Güte liege

die Entfernung alles Bösen, und das vollkommenste Gute für uns. *Εἰ* ist nicht hypothetisch, sondern wieder logisch: *quandoquidem*. *Τίς καθ' ἡμῶν;* eindringliche Frage, wie in *τίς ῥύσεται;* 7, 24. In *τίς* wird personificirt was in Welt und Leben Gott entgegenwirken möchte. Wider uns, nämlich mit Erfolg, sodass es die göttlichen Segnungen zunichte machte.

V. 32. Im Gegentheil alles Heil ist von Gott zu erwarten. Der Ausdruck ist populär (den Sohn hat er nicht verschont, daher Alles von ihm zu hoffen); aber der Sinn ist: die Heilsanstalt in Christus giebt uns Bürgschaft für alle Lebensgüter: Joh. 3, 16. 1 Joh. 4, 9, oben 5, 7 f. [S. 143]. Gottes Liebe ist zu ermessen aus dem Sterben Jesu für Unwürdige. *Μὴ — υἱοῦ* aus Abraham's Geschichte: Gen. 22, 12 u. 16. Es ist stehend, sprüchwörtlich von dorther, und darum dem im Sinne gleichen *παρέδωκε* beigesetzt. *Ἴδιος υἱός* wie *ἴδιος πατήρ* Joh. 5, 18, nicht blos s. v. a. *ἑαυτοῦ* V. 3, vielmehr wie *ἴδιος* in anderen Häufungen 14, 4. Eph. 1, 22: eigen, d. i. besonders geliebt, betraut unter den Gotteskindern. Allerdings steht es der entfernteren, uneigentlichen Kindschaft *υἱοθεσία* V. 15 u. 23 entgegen, und ist s. v. a. *μονογενής* bei Johannes und *πρωτότοκος* in den drei Evangelien. *Παρέδωκεν* (oben 4, 25) erklären selbst Winer und Tholuck *largitus est;* aber es hat, von Gott in Beziehung auf Christus gebraucht, nur den Begriff von Hingabe in den Tod. *Ὑπὲρ ἡμῶν πάντων* steht sinnvoll dem *πάντα* an der Seite: „wie für Alle, so Alles." „Wie wird (sollte) er nicht mit ihm uns Alles schenken?" *Χαρίζεσθαι benevole concedere* 1 Kor. 2, 12 und Phil. 2, 9, *χάρισμα* 5, 15 von Huld, welche im Leben gewährt wird. *Σὺν αὐτῷ* nicht neben ihm, (als Zugabe, de Wette), sondern: so wie er ihn uns gegeben hat. *Τὰ πάντα* s. v. a. V. 28 *τὸ ἀγαθόν*: Alles, was Gott

zu verleihen pflegt, oder wessen wir bedürfen. Anders steht *πάντα ταῦτα* Matth. 6, 33 von äusserlichen Gütern.

V. 33 u. 34. Diese göttliche Huld wird uns gesichert durch Christus — Nichts verdrängt uns aus ihr. Die Form der Stelle erinnert an Jes. 50, 8 f.: Wer will verdammen? Gott hat frei gesprochen. Wer will schaden? Gott hilft. *Ἐγκαλεῖν κατά τινος* = *τινι* bei Griechen und AG. 23, 28. Hier wird es durch *κατακρίνειν* gesteigert. Beides steht nach den alten Bildern von Satan's Anklagen für Entgegenwirken der göttlichen Huld. „Niemand vermag Etwas gegen uns bei Gott zu versuchen oder zu bewirken.“ Gewiss ist nicht von irdischen, menschlichen Anklagen die Rede, wie Chrysostomus [*Τίς γὰρ οὐ καθ' ἡμῶν; φησί. Καὶ γὰρ ἡ οἰκουμένη καθ' ἡμῶν καὶ τύραννοι καὶ δῆμοι, καὶ συγγενεῖς καὶ καλῖται, ἀλλ' ὅμως οὗτοι οἱ καθ' ἡμῶν τοσοῦτον ἀπέχουσιν ἐπηρεάζειν ἡμῖν, ὅτι καὶ ἅπαντες στεφάνων ἡμῖν αἴτιοι γίνονται καὶ μυρίων ἀγαθῶν πρόξενοι.*] und Grotius meinten. Bretschneider im *Lex.* supplirt ein Objekt und nimmt *κατά* vom Grunde der Anklage: Wer wird verurtheilen die Verfolger der Christen um der Erwählten willen? [Worauf die Antwort: *Deus hoc faciet, qui Christianos absolvat*, nach Weish. 12, 12.] *Ἐκλεκτοὶ θεοῦ*, wie V. 28 *κλητοί*. Bei Paulus ist Beides immer dasselbe (anders Matth. 20, 16): gottgeweihte Menschen mit göttlicher, höherer Bestimmung Kol. 3, 12. Tit. 1, 1. 1 Petr. 1, 1. Vgl. *ἐκλέγεσθαι* Eph. 1, 4 (Ps. 105, 43). Bei *τίς ὁ κατακρ.* ist zu wiederholen *τοὺς ἐκλεκτοὺς θεοῦ*. Aber diese *ἐκλεκτοὶ θεοῦ* sind nicht zu denken als unbedingt Bestimmte (Rückert, Nielsen), sondern nur als Solche, deren Heil von Seiten Gottes entschieden ist, von wo demselben nichts entgegensteht. Die Antworten V. 33 u. 34 mit *θεός* und *Χριστός* beginnend sind gewiss als Fragen zu schreiben. So zuerst Augustin *de doctr. christ.* 3, 3, der eine neue und die richtige Erklärung begründet

hat, Erasmus, die meisten Neueren, auch die Herausgeber, Schott ausgenommen. „Gott etwa und Christus? die also, welche den Heilsbeschluss gefasst haben und ausser denen Niemand Macht hat?“ Allerdings ist es sarkastische Frage. Luther mit der Vulg., die griechischen Väter — Chrysostomus und Theodoret eigenthümlich: *θεὸς ὁ δικαιῶν, τίς ὁ κατακρίνων;* wodurch die Stelle zerrissen wird — Calvin, Beza, Flatt, Tholuck, Rückert, Fritzsche, de Wette fassen die Sätze affirmativ. Luther (vgl. Fritzsche) trägt Etwas, doch dem Sinne nicht Entgegenstehendes hinein: ist hier. Aber gegen diese Auffassung spricht schon die Form der Stelle; es würde heissen *ἐστὶν ὁ*, wie Phil. 2, 13, besonders könnte *ὁ ἀποθανών* nicht für *ἀπέθανε* stehen. Aber auch der Sinn ist dagegen; denn diese Thatsache, das Erlösungswerk, wird ja schon vorausgesetzt in den Fragen, und liegt schon in dem einzigen Worte *ἐκλεκτοί*. Fritzsche und Tholuck finden V. 33 u. 34 nicht fragende Antworten, sondern Frage und Abweisung, wie V. 35 Fortsetzung der einen Frage. Meyer dagegen sah V. 32 und 35 richtig fragende Antworten. Zu *ὁ ἀποθανών* ist hinzuzudenken: für uns, Sünden reinigend.

V. 34. Vgl. 4, 25. Die Auferstehung Jesu (objektiv, nicht als Symbol) ist auch bei Paulus, wie bei allen Aposteln, Anfang des himmlischen Lebens, um dort das Menschenheil zu vollenden. So hier besonders. *Μᾶλλον δέ* Gal. 4, 9. Eph. 5, 11: *imo vero* — was noch mehr bedeutet als gestorben. In den Formeln: zur Rechten Gottes, und: uns vertretend, fasst er die fortwährende Segnung von Christus zusammen, ob durch seine Person oder durch seine Sache. Das Erste mehr von Seiten der Macht, das Zweite mehr von der des günstigen Willens; aber Alles nur für das geistige Wohl der Seinen. Im eigentlichen Sinne haben die Apostel gewiss Beides nicht genommen; selbst eine

gewöhnliche jüdische Denkart hätte dieses nicht vermocht. Das Bild sitzen zur Rechten Gottes (Knapp *de Christo ad dextram Dei sedente*, in *Scrr. var. arg.* 2) steht bei Paulus nur noch Eph. 1. 20 u. Kol. 3, 1, sonst Hebr. 1, 3. 1 Petr. 3, 22: ἐστὶν ἐν δεξιᾷ τοῦ θεοῦ, Matth. 26, 64. Mark. 16, 19. AG. 2, 33. 7, 56: ἐκ δεξιῶν ἑστῶς τοῦ θεοῦ. Aehnlich ist Apok. 3, 31 μετὰ τοῦ πατρός μου ἐν τῷ θρόνῳ αὐτοῦ. Das Bild ist nicht gerade aus Ps. 110, 1 genommen, sondern vielmehr aus allgemeinem, so weltlichem als heiligem Sprachgebrauche, von Theilnahme an göttlicher Macht und Würde. Ἐντυγχ. ὑπέρ oben V. 26, ausserdem noch Hebr. 7, 25. Der παράκλητος 1 Joh. 2, 1 bedeutet dasselbe: fortwährende, mit Gott vereinte Fürsorge des verklärten Christus.

V. 35 — 39. Auch die Ueberzeugung von der Liebe Gottes und Christi werde und müsse uns bleiben. In begeisterter Rede wird dieses so ausgeführt, dass schwierige, schreckende Verluste und Ereignisse aufgezählt werden, welche den Schein uns geben könnten, als liebe uns Gott nicht, aber uns doch die Ueberzeugung davon nicht rauben könnten und dürften. Τίς wieder personificirend wie V. 21. Ἡ ἀγάπη τοῦ Χριστοῦ wechselt V. 39 mit ἀγάπη θεοῦ ἐν Χριστῷ. Beides ist gleichbedeutend, wie ja bei dem Apostel Gott und Christus in der christlichen Segnung immer zusammenfallen. Gewiss aber ist bis V. 39 Ein Begriff in beiden: ihre Liebe zu uns. Schon das χωρίζειν passt nicht für einen Zustand, eine Eigenschaft an uns selbst. Es bedeutet vielmehr scheiden von Etwas ausser uns. Da aber äussere Schickungen aufgeführt werden, welche dieses nicht vermöchten, so muss das Scheiden hier bedeuten, unsere Gefühle, Ueberzeugungen davon wegnehmen, sie uns nehmen. So Calvin, Rückert, de Wette, dagegen Tholuck: Von der Liebe Gottes kann uns nichts trennen, denn kraft seiner Liebe ordnet er alle Mächte der Welt so, dass

sie dem gläubigen Christen zum Heile dienen. [Oecumenius S. 317: *Οὐδείς, φησί, (ἡμᾶς χωρίσει) τοὺς τοιαύτης καὶ προνοίας ἠξιωμένους παρὰ θεοῦ.* Theodoret S. 95: *τὴν περὶ ἡμᾶς ἀγάπην τοῦ θεοῦ.*] Einige fanden verschiedene Begriffe der Liebe V. 35 u. 39. So an unserer Stelle Augustin, Erasmus, Paulus: unsere Liebe zu Christus. Andere, wie Köllner und Fritzsche, fanden auch in der ganzen Stelle diese unsere Liebe. Die rednerische Ausführung wechselt von V. 35—37 mit Erfahrungen, Schickungen und (V. 38 f.) Mächten, welche von Gott uns feindlich gesendet scheinen, aber doch uns nicht die Ueberzeugung von der Liebe Gottes rauben könnten. Also: „Was soll uns die Liebe Gottes (den Glauben an sie) rauben? *Θλῖψις, στενοχ.* 2, 9 [S. 69] äusserliche, innerliche Noth. „Verfolgung, Hunger, Entblösung, Gefahr, Tod?“ Solche Zusammenstellungen macht Paulus besonders auch von seinen eigenen Drangsalen: 1 Kor. 4, 11. 2 Kor. 4, 9 f. 11, 23—27. *Μάχαιρα* (13, 4) hier allein vom Tode durch das Schwert.

Dieses Wortes wegen wird V. 36 beigesetzt, da dieser Tod ja wie eine gewöhnliche Lebensgefahr erwähnt worden war. „Die Gefahr desselben, das Ausgesetztsein ohne Aufhören, sei so gut, wie ein steter Tod.“ Die Stelle ist aus Ps. 44, 23 nach den Alexandrinern, hier nicht als erfüllte Weissagung, sondern nur populär angewendet. Zum Sinne vgl. 1 Kor. 15, 31 *καθ' ἡμέραν ἀποθνήσκω* und 2 Kor. 1, 10 *ὃς ἐκ θανάτου ῥύεται.* „Deinetwegen werden wir immerfort getödtet, man achtet uns als Schlachtthiere.“ Statt *ὅλην τὴν ἡμέραν* heisst es im Psalm alltäglich, von den Alexandrinern ist es fälschlich den ganzen Tag übersetzt. *Ἐλογίσθημεν ἐν* u. s. w.: man behandelt uns so; *σφαγή* nicht Opfer, sondern einfach das Schlachten, also: zum Schlachten bestimmt.

V. 37. Antwort auf τίς χωρίσει V. 35: „Immer und unter allen Verhältnissen ist unsere Ueberzeugung mächtiger, als alle Geschicke.“ Ἐν τούτοις πᾶσι: unter diesem Allen, befangen davon, darin lebend. Ὑπερνικᾶν hier allein, ὑπέρ ist steigernd, wie in ὑπερπερισσεύειν V. 20: völlig (Luther: weit) überwinden; die griechischen Väter, Beza: mehr als überwinden [*amplius quam victores sumus, quoniam in cruce etiam gloriamur*], vgl. καυχᾶσθαι 5, 3. Das Ueberwinden aber hat hier innerliche Bedeutung und zwar nicht die: im Willen, Gemüth ausharren, sondern: sich die Ueberzeugung erhalten. So hier allein, aber Sieg in moralischer Bedeutung: Apok. 2, 7. 26. 1 Joh, 6, 4 f. Vgl. ἰσχύειν Phil. 4, 13. Also: unser Geist ist stärker, als diese Verhältnisse. Διὰ — ἡμᾶς ist nicht blos allgemeines Prädikat Christi (Apok. 1, 5), sondern: durch den, durch dessen geistigen Beistand, oder durch den Gedanken an den, welcher mich also gar nicht zweifeln lässt. Die lateinische Kirche, auch die Vulg. [*propter eum, qui dilexit nos*], übersetzt, als lese sie διὰ τὸν ἀγαπήσαντα; der Sinn dieser Lesart wurde gebilligt von Koppe, Semler [sie selbst von Nielsen gut geheissen]. Der Gedanke ist derselbe: weil er uns ja Liebe giebt, — was noch unmittelbarer hier in den Zusammenhang passen würde. Viele bezogen das τοῦ ἀγαπ. auf Gott (die griechischen Väter, auch Fritzsche).

V. 38 f. In steigender Rede also werden diese Lebenserfahrungen als feindselige Mächte dargestellt, welche uns nicht irre machen könnten in unserer Ueberzeugung von der Liebe Gottes und Christi, nämlich eben durch das, was sie schafften. Nicht so viel können sie schaden, dass jene Ueberzeugung aufhören müsste. Aber der Sinn ist nicht subjektiv aufzufassen: nicht so viel vermögen jene, dass sie mich überwältigen könnten. „Ich bin überzeugt, dass keine Macht vermöge.“ Eine ähnliche Zusammenstellung, wie die

nun folgende findet sich 1 Kor. 3, 22: ζωή, θάνατος, ἐνεστῶτα, μέλλοντα. Leben und Tod sind hier allerdings personificirt, entweder das, was sie beide bringen, oder ihre Macht als ein Genius, Dämon dargestellt. Die dogmatischen Fragen sind unnütz, z. B. wie der Tod κτίσις heissen könne? Ueberdiess heisst es schon Sir. 39, 29 θάνατος ἔκτισται. Ἀρχαί neben ἄγγελοι sind gewiss auch Engel, ob nun höhere, oder in gewissen Aemtern, Aufträgen stehende. Doch beide müssten hier blos schadende sein. Viele verstanden den einen Ausdruck von guten, den andern von bösen [Bengel] — Tholuck, wie es scheint, nur von guten, indem der Apostel hypothetisch rede, wie Gal. 1, 8 f. Die Erklärung von irdischen Mächten oder Obrigkeiten (Grotius, Wetstein, [Rosenmüller,] Flatt, Paulus) widerstrebt dem Geiste der ganzen Rede. Sie passt für keine Stelle, wo solche ἀρχαί erwähnt werden. Anderwärts stehen immer noch andere Namen dabei: δυνάμεις, κυριότητες, θρόνοι, ἐξουσίαι 1 Kor. 15, 24. Eph. 1, 21. 3, 10. 6, 12. Kol. 1, 16. 2, 15. 1 Petr. 3, 22. Auch hier stand sonst noch im gewöhnlichen Texte οὔτε δυνάμεις. Die neuere Kritik [auch Hahn] hat dieses nach griechischen Handschriften und Auctoritäten erst nach μέλλοντα gesetzt. Dort steht es aber zu vereinzelt; die Meyer'sche Erklärung Kräfte ist zu abstrakt. Also ist es entweder nicht zu lesen, wie es am Gerathensten scheint (de Wette, Fritzsche, Tholuck), oder mit der rec. nach ἀρχαί. „Gegenwärtiges (ἐνεστῶτα 1 Kor. 3, 22. 7, 26. Gal. 1, 4) und Zukünftiges" ist wohl nicht in bestimmter Bedeutung von dieser und jener Weltzeit zu verstehen, sondern allgemein: was ist oder sein werde, könnte. Ὕψωμα — βάθος ist verschieden gedeutet worden: von Rosenmüller Ehre und Schmach, von Grotius *spes honorum, metus ignominiae*; Luther: „weder Hohes noch Tiefes." Manche — und dieses das Richtigste — erklärten die Worte nach

dem althebräischen und jüdischen Sprachgebrauche: Himmlisches —aus der Unterwelt, oder Himmel und Erde. In jener Bedeutung (die Väter) stehen ὕψος und βάθος Jes. 7, 11 (vgl. ἄβυσσος unten 10, 7), in dieser ὕψος und κατώτερα μέρη τῆς γῆς Eph. 4, 8 f. Κτίσις gehört zu allem Vorigen, und hat hier die Bedeutung: einzelne Kreatur 1 Petr. 2, 13, sonst *natura rerum*. — Nichts überhaupt vermag mich zu scheiden u. s. w., d. h. mir den Glauben zu nehmen an die Liebe Gottes in Christo. Diese Formel steht auch Eph. 1, 6. 4, 32. 1 Tim. 1, 14. 2 Tim. 1, 9: sich in Christo erweisend. — Hier nun schliesst ein Haupttheil des Briefes.

Kap. 9. Es folgt der letzte Abschnitt des ersten Lehrtheiles des Briefes Kap. 9 — 11, der, eben als neuer Abschnitt, ohne allen Uebergang, ohne Verbindung mit dem Vorigen eingeführt wird. Die Gleichheit der Juden und Heiden vor Gott und in der christlichen Anstalt ist das allgemeine Thema des Briefes. Bisher wurde dieses von der Seite dargestellt, dass Alle Ein Bedürfniss und Ein Heil hätten. Dieses letztere beschäftigte den Ap. am Längsten an sich und in seinen Folgen, den unmittelbaren (Seelenruhe, Heiligung) und den mittelbaren (dem, was durch den göttlichen Geist in ihren Seelen geschafft würde). Er schloss Kap. 8 mit einer begeisterten Darstellung des gesicherten Gottvertrauens durch ihr ganzes Leben. — Nun aber in den nächsten 3 Kapiteln setzt er aus einander, dass auch eine äusserliche Berufung für Beide Statt finde: kein Vorrecht, kein Vorzug der Juden, sodass das Heil nur diesen angeboten werden sollte, oder dass sie allein Vortheil von der Berufung zu erwarten hätten, oder dass ihnen dieses Alles unbedingt zustände. Vielmehr verhalte sich die Sache so: es sei ihnen kraft der Verheissungen, welche sie empfangen hätten, zwar das Heil zuerst angeboten worden,

aber Gott sei in seiner Güte nicht beschränkt, das Heil habe auch Anderen gegeben werden können; bei dem Unglauben der Juden aber sei es auch geweissagt, dass die Heiden begnadigt werden sollten; nur die gebesserten Juden und diese durch die Heiden würden dazu gelangen. Hat nun gleich Paulus dieses nicht als Weissagung aussprechen wollen, so ist es doch wirklich der Weg gewesen, den das Evangelium genommen hat: als die Weltreligion hat es sich nach und nach dem zerstreuten Judenthume mitgetheilt. — Vgl. Nösselt *interpr. c. 9. ep. ad Rom.* in *Opp. ad interpret. sacr. scr.* fasc. 1, 141. Winzer *Progr. in Rom.* 9, 1—5. Lips. 1832. Beck *Versuch einer dogmatisch-hermeneutischen Entwickelung des 9. Kap. des Br. an d. Röm.* 1839. Steudel *Nachweisung der in Röm. 9 liegenden Sätze, als zu Gunsten eines unbedingten Rathschlusses Gottes nicht deutbarer,* in der *Tübinger Zeitschrift für Theologie.* 1836. 1.

V. 1—5. Die Versicherung seiner Liebe zum jüdischen Volke, welche ja ihm angestammt, und der Achtung vor der alten Würde desselben wiederholt sich Kap. 10, 1. 11, 1. Aber hier ist diese Versicherung gewiss nicht blose captatio benevolentiae, auch wohl nicht gerade durch jüdische Vorwürfe veranlasst, sondern Paulus hat das Bedürfniss gefühlt, theils mit sich selbst über Lob und Tadel der Juden in's Klare zu kommen, theils bei schweren Verkündigungen ihnen auch Erfreuendes, Erhebendes sagen zu können. — *Ἀλήθειαν — ψεύδομαι*: diese feierliche Versicherung auch 1 Tim. 2, 7; *οὐ ψεύδομαι* Gal. 1, 20. Das *ὅτι* u. s. w. V. 2 giebt den Gegenstand dieses Sagens, also nicht *quoniam* (Vulg.) zu übersetzen. *Ἐν Χριστῷ* ist nicht als Formel des Schwörens zu nehmen: *per Christum*; entweder für sich, oder mit *ἀλήθειαν λέγω* verbunden (Grotius, [Bengel, Nösselt,] Flatt, Köllner, Reiche) — dafür passen die Worte

nicht, vielmehr müsste es dann ἐνώπιον τοῦ Χριστοῦ heissen 1 Tim. 5, 21; etwas Anderes ist ὀμνύειν ἔν τινι Matth. 5, 34 [s. zu d. St. S. 116]. Sondern es ist die allgemeine Formel, die äusserliche oder innerliche Verbindung mit Christus bezeichnend. (So auch die Meisten.) Vgl. μαρτυρεῖν, λέγειν ἐν Χριστῷ 2 Kor. 2, 17. 12, 19. Eph. 4, 17. 1 Thess. 4, 1. Sinn: „eingedenk, oder (mehr objektiv) von ihm gehalten, unterstützt, sodass ich nicht irren kann." Dasselbe 2 Kor. 11, 10: ἔστιν ἀλήθεια Χριστοῦ ἐν ἐμοί. — Συμμαρτυρ. — ἁγίῳ wird gewöhnlich noch auf die Versicherung bezogen, dass er die Wahrheit sage. Aber es ist vielmehr wohl auf das zu beziehen, worin er die Wahrheit sage: darin gebe ihm sein Gewissen Recht, was er in sich habe und fühle, die Liebe zu seinem Volke. Συμμ. συνειδ. oben 2, 15 (zu συμμ. vgl. 8, 16). Auch hier ist es: zugleich bezeugen, nämlich der Zeit nach: während ich diese Versicherung gebe. Ἐν πν. ἁγίῳ wird von den Aelteren (Nösselt, Griesbach, Knapp) und einigen Neueren (Flatt, Reiche) von den übrigen Worten des Satzes getrennt, als sei es auch eine Formel des Schwörens, wofür man das ἐν Χριστῷ fälschlich gehalten hatte. Aber diese würde nun, sprachlich und zum Sinne, undenkbar hart sein. Ein Schwur bei'm heiligen Geiste, möge er nun als Hypostase oder als Geist in dem Apostel gefasst werden, hätte sogar nicht einmal Bedeutung. Auch wenn man die Worte ἐν πν. ἁγ. von συμμαρτ. συνειδ. trennen wollte — wie Fritzsche sie zu οὐ ψεύδομαι zieht — würden sie doch nichts bedeuten, als: des heiligen Geistes voll oder eingedenk. Aber sie gehören vielmehr zu συμμ. τῆς συν. (so auch die Väter [Theophylakt S. 66, der die Worte συμμ. — ἁγίῳ in Parenthese setzt und bemerkt: Καὶ παράγει τρεῖς μάρτυρας, τὸν Χριστόν, τὴν ἑαυτοῦ συνείδησιν καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον] und die meisten Neueren), und zwar zum Particip (1 Kor. 12, 3), nicht

zum Substantivum. Das Gewissen, als ein menschliches Vermögen, könnte täuschen; aber der göttliche Geist, das höhere Lebensprincip, wird als das Sichernde und Haltende dargestellt. Ueberall bei dem Apostel (vgl. 8, 16) wird das Menschliche als der höheren, göttlichen Weihe bedürftig und ihr untergeben bezeichnet.

V. 2. Er beginnt mit dem geraden Gegentheile dessen, was die Juden erwarteten, mit der anscheinenden Ausscheidung vom messianischen Heile; darum „grosser Kummer und unaufhörlicher Schmerz in meinem Inneren." Er nennt den Gegenstand desselben nicht, — erst Kap. 11, 15 spricht er ausdrücklich von einer ἀποβολὴ αὐτῶν, doch nennt er auch diese mehr im Sinne seiner Gegner, welche ihm ohne Zweifel eine solche Lehre beilegten; denn er selbst nahm ja keine eigentliche Verwerfung der Juden an. Der zweite Satz (καὶ — μου) steigert den ersten in Allem. Die ὀδύνη — μου (Ps. 13, 3) bezeichnet einen tiefen, innerlichen Schmerz.

V. 3. „Denn ich möchte wohl selbst für meine Brüder ausgeschlossen sein von Christus." Ηὐχόμην für ηὐχόμην ἄν, wie AG. 26, 29 εὐξαίμην ἄν, oder diese Bedeutung liegt schon im Imperfectum (Fritzsche, [Nielsen,] Winer (*Gramm.* 542. 2), wie AG. 25, 22. 2 Kor. 11, 4. Gal. 4, 20: ἐβουλόμην, ἠνείχεσθε, ἤθελον. In der gewöhnlichen Imperfectbedeutung nehmen es Erasmus, Vulg. (*optabam*), Luther [ich habe gewünscht], Paulus, de Wette, Köllner, entweder auf vorübergegangene Kämpfe, oder auf die Zeit seiner apostolischen Berufung bezogen. Αὐτὸς ἐγὼ setzt die neuere Kritik, überwiegenden Auctoritäten folgend, nach ἀνάθεμα εἶναι (Lachmann, schon von Griesbach empfohlen), und diese Stellung wird richtig von Meyer und Fritzsche der älteren Schreibart vorgezogen, weil es dem Sinne nach nicht zum ηὐχόμην, sondern zum ἀνάθεμα εἶναι

gehört. *Αὐτὸς ἐγώ* soll aber nicht seine persönliche Würde hervorheben, sondern (ich der Sprechende) nur das Subjekt bestimmen. *Ἀπὸ τοῦ Χριστοῦ* gehört nicht zu *ηὐχόμην*, sondern zu *ἀνάθεμα εἶναι*; jenes *ἀπό* aber hat nicht die Bedeutung von *ὑπό*, *παρά*: durch ihn, von ihm (Flatt), sondern: hinweg von ihm, geschieden von ihm. Diese Bedeutung kann sowohl in der Präposition als in dem Worte *ἀνάθ.* liegen, sodass dieses den Begriff der Scheidung in sich trägt: *κεχωρισμένος*, *ἀλλότριος* — Chrysostomus, Theodoret. [Somit traf Paniel in dem verrufenen Bremer Kirchenstreite das Rechte, wenn er in der dritten Predigt (*drei Sonntagspredd.* 1840) erklärt, das Wort heisse ausgestossen, und seine Berufung auf Theodoret war in der Ordnung. Dieser erklärt zu unserer Stelle S. 98: *Τὸ ἀνάθεμα διπλῆν ἔχει τὴν διάνοιαν. Καὶ γὰρ τὸ ἀφιερωμένον τῷ θεῷ ἀνάθημα ὀνομάζεται, καὶ τὸ τούτου ἀλλότριον τὴν αὐτὴν ἔχει προσηγορίαν.*] Dasselbe ist *καταργεῖσθαι ἀπὸ τοῦ Χριστοῦ* Gal. 5, 4. *Ἀνάθεμα* ist spätes Wort, ursprünglich s. v. a. *ἀνάθημα Deo sacratum*. Es hat zwar eigentlich die Bedeutung: dem strafenden Gott überlassen, doch wird es im jüdischen und christlichen Gebrauche niemals für sich schlechthin genommen: verflucht, sondern immer zunächst in der negativen Bedeutung: ausgestossen aus der heiligen, gesegneten Gemeine; so hier und 1 Kor. 12. 3 (*Ἰησοῦς ἀνάθεμα*), 16, 22. Gal. 1, 8. So auch in der alten Kirche, wie Chrysostomus und Theophylakt geradezu erklären: von der Gemeine trennen. [Theoph. S. 67: *ηὔξατο ἀν. αὐτὸς εἶναι, ὥστε σωθῆναι ἐκείνους καὶ καταλυθῆναι τὴν κατὰ θεοῦ βλασφημίαν — εὔχεται εἰ δυνατόν, χωρισθῆναι τοῦ περὶ τὸν Χριστὸν χόρου, οὐ τῆς ἀγάπης αὐτοῦ, ἀλλὰ τῆς δόξης αὐτοῦ καὶ τῆς ἀπολαύσεως αὐτῆς, — εὔχομαι ὑπὲρ τῆς δόξης τοῦ θεοῦ ἀποπεσεῖν τῆς δόξης τοῦ Χριστοῦ. Τοῦτο δὲ οὐκ ἴσαν ἐκπεσεῖν, ἀλλ' ἐπιτυχεῖν μᾶλλον.* Dass aber *ἀνάθεμα* dem

alttestamentlichen חֵרֶם entspreche, dieses aber auch nichts als Ausgeschlossenheit von der Kirchengemeinschaft bedeutet habe, hat in der vorhin erwähnten Controvers richtig bemerkt Weber *die Verfluchungen.* Bremen. 1840.] Von de Wette wurde die Bedeutung des Verderbens und Fluches unbedingt festgehalten. Hier würde aber dieser Verfluchungsbegriff gar nicht passend gewesen sein, da die Juden gar nicht dem Fluch unterliegen sollten; es war nur die Rede von ihrer Ausschliessung. Ein ähnlicher Wunsch — er schwebte vielleicht dem Apostel vor — zu sterben für das Volk, findet sich 2 Mos. 32, 32, und die Bitte darum 4 Mos. 11, 15. Solche Reden sind nur als starke Ausdrücke für Mitgefühl und Liebe aufzufassen, nicht buchstäblich festzuhalten oder zu verstärken und zu erweitern, gleich als ob der Apostel (Fritzsche) wünsche, ewig unselig zu sein; aber auch nicht willkürlich einzuschränken in die Bedeutung *piaculum* (ältere Theologen, Nösselt, Beza), und in den Wunsch, zeitlich unterzugehen oder unselig zu werden. Denn dieses — wie Fritzsche richtig bemerkt — bedeutet ἀνάθεμα nie. Ὑπέρ nicht blos: *in commodum,* sondern: stellvertretend, versöhnend.

Dieser Wunsch, sich und sein Heil für das Volk aufzuopfern, wird begründet V. 3 durch sein persönliches Verhältniss zu ihnen: sie seien ja sein Volk, und V. 4 u. 5 durch die höhere Bedeutung, durch das Interesse, welches dasselbe habe: alte Würde, Bestimmung zu Segen und Heil. Dieses Zweite macht dann den Uebergang zum Folgenden, wo er mehr objektiv (abgesehen von seinen Wünschen) über die Hoffnung der Israeliten spricht.

V. 4. Οἵτινες = *quippe qui* (2, 15 S. 72), sie, die ja. Ἰσρ. (vgl. 2, 17. 28: Ἰουδαῖος), der alte Ehrenname, bei welchem nicht die Wortbedeutung in Betracht kommt (Gen. 32, 28), sondern blos die Würde und die Hoffnungen

des Stammes V. 6. 11. 2 Kor. 11, 22. Phil. 3, 5. (Joh. 1, 31. 47). Ὧν ist hier und im Folgenden nicht mit Ἰσραηλῖται zu verbinden, wo denn Alles in direkter Rede stehen würde — aber nicht Alles, was das Folgende aufführt, besassen sie gerade als Israeliten —, sondern es gehört zu οἵτινες: „Solche sind es, denen angehört die υἱοθεσία, Bestimmung, Würde zu Gotteskindern.“ Dieser Name und umgekehrt der Name Vater, für den Gott Israel's gebraucht, findet sich 2 Mos. 4, 22. 5 Mos. 14, 1. 32, 5. 19. Hos. 11, 1. Die nationale Bedeutung hat ja der Vatername Gottes im Alten Testament überhaupt. Die Segnungen des israelitischen Volkes, in denen noch grössere Hoffnungen lägen, werden im Folgenden offenbar in chronologischer Ordnung aufgeführt. Sie sind in einzelne Gruppen, theilweise durch Kommata getrennt, zu vertheilen. Δόξα ist nicht Herrlichkeit überhaupt (Fritzsche, [Böhme,] Beck; Tholuck unentschieden) — es wäre diess hier ein zu allgemeiner Begriff — noch die Wunder Gottes im Volke (Väter), sondern es ist in der alttestamentlichen Sprache Stätte oder Gegenstand oder einzelne Erscheinung, in welchen Gott gegenwärtig geglaubt wurde. So die Wolke beim Zuge durch die Wüste: 2 Mos. 24, 16. 33, 18 ff. 40, 34. 3 Mos. 9, 23; vgl. 1 Kön. 8, 10 f. Jes. 6, 1. Es ist hier gewiss nicht auf etwas Einzelnes zu beziehen, wie Calvin, Beza und Grotius an die Bundeslade denken 1 Sam. 4, 21 f., sondern die Gesammtheit der göttlichen Erscheinungen oder die Begnadigung des Volkes für sie ist gemeint. So die Meisten; de Wette: die sichtbare und wirksame Nähe Gottes. Αἱ διαθῆκαι (Eph. 2, 12): die Bündnisse mit Abraham und mit Moses, die dem Volke zugehörigen, dasselbe angehenden Bündnisse. Beza, Grotius und Semler dachten an die Gesetzestafeln; diese heissen sie im jüdischen Sprachgebrauche διαθῆκαι, sondern Schrift

oder Tafeln des Bundes. Die lateinische Kirche (Hieronymus, Augustinus) glaubte den alten und neuen Bund oder auch die Schriften desselben zu finden, vgl. διαθῆκαι Gal. 4, 24. Endlich ist auch der Singular oft gelesen und von Lachmann aufgenommen worden. Mit Recht haben Meyer und Fritzsche erinnert, dass der Singular leichter an die Stelle des Plural zu setzen gewesen. *Νομοθ.* ist nicht s. v. a. ὁ νόμος, sondern der Akt der Gesetzgebung, immer im Judenthume besonderer Gegenstand des Ruhmes und der Volksehre. *Λατρεία*: die eingerichtete, bestehende Gottesverehrung (Hebr. 9, 16); Vulg.: *obsequium*. *Αἱ ἐπαγγ.* sind hier nicht die Verheissungen an Abraham, schlechthin bei Paulus die Verheissungen genannt: 4, 13 f. Gal. 3, 16. 21. An unserer Stelle aber nach der mosaischen Verfassung erwähnt bedeuten sie die prophetische Verkündigung vom Messias.

V. 5. Zwar steht nun daneben das auf ältere Zeiten hinweisende *ὧν οἱ πατέρες*: denen die Altväter angehört haben. Denn *οἱ πατέρες* bedeutet dieses wohl vorzugsweise, oder auch, wie der Patriarchenname AG. 2, 29, die ganze Reihe würdiger, heiliger Vorfahren, wie Sir. 44 — 49 *πατέρων ὕμνος* überschrieben ist. — Aber der eigentliche Hauptgedanke ist *ἐξ ὧν ὁ Χριστός*: in welchem die ganze Reihe von Segnungen des Volkes ausläuft, beschliesst. Das *ὧν οἱ πατέρες* bezeichnet nur eine Bedingung jenes Letzten, der Abstammung des Messias aus ihnen, das nämlich, dass es die Väter verdient haben, oder dass es ihnen verheissen worden sei. *Καὶ — Χριστός* gehört gewiss auch zu ihnen, dem Israelitenstamme, nicht zu *πατέρες*, wobei das *καί* überflüssig sein würde. Vielmehr ist, wie gesagt, dieses wie der neueste, so der höchste Preis des Volkes, dass der Messias aus ihm abstamme. Das *ἐκ* bezeichnet nicht sowohl die Abstammung, als das zu ihnen Gehören, wie *ἐκ περιτομῆς* 4,

12 [S. 125], Gal. 2, 12. Kol. 4, 11. Tit. 1, 10. Also: denen der Messias angehört. *Τό* hebt hervor, so absichtlich gesetzt 12, 18. 15, 17. 16, 19: was betrifft, nämlich — *κατὰ σάρκα*, dieses wie oben 1, 3, (dasselbe *τὸ κατὰ σάρκα* AG. 2, 30, mit unsicherer Lesart): nach seiner menschlichen Natur oder Erscheinung.

Die berühmte Stelle, welche nun folgt, lässt sich nach einer dreifachen Interpunction anordnen und auffassen. Auch in späteren Handschriften ist diese Interpunction verschieden gewesen, aufmerksam wurde man darauf zuerst durch Erasmus. Die ältere Geschichte der Auslegung findet man bei Baumgarten *comm. ad verba Rom.* 9, 5. 1746, auch hinter seiner *Erklärung des Römerbriefes.* Nämlich es kann 1. nach *ἁμήν* erst vollständig interpungirt und Alles auf Christum bezogen werden. Dann wird entweder *ὁ ὢν ἐπὶ πάντων* für sich genommen, oder mit *θεός* verbunden, und weiter dieses *ὁ — θεός* entweder für sich bestehen, oder zu *εὐλογητὸς — αἰῶνας* bezogen. Also: welcher über Alles ist, (*ὁ ἐπὶ πάντων* göttliches Attribut, auch Eph. 4, 6), oder welcher Gott über Alles ist; und im ersten Falle: Gott und gepriesen oder: gepriesener Gott. Unter diesen möchte das Angemessenste sein: über Alles — Gott — gepriesen, in drei Sätzen. — Dann hat die Kirche, die griechische und lateinische, von den ältesten Zeiten her (Irenäus, Tertullian) die Worte in zwei Sätzen aber allerdings so gelesen und verstanden, dass Alles auf Christus ginge. Christus *ἐπὶ πάντων θεός* ist aus unserem Verse stehende Bezeichnung desselben geworden, und, was Fritzsche richtig bemerkt, *ὁ ἐπὶ πάντων θ.* (etwas Anderes war hier die Verbindung *ὁ ὢν* u. s. w.) nannte ihn die Kirche nur deshalb nicht, um die sabellianische Vermischung des Sohnes mit dem Vater zu vermeiden. So nun fassten die Stelle auch die altprotestantischen Theologen, Luther, Calvin, Storr, Flatt,

Nösselt, und wieder die neueste historisch-grammatische Auslegung; neben Tholuck, Olshausen, [Nielsen,] Rückert (wiewohl schwankend, und auch den Satz möglicher Weise für selbstständig haltend) de Wette, Beck, Usteri. — Gerade aber in dieser Steigerung ὁ — θεός hat Paulus hier gewiss nicht von Christus gesprochen; — es wäre diese auch unnöthig zum Gegensatze gewesen, und bei Judenchristen dem Anstosse, bei Heidenchristen der Misdeutung ausgesetzt. Auch bemerkt Fritzsche — was wenigstens bei Paulus wahr ist — dass sich Doxologieen immer nur auf Gott beziehen. Anders 2 Petr. 3, 18. Apok. 5, 12. Dann aber ist 2. nach σάρκα interpungirt und der ganze Satz von ὁ ὢν u. s. w. als Doxologie des Vaters genommen worden. Diese Interpunction findet sich in späteren Manuscripten; bei Erasmus, Bucer, Semler, Böhme, Reiche, Köllner, Paulus, Meyer, Fritzsche, Lachmann, Schott. [Bretschneider *Dogm.* 1. 605.] Aber 1. ist die Wortstellung etwas hart ὁ ὢν ἐπὶ πάντας u. s. w. 2. hätte das Prädikat für Gott ὁ ὢν u. s. w. hier etwas Müssiges.

Daher ziehen wir 3. die Interpunction nach ἐπὶ πάντων vor. Die Doxologie besteht also nur in den Worten θεὸς εὐλογητὸς u. s. w., wie dieses ja die gewöhnliche Form der Doxologie ist. So wurde schon von Erasmus vorgeschlagen, von Wetstein, Ammon, Stolz, Justi (*Abhandl. über Röm.* 9, 5. in *Paulus Memorabilien* 1. und in seinen *vermischten Abhandll.* 1798. 344 der zweit. Samml.) gebilligt. Das πάντων kann als Neutrum angesehen werden (vgl. ἐπάνω πάντων von Christus Joh. 3, 31 und πάντων κύριος AG. 10, 36, πάντα ὑπετάγη αὐτῷ 1 Kor. 15, 28 vgl. Hebr. 2, 10); die Formel ist Ausdruck für den Erhabensten. Aber angemessener wird es wohl als Masculinum genommen (so [Grotius,] Stolz; vgl. 10, 12. 11, 32): über

Alle, Christen oder auch weiter Menschen. Dieses macht den Gegensatz aus von κατὰ σάρκα, wie sich ein solcher ja gewöhnlich findet. Beza, Paulus, Fritzsche haben auch bei jener anderen Interpunction, nach welcher die Formel sich auf Gott bezieht, πάντων als Masculinum genommen. Aber für Gott würde dieses „über Alle" ein zu dürftiges Prädikat sein; so steht es auch nicht Eph. 4, 6 (Fritzsche übersetzt: *qui praeest omnibus hominibus, i. e. qui gentilibus et Judaeis consulit;* daher nicht für Juden ausschliesslich besorgt). Diese Doxologie ist aber an unserer Stelle keineswegs müssig (Storr, Flatt, Tholuck). Sie kann hier entweder (wie 1, 25) einen unwürdigen Gedanken abwehren sollen, nämlich, dass Gottes Huld und Verheissungen wanken und aufhören könnten, oder Dank aussprechen für die vergangenen Segnungen Gottes (11, 35. 1 Tim. 1, 17. 2 Tim. 4, 18), oder überhaupt nur Ausdruck der Frömmigkeit sein in Beziehung auf alles Gesagte, insbesondere auch V. 1. Vgl. 2 Kor. 11, 31: Gott weiss, ὁ ὢν εὐλογητὸς — ὅτι οὐ ψεύδομαι. Was aber die Form der Doxologie anlangt, so steht zwar gewöhnlich (vgl. Faustus Socinus [*de divinitate filii et spiritus. Opp.* 2, 581] u. Tholuck 491) im hebräisch-jüdischen Stil das εὐλογητός voran, nicht θεός (2 Kor. 1, 3), jedoch ist dieser Gebrauch in der alexandrinischen Uebersetzung nicht unbedingt. So steht Ps. 68, 20 bei den Alexandrinern — anders das Original — θεός voran. [Diese Stelle wurde schon von Stolz *Erläuterungen z. N. T.* 1806—1809 angeführt; allein die Lesart steht nicht fest. Vgl. Eichhorn *Einl. in's A. Test.* 1. §. 320. Dieselbe Vermuthung soll nach de Wette 102 Bretschneider aussprechen *Dogmat.* 1, 522; aber in der neuesten Ausg. S. 605 findet sich die Berufung auf jene Stelle ohne einen Zweifel an der Reinheit des Textes.] Aber der Grund jener Stellung liegt darin, dass dort

im Vorhergegangenen immer schon Gott genannt worden ist, hier aber lag vielmehr die Bedeutung eben in diesem Namen. „Der, welcher dem Volke alles dieses gewährt hat, wird sich an ihm immer mehr verherrlichen.“ De Wette vergleicht hierzu θεὸς μάρτυς 1 Thess. 2, 5 mit μάρτυς ὁ θεός Röm. 1, 9.

Die Lesart übrigens in der Stelle ist völlig beglaubigt. Erasmus bemerkte, θεός fehle in Stellen einiger Kirchenväter, und daher hielten es Grotius und Semler für unächt. [So soll es fehlen bei Cyprian *adv. Iud.* 2, 6. Hilarius *ad Ps.* 122 und Chrysostomus in der Homilie zu unserer Stelle. Dass die Lesart bei Cyprian sicher steht, hat eine genauere Collation der Handschriften bewiesen, und Goldhorn (*Opera Cypriani* 2. 38) hat daher gar keine Verschiedenheit angemerkt. Es heisst: *qui est super omnia deus benedictus in saecula.* Auch hat Cyprian's Gewährsmann Tertullian (*adv. Prax.* c. 13 ed. Semler 2101) immer *deus.* Auch in den genaueren Ausgaben des Hilarius (ed. Bened. 1, 443) stehen die Worte ohne Angabe kritischer Verschiedenheit, wie schon der Context nicht anders erwarten lässt. Nur in schlechten Ausgaben wie ed. Froben. 2, 272 (1523) fehlt es. Das Gleiche gilt von Chrysostomus (*hom.* 16. 9. ed. Montfaucon). Bei Leo soll es *epist.* 83 fehlen, aber dieses Citat ist falsch. Ausser *epist.* 99 u. 112 hat Leo unsern Vers an zwei von Perthel (*Papst Leo's I. Leben und Lehren.* Jena 1843. 169) aufgeführten Stellen *epist.* 124, 9 und 139, 3. In allen diesen schreibt er gleichmässig: *qui est super omnia deus benedictus in saecula.*] Einige Socinianer (Schlichting, Crell) und neuerdings David Schulz conjicirten ὧν ὁ ἐπὶ π. θ.: „denen angehört,“ was sogar im Widerspruche stehen würde mit 3, 29. Usteri und de Wette bezweifelten die Stelle im Allgemeinen, dieser: eine andere

Lesart wäre erwünscht. Auch ἀμήν ist hier äusserlich ganz beglaubigt. Dieses Schlusswort, mit welchem sich die fromme Sprache in das allgemeine Bewusstsein versetzt, oder auch, was das Gefühl gesprochen hat, durch den Gedanken bestätigt, war bei Hebräern und Juden etwas Wesentliches und Nothwendiges. Also: „denen die edlen Väter angehören, und unter denen, von welchen stammend, Christus geboren worden ist menschlicher Weise, welcher jedoch hoch über Allen steht. Nun, Gott sei ewig gepriesen.“

Die Rede geht nun von V. 6 bis 29 fort gegen die Juden, jedoch so, dass Paulus den Gedanken hervortreten lässt: sie hörten nicht auf, das begnadigte Volk zu sein. Οὐχ οἷον hat die Bedeutung starker Verneinung. Luther: „nicht sage ich solches, dass Gottes Wort darum aus sei.“ Besser: nicht wie, nicht als etwa. So steht οὐχ ὡς ὅτι (*non quod*) 2 Thess. 2, 2. Also ist mit Winer [*Gramm.* S. 282] die elliptische Formel zu vervollständigen: οὐ τοῖον δὲ (λέγω) οἷον, ὅτι [*non tale vero dico, quale (hoc est), excidisse verb. div.*]. Erasmus, Grotius, Beza und wenige Neuere übersetzen: nicht möglich; aber dieses ist, wie in der classischen Sprache, οἷόν τε mit folgendem Infinitiv. Ἐκπίπτειν: kraft- erfolglos sein. Bei den Griechen mehr verloren gehen, namentlich von der Schiffahrt gebraucht. Hier steht es nach dem hebr. Gebrauche des πίπτειν, εἰς γῆν πίπτειν 2 Kön. 10, 10. Jos. 23, 14, im Gegensatze zu διαμένειν, besonders wie hier bei λόγος θεοῦ. So πίπτειν vom Gesetze Luk. 16, 17. Λόγος θεοῦ nicht Drohungen (Grotius), sondern Verheissungen, s. v. a. ἐπαγγελίαι 9, 4: die messianischen Verheissungen für dieses Volk.

Aber diese Gedanken werden nun bis V. 29 so ausgeführt: Das Geschick der Juden ist vereinbar mit den göttlichen Verheissungen; denn 1. V. 6 — 9 die göttlichen Ver-

heissungen an ein Geschlecht beziehen sich nicht immer auf das gesammte Geschlecht, sondern oft nur auf eine Auswahl von ihm; 2. indem der Gedanke erweitert wird V. 10 — 21: die göttlichen Wohlthaten werden überhaupt nach freier Wahl und Bestimmung ertheilt; 3. V. 22 — 29: Viele im jüdischen Volke haben das Verheissene wirklich empfangen, die Würdigen, und, welche es nicht empfingen, sind durch ihre eigene Schuld desselben verlustig gegangen. — Von diesen drei Beweisen ist der dritte der eigentlich entscheidende: nur den Würdigen gehört die göttliche Verheissung an. Die beiden ersten bereiten diesen nur vor, indem sie den jüdischen Hochmuth niederschlagen: „Verheissungen sind nicht so unbedingt zu nehmen.“ Dagegen stellt der Apostel die Idee unbeschränkter göttlicher Freiheit auf, welche indessen nicht als Willkühr zu fassen ist; denn 1. gebraucht er nur die alttestamentlichen Formeln der Frömmigkeit, welche denn auch nur so, im frei religiösen Sinne, zu verstehen sind; 2. spricht er eben nur im Gegensatze zu dem jüdischen Wahne, nach welchem sich das jüdische Volk für unbedingt berufen und gesegnet achtete. — Dieses ist die zweite Prädestinationsstelle in unserem Briefe (Augustin, Calvin, die meisten Neueren: Rückert, de Wette, Fritzsche). Aber aus drei Gründen ist jene Deutung unangemessen: 1. weil der dritte Grund V. 22 — 29, also gerade der Hauptgrund, die göttliche Bestimmung ausdrücklich durch die Würdigkeit der Menschen bedingt sein lässt; 2. die Reden von der göttlichen unbedingten Freiheit, gleichsam Willkühr, nicht zu streng zu nehmen sind, wie eben gesagt wurde, im Allgemeinen es ja aber ganz entschieden ist, dass die Lebensgeschicke von Gott frei geordnet werden; 3. weil nicht vom ewigen Geschicke die Rede ist, sondern von Begünstigung im irdischen Geschicke, zu welchem Paulus allerdings

auch das Gelangen zur Segnung des Evangelium rechnet. Denn dass die nicht zum Evangelium Gelangten ewig verloren seien, ist Paulus Meinung eben so wenig gewesen, als dass alle dazu Gelangten ewig selig würden.

Also fährt V. 6 fort: die Verheissung besteht; denn sie ging nicht Alle in dem Geschlecht an: „Nicht alle vom Geschlecht Israel (οὗτοι Ἰσρ.) sind es wirklich, haben Rang und Recht davon.“ Aber die οὐ πάντες sind hier nicht gemeint, wie 2, 28, nur die Würdigen, sondern eine Auswahl von ihnen, die mit Freiheit geschehen ist.

V. 7 — 9. Beweis dafür aus Abraham's Geschichte. „Ausdrücklich wird nur ein Theil der Nachkommen Abraham's als Theilnehmer an diesen Verheissungen des Geschlechtes genannt.“ Nicht Alle, welche von Abraham abstammen, sind auch Kinder von ihm, haben das volle Recht seiner Kinder. *Εἰσί* geht wohl nicht auf dieselben wie V. 6, sondern auf die πάντες dieses Verses. „Nicht Alle, welche.“ Statt ὅτι ist auch ὅσοι gelesen worden — doch kann das *qui* bei den Lateinern auch Uebersetzung des ὅτι sein. — Ueber σπέρμα und τέκνα vgl. das oben zu υἱοὶ und τέκνα Gesagte 8, 14 u. 16 [S. 230]. Doch bei Paulus wiederum nicht Würdige, sondern Berufene, Begnadigte. Glöckler's Erklärung des τέκνα Gottes Kinder beruht auf einer falschen Deutung von V. 8. Ἀλλά führt ein Citat ein — daher σοι —; also nach ἀλλ' Kolon zu setzen (Meyer, Rückert; Fritzsche dagegen). Aehnlich, aber mit ὡς γέγραπται, wird eine Stelle eingeführt unten 15, 3. 1 Kor. 1, 30 f. „Vielmehr heisst es ja: nur die Nachkommenschaft durch Isaak sollen deine (Abraham's) Kinder heissen.“ Paulus citirt Gen. 21, 12, nach den Alexandrinern. Der Sinn ist dort wie hier: Ismael's Stamm soll nicht als der deine gelten. Κληθήσεταί ist nicht s. v. a. ἔσται; sondern mit σοι genau zu verbinden: ein deinen Namen führender Stamm sei

(ἐν Ἰσ.) in ihm, durch ihn; Gesenius zur Originalstelle: soll nach ihm genannt werden. Falsch ist καλεῖσθαι bei Reiche erklärt: in's Dasein gerufen werden, bei Tholuck: berufen, erwählt werden.

V. 8 u. 9. Diese Beschränkung des Geschlechtsbegriffes erfolge nach freier Bestimmung Gottes. Τοῦτ' ἔστιν, wie 7, 18. Hier führt es eine genauere Bestimmung ein: bei Gott gelten nicht Alle als solche. Τέκνα σαρκός: natürliche, leibliche Nachkommen. Ihnen stehen entgegen τέκνα ἐπαγγελίας. Aber τέκνα θεοῦ können unmöglich Gotteskinder bedeuten, sondern Kinder, welche es vor Gott sind und so gelten. Es entspricht dem: λογίζεται εἰς σπέρμα. Also ist τέκνα θ. so gesagt, wie Gal. 6, 16 Ἰσραὴλ τοῦ θεοῦ. Aber der Satz οὐ — θεοῦ ist im Sinne zu beschränken; es ist πάντα aus dem Vorigen zu wiederholen oder nothwendig hinzuzudenken. Λογίζ. εἰς σπέρμα = V. 7 τέκνα ἐστίν: werden als eigentliche, wahre, volle Kinder angesehen und so behandelt. Τέκνα ἐπαγγ. muss nach V. 9 bedeuten: durch Verheissung Geborene, wie Gal. 4, 23: διὰ τῆς ἐπαγγ. γεγέννηται. Es sind aber darunter, da doch ein allgemeiner Begriff ausgedrückt werden soll, solche zu verstehen, denen Gott frei eine besondere Bestimmung angewiesen hat. Denn bei Paulus knüpft sich immer an ἐπαγγελία der Begriff der Freiheit (4, 13 f.). Also: „Nicht Alle, welche von Einem leiblich abstammen, gelten vor Gott als sein Geschlecht (erfahren die Segnungen eines solchen), sondern dieses wird nach Gottes freiem Beschlusse bestimmt."

V. 9 wird zur Erklärung der τέκνα ἐπαγγελίας beigefügt: „Denn Isaak ward geboren nach einer Verheissung." Ἐπαγγ. hat den Ton; ein Wort der Verheissung ist, war es ja: Gen. 18, 10 u. 14 (nach den Alexandrinern) von Paulus verbunden. Ἔρχεσθαι: segnend erscheinen. Κατὰ τὸν καιρὸν τοῦτον: zu dieser bestimmten Zeit, also nach sicherer Bestim-

mung. Dieselben Folgerungen aus jener Geschichte gegen die unbedingten Ansprüche der Juden darauf, den Segen von Abraham's Geschlechte zu haben, zieht Paulus auch Gal. 4, 23, 28 f. Vielleicht lag es schon im freieren Sinne der jüdischen Schulen, so gegen die starre, particularistische Tendenz zu polemisiren.

V. 10 — 21 erweitert das vorher V. 6—9 Gesagte: Gottes Rathschlüsse über das Lebensgeschick der Menschen überhaupt seien unbedingt frei, wie es vorher von Verheissungen ausgesagt wurde. Er geht auch hier von der Patriarchengeschichte aus; diese galt durchaus im Judenthum als Inbegriff hoher Symbole, bedeutender Vorbilder. „Sogar gleichartig Geborene haben sich nicht des gleichen Segens erfreut, welcher für ein Geschlecht bestimmt war.“ *Οὐ μόνον δέ* 5, 3. 11. 8, 23. 2 Kor. 8, 19. Am Natürlichsten wird *ἡ Σάῤῥα* dabei verstanden — so auch Fritzsche [*Sendschreiben über die Verdienste Tholuck's um die Schrifterklärung* 1832 S. 98]. Aber der ganze Satz: „nicht diese allein, sondern auch jene,“ ist abgebrochen. Es ist weiter hinzuzuverstehen: mag ein Beispiel sein, oder: erfuhr so Etwas, oder ganz aus dem Nächstvorhergehenden: empfing freie Verheissung. Oder kurzweg *οὐ μόνον δὲ τοῦτο*, wie blos *τοῦτο* 2 Kor. 8, 19 zu ergänzen ist. Luther dachte so Etwas, indem er übersetzte: „Nicht allein aber ist es mit dem also, sondern auch, da Rebekka“ u. s. w. Einige (Rückert, de Wette) meinten, es sei Anakoluthon, sodass zum Folgenden (V. 12 *ἐῤῥήθη αὐτῇ*) der Nominativ statt des Dativs *τῇ Ῥεβέκκα* gesetzt sei. Aber der Sara war ja so Etwas gar nicht gesagt worden. *Κοίτη* erklärt Fritzsche *concubitus*; besser wohl *partus, proles*. Anders steht es 13, 13. Darauf wird V. 11 dem Sinne nach bezogen *γεννηθέντων*. *Ἐξ ἑνός* muss zwar den folgenden Worten nach als Masculinum genommen werden. Doch waren ja auch die

Kinder im Vorigen Kinder Eines Vaters. Also muss in ἐξ ἑνός liegen, dass sie zugleich, nämlich als Zwillinge von ihm gestammt hätten. So Theodoret [S. 102: Ἐνταῦθα γὰρ καὶ μία μήτηρ καὶ εἷς πατὴρ καὶ μία σύλληψις· δίδυμοι γὰρ οἱ παῖδες· τοῦτο γὰρ εἶπεν· ἐξ — ἔχουσα, ἀντὶ τοῦ· κατὰ τὸν αὐτὸν καιρὸν ἀμφοτέρους συνέλαβεν, ἀλλ' ὅμως ὁ μὲν θεοφιλής, ὁ δὲ τῆς θείας κηδεμονίας ἀνάξιος]. Τοῦ πατρ. ἡμῶν ist nicht blos Ehrenprädikat, sondern es deutet auch hier (Gal. 4, 28) auf gleichartige Verhältnisse sogar bei ihnen hin. Die älteren Ausgaben trennten gewöhnlich Ἰσαάκ u. s. w. von dem Vorhergehenden durch Komma [dagegen Fritzsche].

Nun führt V. 11 — 13 aus, wie frei doch auch das Geschick so Gleichgebornen, scheinbar Gleichberechtigten bestimmt worden sei. Μήπω u. s. w. Vordersatz zu V. 12. Μήπω (nicht οὔπω, vgl. Fritzsche) hat die Bedeutung von: obgleich es so gewesen, „sie beide, Jakob und Esau, noch nicht geboren waren (γεννᾶσθαι s. v. a. τίκτεσθαι; μηδὲ u. s. w. Folge aus jenem) und also" u. s. w. Statt κακόν liest Lachmann φαῦλον, eine Variante, die sich auch 2 Kor 5, 10 findet. Sinn also: ohne Rücksicht auf ihr Thun, ihren Werth. Es ist zweifelhaft, ob der Sinn der patriarchischen Geschichte auch dieser gewesen sei: das Geschick des Esau sei frei bestimmt worden — und nun habe sich im Gegentheil seine Gesinnung an dieses Geschick angeschlossen. Doch ist dieses wahrscheinlich, nicht (griech. Väter, Luther, Arminianer, Katholiken, was den Apostel anlangt, ganz gegen dessen Sinn), dass das Geschick nach der von Gott vorausgesehenen Gesinnung bestimmt worden. Esau galt als ein, freilich aber nur für das zeitliche, äussere Leben Verworfener. — Ἵνα — καλοῦντος gehört, (auch Luther fasste das Verhältniss der Sätze so, dagegen de Wette) zum Nachsatze. Es wird absichtlich vorangestellt, um die Bedeutung des Satzes zu heben, ist also nicht als

Parenthese zu schreiben. *Ἵνα* bestimmt den Zweck bei'm Sprechen; *ἵνα μένῃ* aber nicht blos: damit in diesem Falle sich bewährte, sondern überhaupt: sich für immer bestätigte. So Meyer, Fritzsche, Reiche, de Wette. *Μένειν* also in der Bedeutung: entschieden oder offenbar sein. Ganz so bei Cicero *manere*. „Damit sein Plan entschieden wäre." *Οὐκ — καλοῦντος* ist nicht Prädikat, wie Rückert [2. S. 35] annahm; es würde sonst (Fritzsche) *μή* heissen und die Formel *μένειν ἔκ τινος* sehr hart sein; sondern (de Wette) Beisatz, verstärkend oder vielmehr genauer bestimmend das *πρόθεσις*, welches an sich nur Beschluss bedeutet (8, 28. Eph. 3, 11. 2 Tim. 1, 9). Jener Beisatz drückt den Begriff des unbedingt Freien aus. Die neuere Kritik (Lachmann) hat übrigens statt der rec. *ἡ κατ' ἐκλ. τ. θ. προθ.* die Worte so gestellt: *ἡ κατ' ἐκλογὴν πρόθεσις τοῦ θεοῦ.* — *Κατ' ἐκλ.* bedeutet überdiess nicht wählend, sodass der Begriff der Freiheit ausgedrückt werden sollte — so Eph. 1, 5 *κατ' εὐδοκίαν* — (Calvin, Luther: „auf dass der Vorsatz Gottes bestände nach der Wahl," [Bengel: *propositum Dei electivum*] Böhme, Beck, Tholuck), sondern auswählend, günstig, wie 8, 33. 11, 5. 7; hier aber, wie die ganze Stelle zeigt, vom irdischen, äusserlichen Segen, sei es nun blose Erwählung oder Auswahl. *Κατ' ἐκλ.* aus Liebe gefasst, oder: in Liebe und Gunst bestehend. — *Οὐκ ἐξ ἔργων* gehört also zu *κατ' ἐκλ. προθ.*, zu welchen Worten auch das *ἐκ* genau passt. Viele, auch Luther und Calvin, verbinden die Worte mit *ἐρρήθη* V. 12, aber unpassend, schon dem Ausdrucke nach: *ἐρρήθη οὐκ ἐξ ἔργων.* Also: der Beschluss, welcher nicht um der Werke willen gefasst worden ist, sondern nur um des Berufenden willen; nicht vom Menschenverdienst abhängig, sondern nur vom göttlichen Willen. *Ἔργα* vgl. oben zu 4, 2: Handlungen, um zu verdienen — das Verdienst selbst. *Οὐκ*

ἐξ ἔργ. gewöhnliche, paulinische Formel Eph. 2, 8; 2 Tim. 2, 9: κατὰ τὰ ἔργα. Καλεῖν hat wieder die Bedeutung von ἐκλέγειν. Ἐκ τοῦ καλ.: nur durch seinen Willen bedingt, indem er günstig beschliesst; 2 Tim. 1, 9: κατὰ τὴν ἰδίαν πρόθεσιν καὶ χάριν.

V. 12. Damals also schon ward gesagt: das Schicksal der Beiden ist bestimmt, „der Aeltere soll dem Jüngeren dienen." Gen. 25, 23, nach den Alexandrinern. Dort wird es von den Stämmen, hier von den Ahnen selbst gesagt.

V. 13 folgt eine andere Stelle des alten Testamentes, desselben Sinnes mit V. 11 u. 12: der Grund dieses Beschlusses habe in einer schlechthinnigen Gunst und Abgunst bestanden. „Heisst es doch auch sonst, Jakob habe ich einmal geliebt, Isaak nicht." Ἀγ. und μισεῖν hat die Bedeutung einmal, ohne weiteren Grund, oder im Tempus liegt dieser Sinn. Die Stelle hat auch im Original Mal. 1, 2. die Bedeutung des Verdienstlosen, der freien, unbedingten, unwiderruflichen Bestimmung Gottes; aber auch dort ist von den Geschlechtern, nicht von den Ahnen die Rede. Μισ. braucht nicht blos in der milderen Bedeutung genommen zu werden: nicht oder minder lieben (Matth. 6, 21, abwechselnd mit φιλεῖν ὑπέρ 10, 37. Luk. 14, 26), sondern kann ganz eigentlich hassen bedeuten (de Wette, Fritzsche, Meyer), vornehmlich da hier der Erfolg, die That gemeint ist: Huld, Abhuld.

Das Folgende V. 14—21 führt nun über die Patriarchengeschichte hinaus: „Das Menschenleben überhaupt in seinen Geschicken ist eine Sache unbedingt freier Bestimmung." Τί — ἐροῦμεν; führt wie 7, 7 [S. 196] falsche Folgerungen ein, welche dann weiter widerlegt werden. Es ist derselbe Einwurf, wie 3, 5, dort bei einer anderen Sache erwähnt. „Dürfen wir nun etwa hierbei so denken?" Ἀδικία eigentlich: ungerechtes Handeln; hier „indem das Geschick

nicht nach Würdigkeit ertheilt werde.“ Man kann die Frage entweder allgemein auffassen: kann Unrecht bei Gott sein? oder specieller: ist in solchen Fällen, nämlich wo Geschick und Würdigkeit sich gar nicht entsprechen, Gott ungerecht? Nach dem gewöhnlichen μὴ γένοιτο folgt keine Widerlegung jener Einrede durch Gründe. Es würden diese haben sein müssen: dass die göttliche Gerechtigkeit nicht in unmittelbarer, äusserlicher Vergeltung bestehe, — die Glücklichen und Unglücklichen nicht gerade die Würdigen und Unwürdigen sein müssen.

Sodann V. 15 — 18 wird der Satz, auf welchen sich die Einrede bezog, nur durch eine Schriftstelle bestätigt: so sei es einmal. Die Meinung von Origenes, Hieronymus [*ad Hedib. quaest.* 4], Storr [*Opp.* 2, 239], Flatt, V. 15 — 18 gehöre noch zur Einrede, oder von Heumann, die Einrede daure bis V. 21, ist ganz unstatthaft; jede wird mit μὴ γένοιτο abgebrochen. Chrysostomus und Pelagius meinen, V. 16 u. 18 seien feindselige Folgerungen [nicht aber, wie Tholuck 506 hinzufügt, aus V. 15 u. 17 gezogen. Chrysostomus (*hom.* 16, 194) lässt den Apostel gar nicht dazwischen reden, sondern den Gegner zwei ἀντιθέσεις aufbringen: V. 16 u. 17, 18 u. 19: *Καὶ οὐδὲ τὴν λῦσιν εὐθέως ἐπάγει, συμφερόντως καὶ τοῦτο ποιῶν, ἀλλ' ἐπιστομίζει πρῶτον τὸν ζητοῦντα λέγων οὕτως· Μενοῦνγε* u. s. w. V. 20]. V. 15 also ist Citat aus 2 Mos. 23, 19, nach den Alexandrinern. Auf Moses ist keine Bedeutung zu legen (so die Väter: sogar dieser [Oecumenius 328: *Εἰ οὖν Μωσῆς, φησίν, ἠγνόει, τίνες ἄξιοι σωτηρίας καὶ τίνες οὐκ ἄξιοι, σχολῇ γοῦν ὑμεῖς γνοίημεν τὰς αἰτίας τῶν γενομένων*]; dieses passte nur dann, wenn vom Unglück desselben die Rede sein sollte), sondern: heisst es ja doch dort: „Wen ich liebe, den liebe ich, und erweise Huld, wem ich sie bestimmt habe.“ Im Original liegt die Bedeutung

mehr in den Verbis: in vollem Maasse erweise ich, wem ich es thue: hier bei Paulus mehr im ὃν ἂν: wem einmal, d. i. unbedingt frei geschieht es. Ὃν ἐλεῶ, — ὃν οἰκτ. bedeutet s. v. a. ὃν θέλω V. 18. Aehnliche Ausdrücke für die Freiheit oder Unwiderruflichkeit einer Handlung 2 Mos. 16, 23. 2 Sam. 15, 20. Joh. 19, 22. Ἐλ. u. οἰκτ. verhalten sich wie Gesinnung und Handlung. Das Erbarmen hat keine besondere Bedeutung, bei den Hebräern ist es der gewöhnliche Ausdruck für thätige Liebe. Fritzsche hält den Begriff des Erbarmens fest, bei welchem ja nicht von Gerechtigkeit die Rede sein könne. Aber das Folgende V. 17 bezeichnet ja auch das Gegentheil, die Ungunst, als etwas Freies.

V. 16. Folgerung daraus, das Vorige von V. 13 wiederholend: also ist die Begünstigung, das Glück der Menschen, Gottes freie Schickung. Ἐστὶν θεοῦ: gehört Gott zu (AG. 1, 7. Hebr. 1, 14). Hier steht es im Doppelsinne: wird von ihm erworben, und: ist von ihm verliehen. Zu suppliren ist ἔλεος, οἰκτιρμός. Daher ist der Ton auf θεοῦ, nicht auf ἐλεοῦντος zu legen: Gottes, wie er Einmal will, gesinnt ist. Θέλειν — τρέχειν: wünschen — streben. Zum τρέχειν vgl. διώκειν V. 30, ausserdem 1 Kor. 9, 24, wo es umgekehrt heisst: τρέχετε ἵνα καταλάβητε (von geistigen Gütern), Gal. 2, 2. 5, 7. Phil. 3, 14. Hebr. 12, 1. Die nichtprädestinatianische Meinung schränkte den Sinn der Stelle ein (die griechischen Väter) durch ein hinzuverstandenes μόνον zu οὐ τοῦ θέλοντος. Auch entstand aus unserem Verse der Ausdruck *concursus*. Aber Alles ist ganz eigentlich gemeint, und eben nur von den äusserlichen Geschicken gesprochen: diese würden ganz frei von Gott geordnet.

V. 17 u. 18 umgekehrt: auch das harte Geschick wird ganz frei von Gott geordnet. Γάρ, entsprechend dem γάρ V. 15, führt einen neuen Gedanken ein, indem jener Satz ausgeführt

wird. Ἡ γραφή: Gott in der Schrift; die gewöhnliche Vertauschung Gottes und der Schrift: Gal. 3, 8. 22. 4, 30. (Fritzsche: in der Schrift wird zu Paulus gesagt, — aber eben doch von Gott). Die Stelle ist aus 2 Mos. 9. 16, freier nach den Alexandrinern. Denn bei diesen heisst es: ἕνεκεν τούτου διετηρήθης. „Dafür habe ich dich aufstehen lassen, damit ich an dir meine Macht erweise, und mein Name verkündigt werde auf der ganzen Erde.“ Der Apostel nimmt auch hier den Pharao, wie V. 15 den Moses, nur als Beispiel und meint eigentlich alle Menschen: „das gesammte Menschenleben sei nur für Gottes Verherrlichung da, für seine Zwecke.“ Εἰς αὐτὸ τοῦτο: nur dafür. Ἐξεγείρ. ist dem Paulus eigenthümlich; es bedeutet entweder überhaupt: dasein lassen, entstehen, werden lassen — so Beza, Olshausen, Meyer, Rückert: zu Etwas erheben — [Meyer *Entwickelung des Gedankengehaltes von Röm.* 9—11, in *Pelt's theol. Mitarbeiten* 1841. 1: zum Sein erwecken; auch das Hebräische wolle sagen: dass Gott den Pharao als Feind des Volkes Israel in's Sein gerufen habe (?)] oder: zum Könige bestellen — so Theophylakt, Benecke, Tholuck: in der Geschichte auftreten lassen, Flatt — oder: dieses werden, so handeln lassen. Da im Original steht: stehen lassen הֶעֱמִיד, und die Alexandriner διατηρεῖσθαι setzen, so wollten auch hier Viele (Grotius, Koppe [*servavi te superstitem, morti te non tradidi*] unser ἐξεγ. in der Bedeutung nehmen erhalten, was im Worte nicht liegen kann. Δύναμις ist nicht blos Wundermacht (so verstand es Origenes), sondern — da die Stelle ja allgemeinen Sinn haben soll — das Wirken, die Absichten Gottes. Das Gepriesenwerden Gottes (διαγγ. τὸ ὄν. αὐτοῦ) hat denselben Sinn, dass Gottes Macht erwiesen werden soll. Ὄνομα θεοῦ ist kein gewisser Name Gottes (Paulus dachte an den Namen Jehova), sondern das Wahrnehmbare, Anerkannte Gottes.

V. 18. Folgerung aus V. 17, wie V. 16 aus V. 15. „Also erbarmt er sich, wessen er will, und wen er will, den verstockt er.“ Das Erste wird aus V. 15 wiederholt, das Zweite ist neu, aus Pharao's Geschichte gefolgert. Ὃν θέλει nach freiem Willen. Σκληρύν. ist gewiss in der Bedeutung zu nehmen, welche es gewöhnlich hat, und gerade in jener Geschichte von Pharao (vgl. die Alexandriner 2 Mos. 7, 3. 10, 27. 11, 10 mit AG. 19, 9. Hebr. 3, 8 ff. 4, 7, wiewohl in diesen neutestamentlichen Stellen nicht als ein göttliches Wirken und Schaffen, sondern als Erfolg, Zustand von Menschen). Weil es hier im Gegensatze von ἐλεεῖν steht, nahmen es Einige (Ernesti, Semler, Nösselt, Wahl, Schulthess [*exeg. Forsch.* 2. 1818. 136], Beck, Bretschneider *Lex.* 1. Aufl., Glöckler) hart behandeln; umgekehrt de Wette ἐλεεῖν geistig fördern. Aber 1. jene Bedeutung kann überhaupt nicht in σκληρύν. liegen (hart machen 2 Chron. 10, 4; abhärten Hiob 39, 16) und, wie gesagt, im paulinischen Sinne hat ja das Wort entschieden die Bedeutung verhärten. [B. Crusius *bibl. Theol.* 276.] 2. Der Einwurf V. 19 bezieht sich auf diese Bedeutung des σκληρ. — Aber im Geiste des Apostels liegt allerdings so Etwas: mehr eine Wirkung Gottes im Lebensgeschicke des Menschen, keine geistig-sittliche Zerstörung. Er gebraucht dieses Wort σκληρ. eben aus Pharao's Geschichte, um auszudrücken: an das Unglück wie blind hingeben. Und bei demselben hat er allerdings wohl mehr an die negative Bedeutung gedacht (griechische Väter, Flatt, Tholuck): fallen lassen, nicht helfen. Doch ist dieses unter den angeblichen Prädestinationsstellen des Briefes die härteste.

Aber nach der eigentlichen, strengen Bedeutung des Wortes lässt er den Einwurf machen V. 19 — wie V. 15 —: „Also verwandelt Gott sogar den Sinn der Menschen,

welche er dem Unglücke geweiht hat; — und er kann also denen nicht zürnen, welche sich ihm widersetzen.“ In ἐρεῖς οὖν μοι spricht derselbe, welcher V. 14 eingeworfen hatte. „Nun sagst du mir wohl gar: was tadelt er mich noch?“ Ἔτι wie οὐκέτι 7, 20. 11, 6. Gal. 3. 18, wieder in der logischen Bedeutung: wie kann es noch Statt finden? Μέμφεσθαι nicht blos sprechend tadeln, sondern rügen, auch in der That, durch Zurechnung (Hebr. 13, 8). Gottes Name wird hierbei, wahrscheinlich aus frommer Scheu, nicht genannt. Τίς ἀνθέστηκε; (13, 2) ist alte heilige Formel aus 2 Chron. 20, 6: Wer widersteht ihm? ἔστηκε in der Bedeutung des Präsens. Βούλημα mehr thätiger Wille, als θέλημα. Es ist die Einwirkung zum Verstocken gemeint.

Aber auch auf diesen Einwurf folgt V. 20 f. eine blose Zurückweisung, wieder mit Beziehung auf alttestamentliche Stellen von der unbedingten Macht Gottes gegen die Menschen. Den sittlichen Grund im Einwurfe übergeht Paulus ganz, weil er eben im Verhärten nicht an so Etwas wie Willensstörung gedacht hatte. Vielleicht will Paulus mit dieser Zurückweisung noch insbesondere den Juden das bemerklich machen, dass es sich nicht gehöre, mit einem so unbedingten Glauben an die Macht Gottes zu reflectiren, zu zweifeln. Μενοῦνγε (10, 18. Luk. 11, 28) ist berichtigende Partikel: *enimvero*. Meyer, Fritzsche, de Wette [Nielsen] meinen, es stehe bejahend mit Ironie: ja wohl, freilich. Im Altgriechischen findet es sich nicht zu Anfange von Sätzen, und übrigens ohne γε. „Aber wer bist du denn, o Mensch, der du, dass du mit Gott rechten könntest?“ Ἀνακρ., vgl. Luk. 14, 6, oft bei den Alexandrinern (Hiob 16, 8. 32, 12): streitend hin- und hersprechen. Σὺ τίς εἶ; (14, 4, Ps. 8, 4. Hebr. 2, 6) hast du ein natürliches Recht? Ἀνθρ. hier mit Bedeutung (2, 1). — Die Ausführung V. 20. 21 ist altprophetisch: Geschöpf — niedrig, — gebrechlich.

Vgl. Jes. 29, 16. 45, 9. Jer. 18, 6. Sir. 36, 13. Weish. 15, 7 f. Solche Stellen sind der Ausdruck unbedingten Abhängigkeitsgefühles und voller Hingabe an Gott. „Mag auch das Gebilde dem Bildner sagen: Warum, (oder: wie doch d. h. mit welchem Rechte) hast du mich so gemacht?“ (Grotius: so behandelt? was aber nicht zum Bilde passt).

V. 21. „Hat nicht der Bildner freie Macht über den Stoff, um aus demselben zu bilden ein Gefäss zu edlerem und zu geringerem Gebrauche? Also: Gott hat Macht, die Menschen, wie sie auch seien, zu Glück und zu Unglück zu bestimmen. „Aus demselben Stoffe“ bezieht sich wohl nicht auf ihre Gleichheit als Menschen, sondern auf dieselbe Gesinnung, Würdigkeit, welcher das Geschick nicht zu entsprechen brauche. *Φύραμα*: Teig — in anderer Beziehung Brotmasse 1 Kor. 5, 6. Gal. 5, 9 — hier s. v. a. *πηλός*. *Ἐξ. πηλοῦ* uneigentlich gesprochen: Freiheit, Macht zu bilden. Es wird durch den folgenden Satz erklärt. *Τιμὴ — ἀτιμία* stehen auch uneigentlich: edler — gemeiner Gebrauch (Achtung — Nichtachtung, Fritzsche). Der Ausdruck *σκεῦος εἰς τιμήν — ἀτιμίαν* steht 2 Tim. 2, 20 von Menschen; dort in Beziehung auf das, was sie werden, wozu sie sich bilden sollen.

V. 22 — 29 folgen unter den drei Gedanken des Kapitels (vgl. V. 6), mit denen bewiesen werden soll, dass die göttlichen Verheissungen an das Volk nicht unerfüllt bleiben, die Hauptideen, durch welche zugleich die beiden vorigen Beweise genauer bestimmt, eingeschränkt werden sollen: „Hier finde nicht einmal ein Schein göttlicher Willkühr Statt, — die Juden haben verloren, weil sie unwürdig waren, sie sind lange Zeit hindurch mit Langmuth getragen, und nun ist ein längst gefasster (V. 24) auch verkündigter Beschluss über die Heiden ausgeführt worden. Endlich (V. 27) die Juden sind nicht alle verworfen.“ De Wette findet eine

Doppelbeziehung: auf die Verherrlichung der Israeliten als des Volkes Gottes (σκεύη ἐλέους V. 23 das jüdische Volk) und die Ausschliessung der ungläubigen Juden V. 24 — 29. — *Εἰ δὲ ἤνεγκε* hat wieder keinen Nachsatz, wie dieser auch 5, 12 fehlte. Denn weder ist εἰ als Fragpartikel zu fassen (Heumann, Meyer), noch εἰ δέ als Satz für sich zu nehmen: wenn nun aber dieses; so trug er wollend u. s. w., sodass dann der Nachsatz in ἤνεγκε gefunden würde (d. Syrer, Theodoret [der sich nach εἰ δέ einen ziemlich langen Vordersatz hinein denkt: εἰ τοῦτο ποθεῖς μαθεῖν, τίνος ἕνεκα πλειόνων ἁμαρτανόντων τοὺς μὲν κολάζει, τοὺς δὲ ἐκείνων εὐεργετεῖ, u. s. w., ἄκουσον τῶν ἑξῆς θέλων, womit er den Nachsatz beginnt; Storr *Opuscc.* 2, 238.], Nösselt, Paulus vgl. AG. 23, 9). Luther übersetzt ganz frei: „derohalben — hat er mit Langmuth getragen." Vielmehr ist der Nachsatz zu suppliren; er liegt im Vorigen, dem Sinne nach in V. 20: Was ist dann zu sagen, gegen Gott zu murren? Vgl. Joh. 6, 62. Tholuck bildet ihn durch das Supplement: τί ἐροῦμεν, τί ἄτοπον; (Joh. 21, 22). Andere finden in der Stelle ein Anakoluthon, sodass V. 23 hätte Nachsatz sein sollen; aber dieser Vers passt nicht dazu. *Θέλων — δυνατὸν αὐτοῦ* ist als Zwischensatz zu nehmen, also Komma nach εἰ δέ zu setzen; θέλων aber nicht (de Wette, Meyer): weil er wollte, sondern: wiewohl. Daher ist der Satz nicht Parenthese; er giebt vielmehr die Grundlage des ἤνεγκεν ἐν μακρ. Uebersetzt man weil, so müsste es bedeuten: darum habe Gott so lange getragen, um desto entschiedener zu strafen. Aber dieses wäre keine Langmuth und Güte gewesen. Vielmehr: wenn aber Gott sie so lange getragen hat, wiewohl (auch Fritzsche) er die Absicht hatte (entweder fortwährend, oder längst schon) u. s. w. Ὀργή ist, wie immer (s. zu 1, 18), Strafgericht. Der folgende Satz *γνωρίσαι — αὐτοῦ* bezieht sich ohne Zweifel eben auf dieselben,

die zu bestrafenden Juden. *Τὸ δυνατόν*: Macht, nämlich in der Verwerfung. *Ἤνεγκε*: dennoch ertrug; *φέρ. tolerare* Hebr. 12. 10. 13, 10 — dort von Geschicken, hier von Menschen. *Ἐν πολλῇ μακρ.* 2, 4. „Wenn er also die Juden, reif zum Verderben, dennoch als sein Volk bestehen liess," die Verbindung mit demselben unterhielt. Dieses Reifsein liegt in *σκεύη — ἀπώλειαν. Σκεύη* aus dem Bilde V. 21 (also nicht Werkzeuge — Chrysostomus, Grotius — wie in *σκεῦος ἐκλογῆς* AG. 9, 15, *ὀργῆς* Jes. 13, 5): Hausgeräth, Gegenstand; *ὀργ. — ἐλέους*: Strafurtheil — Huld; die Genitt.: dafür bestimmt, bereitet. *Κατηρτισμ.* ohne Bestimmung wodurch, durch wen, ob durch sich oder durch Gott. Wenn diese letztere Deutung eintritt, so ist es zu verstehen wie *προγεγραμμένοι* Jud. 4; und allerdings steht dem *ἀπηρτ. εἰς ἀπώλ.* entgegen *ἃ προητοίμασεν εἰς δόξαν.* Demnach ist es allgemein zu fassen: fertig (Grotius), geeignet dafür (Beck, Tholuck). Die griechischen Väter und die nicht prädestinatianische Auslegung erklärt: welche sich dazu fertig gemacht haben; freilich unpassend für das Bild in *σκεύη*. So steht *κατηρτ.* Luk. 6, 40, *ἐξηρτισμ.* und *ἡτοιμ.* 2 Tim. 2, 21. 3, 17, *τεταγμένος* AG. 13, 48. Die prädestinatianische Erklärung: Einmal dafür bestimmt, die sich wieder bei Koppe [*homines facti ad perniciem summam illam et gravissimam;* doch meint er solle man dieses in populärer Rede Gesprochene nicht zu hart nehmen, *ut hi, ut aeternum aliquando pereant, conditi putentur sed nihil aliud est nisi hoc, certo et inevitabili fato perituri Joh.* 3, 36. Kol. 3, 6.], Rückert, Fritzsche findet, passt abgesehen davon, dass hier nicht vom ewigen Heile die Rede ist, nicht zu den Begriffen von *ὀργή* und *μακροθ.*, welche Sünde und Schuld dieser Menschen voraussetzen.

V. 23 — 26 gehören zusammen, ausführend den Heilsbeschluss für die Heiden, längst gefasst, auch verkündigt.

Die Rede ist etwas abgebrochen, wie in Gemüthsbewegung geschrieben. Zugleich aber soll auch durch den neuen Anfang καὶ ἵνα — dieses als ein bestimmter Nebenzweck dargestellt werden. Gewöhnlich wird jenes ἵνα entweder zum κατηρτ. εἰς ἀπώλ. gezogen (so auch Fritzsche [*etiam ob id, ut*] und die meisten Neueren) oder zu ἤνεγκε (Winer [*Gramm.* §. 64], Reiche). Beides giebt keinen klaren Gedanken. Vielmehr ist es mit θέλων zu verbinden, sprachlich freilich ungenau, daher auch Tholuck ein Anakoluth findet. Das ἵνα γν. geht dann dem γνωρίσαι V. 22 ganz parallel. „Ob er gleich jenes beschlossen hatte, und damit umging, zu erweisen.“ Paulus hatte aus dem Sinne von θέλων ein Wort wie ὁρίσας bei'm ἵνα in Gedanken. Γνωρίσαι wie V. 22 ἐνδείξασθαι, und diesem auch in der Bedeutung entsprechend. Πλοῦτ. δόξ. Paulus liebt diese Verstärkung der Begriffe durch πλοῦτος. Vgl. 2, 4. 11, 33. Eph. 1, 7. 18. Kol. 1, 27. — Δόξα: Macht (6, 4) oder Güte. Σκ. ἐλ. ist entgegeng. dem σκ. ὀργῆς. — Προητ. εἰς δ. ist entgegeng. dem κατ. εἰς ἀπώλ. Demnach ist δόξα hier = σωτηρία, Gegensatz von ἀπώλ. V. 22. Προετοιμ. (Matth. 25, 34. Eph. 2, 10): beschliessen, dass sie dazu gelangen sollen. Πρό auch hier ohne den kirchlichen Begriff, der in *prae* liegt; es bedeutet nur vorlängst, vgl. oben zu 8, 29 u. Eph. 3, 11 πρόθεσις τῶν αἰώνων.

V. 24. Wie dieses nun ausgeführt sei, V. 25 u. 26: auch nach alten Verheissungen. Dieses zur besonderen Demüthigung des Judenthums, welches ja alle Heilsverkündigung der alten Zeit für sich in Anspruch nahm. Alles bezieht sich auf die Heiden; denn von diesen war im Nächstvorhergehenden die Rede. Der folgende Satz οὐ μόν. erklärt dieses οὓς [= οἵους, wie das Relativum auch Steudel fasst, ein Gebrauch, den Kühner *ausführl. Gramm. der griechischen Sprache* Th. 2. § 782, 3 auch aus Profanscri-

benten erwiesen hat], und ἡμᾶς bezieht sich daher auf die Heidenchristen, wie ja im Briefe fortwährender Wechsel ist in der Bezeichnung der Gemeine als Juden und als Heiden. Καλ. entgegengesetzt dem προετοιμάζειν, Ausführung des Beschlusses, wie 8, 30 καλεῖν und προορίζειν einander gegenüber standen.

V. 25 ist frei citirt aus Hos. 2, 25, bei den Alexandrinern V. 23, ohne Zweifel aus dem Gedächtnisse. In dieser ganzen Stelle, auch Kap. 10 u. 11, werden besonders oft namentlich die Verfasser des alten Testamentes citirt, um die gegen die Juden gerichteten Reden noch bestimmter und fester zu machen; vgl. oben 3, 10.

V. 26 ist wörtlich auch aus Hos. 2, 1, bei den Alexandrinern 1, 10. Dort sind die Israeliten der zehn Stämme gemeint, die bisher von Gott verworfen wieder Gottes Volk sein sollen, hier die Heiden. Die erste Stelle wird auch 1 Petr. 2, 10 auf die Berufung der Heiden angewendet. Die beiden Stellen sind übrigens nicht im Sinne zu trennen, sodass V. 26 auf die Juden ginge und mit V. 27 ff. zusammenhinge. So Theodoret [συνήθως γὰρ ἀπεβλήθητε· ἀλλὰ κἂν πάλιν θελήσητε, λαὸς καὶ ἠγαπημένη κληθήσεσθε. Καὶ γὰρ τὰ ἔθνη, οὐ λαὸς ὄντες, νῦν λαὸς χρηματίζει. Προστέθεικε δὲ τῷ λόγῳ καὶ ἑτέραν μαρτυρίαν. Ἡσαΐας u. s. w.]. Ἐν τῷ Ὡσ. nicht: durch Hosea, sondern Hosea ist hier Name des Buches, eine im jüdischen Stile sehr gebräuchliche Bezeichnung. Καλεῖν ist ganz frei von dem Apostel gebraucht, nach V. 24, und demgemäss in der Bedeutung berufen; im Original heisst es benennen. Λαόν μου ist als Prädikat zu nehmen: als mein Volk. So auch ἠγαπημ.: dass sie die Meine sei. Das Femininum bezieht sich auf das vom Propheten ausgeführte Bild von dem ehelichen Verhältnisse zwischen Gott und Volk.

V. 26. Καὶ ἔσται ganz hebraisirend: das wird sein. „An

demselben Orte, da, wo sie nicht (einmal) mein Volk sein werden, da sollen sie selbst Gottes Kinder heissen.“ Der Ort ist das heilige Land. Einige nehmen dieses auch hier an (Meyer). Aber wenn Paulus nicht unmittelbar einen idealen Staat verstanden hat, das göttliche Reich, so hat er wenigstens das prophetische Bild auf einen solchen bezogen. In diesen sollen die Heiden mit gleichen Rechten übergehen.

V. 27—29 giebt das Letzte in der Darstellung von V. 6 an: „die Würdigen im Volke gelangen wirklich jetzt schon zum Heile.“ Alles in der Sprache des Alten Testamentes; V. 27 u. 28 aus Jes. 10, 22 f. nach der alexandrinischen Uebersetzung, welche sehr frei ist. Paulus hat wieder Worte und Sinn der Uebersetzung frei gewendet. Das Original handelt von der Rückkehr des Volkes aus der Zerstreuung; hier ist von der Rettung der Juden zum christlichen Heile die Rede. Vgl. Velthusen *comparatio dicti Es.* 10 — *cum asserto Rom.* 9. 1785, in den *Commentt. theol.* 5, 388. Cölln *Versuch einer Beleuchtung der paulinischen Benutzung alttestamentl. Stellen, angeknüpft an die Stelle Rom.* 8, 27, in *Keil's und Tzschirner's Annal.* 3. 2, 28 ff. [Klausen *Hermeneut.* S. 416 denkt neben der erwähnten Stelle des Jes. noch an Hos. 1, 10.] Ἡσαΐας δὲ — dieses im Gegensatze zu dem eben Gesagten von der Beglückung der Heiden V. 26: „Aber dennoch.“ Κράζειν (s. zu 8, 15) hier mehr in der johanneischen Bedeutung (Joh. 1, 15. 7, 28. 37): betheuernd, kräftig, stark aussprechen. Ὑπὲρ τοῦ Ἰσρ. nicht blos über, sondern zu Gunsten des Volkes verkündigen: „Wenn auch Israel sein mag, wie der Sand am Meere, so wird der Rest gerettet werden.“ Im Original hat κατάλειμμα (11, 5 λείμμα, Lachmann liest ὑπόλειμμα) die Bedeutung; hier σωθήσεται. Daher bezieht sich der Satz ἐὰν ᾖ — bei Paulus wohl mehr auf die ganze Menge der Ver-

stossenen im Volke: „So viele auch diese sein mögen: — ein Rest, wenn auch ein kleiner, wird zum Heil gelangen."

V. 28 bezieht sich im Original auf die Feinde des Volkes: „ein Verderben über sie ist beschlossen, fluthend von Gerechtigkeit (d. i. Strafe) immitten des ganzen Landes." Die sehr freie Uebersetzung der Alexandriner, die jedoch nicht dem Sinne des Originals entgegen ist, wendet Paulus für seine Gedanken an: „ein schwerer Beschluss freilich wird ausgeführt werden," nämlich über die Juden. *Συντελ. καὶ συντέμν.* (hier die Partt. in der Bedeutung von *συντελεῖ* und *συντέμνει*): ausführen, schnell ausführen, *continuo exsequi.* So auch Jes. 28, 22 bei den Alexandrinern *συντελεσμένα* und *συντετμημένα.* Das *συντέμνειν* und die abgeleiteten Worte haben auch im Altgriechischen die Bedeutung von Kürze, *compendium.* Vgl. *συντόμως* AG. 24, 4 u. *συντέμνειν κατά* 2 Makk. 10, 10. So erklären *συντέμνειν* auch Meyer, Rückert, Fritzsche, de Wette; viele Andere: beschliessen, *decernere.* *Λόγος* ist drohendes Wort Gottes. Es ist nicht nöthig, andere Erklärungen des Ausdrucks zu suchen, etwa (Beza) Rechnung, sodass der Sinn wäre: kurze, kleine Rechnung machen mit dem Volke, d. h. Wenige nur zum Heile führen. Die griechischen Väter erklären: kurze Lehre geben, nämlich die vom Glauben. *Ἐν δικαιοσύνῃ*: gerecht handelnd, Fritzsche: Gerechtigkeit verleihend [*integritate paucis, quibus visum fuerit, Israelitis destinata*]. Der folgende Satz *ὅτι* u. s. w. verstärkt den vorigen durch das *ἐπὶ τῆς γῆς.* Dieses bedeutet das Allumfassende des göttlichen Beschlusses. „Ueber die Erde hin wird er es thun;" die Alexandriner setzen: *ἐν τῇ οἰκουμένῃ ὅλῃ.* Die Worte *ἐν δικ.* — *συντετμ.* fehlen in wichtigen Zeugen, daher hat sie Lachmann weggelassen. Aber sie finden sich 1. in der alexandrinischen Uebersetzung, und 2. würde *συντέμνων ποιήσει* zu kahl und unangemessen stehen.

Für das V. 27 u. 28 Gesagte wird V. 29 eine noch stärkere Rede des Propheten aufgeführt: „Wenige nur, aber doch Einige, werden gerettet werden vom jüdischen Volke," aus Jes. 1, 9, nach den Alexandrinern. *Καί*: und zwar in der Art wird er den Beschluss ausführen. Gleichgültig ist, ob wir *καί* zum *καθὼς προείρ.* nehmen oder zu dem Citat selbst (Fritzsche). *Προείρ.* kann nun bedeuten *vaticinatus est* (Mark. 13, 23); es kann aber auch auf eine frühere Stelle hindeuten sollen: hat früher irgendwo gesagt (2 Kor. 7, 3. Hebr. 10, 16; Eph. 3, 4: *προγράφειν*). Aus dem Synagogengebrauche kam diese Bestimmtheit in die jüdische Art zu citiren; dort wurden ja die prophetischen Schriften nach der Reihenfolge ihres Inhaltes gelesen. *Κύριος Σαβ.* steht noch Jak. 5, 4, bei den Alexandrinern blos im Jesaias und im ersten B. Samuel. Der Name Zebaoth wurde (wie in der Kirche oft) für einen Eigennamen gehalten nach Ps. 59, 6 u. 84, 9 und so aus frommer Scheu in die fremde Sprache aufgenommen. *Σπέρμα* s. v. a. *κατάλειμμα* V. 27: kleiner Stamm, Rest. „So wären wir dem vollen Untergange der Sünde verfallen." Sodom und Gomorrha waren die stehenden Bilder dafür. *Ὡμ.* verstärkt durch *ἐγενήθημεν*. In *ὡς — ὁμ.* liegt ein ungenauer Ausdruck, die Verschmelzung zweier Formeln: werden wie, — Jemandem ähnlich sein.

V. 30 — 33: worin diese Würdigkeit bestehe, welche zum Heile führe. Es wird hiermit zugleich der Grund bezeichnet, warum das Ganze des Judenthums nicht zum Heile gelange: es fehle ihm Sinn und Anlage dafür, der Glaube im Gegensatz zur Werkheiligkeit. — Durch diese Schlussstelle verschwindet vollends aller prädestinatianische Schein aus dem Kapitel. Es ist klar, Paulus spricht 1. nicht von einem unbedingten Rathschlusse, sondern von einem solchen, welcher sich nach der Würdigkeit der Menschen richtet, 2. nur von dem Gelangen der Juden und Heiden zum christ-

lichen Heile, nicht von ewiger Seligkeit. Daher Chrysostomus schon mit Recht sagt, dieses sei die Hauptstelle des Kapitels [*hom.* 16, 200: *αὕτη ἡ σαφεστάτη λῦσις. — Ἐπειδὴ μετὰ πολλὰς ἀπορίας καὶ κατασκευὰς καὶ ἀποδείξεις αὐτὴν τέθεικε, — εὐμαθεστέραν τε αὐτὴν λοιπὸν καὶ εὐπαράδεκτον μᾶλλον ἐποίησε. Τοῦτο γὰρ αἴτιον τῆς ἀπωλείας αὐτῶν, φησίν, ὅτι οὐκ ἐκ πίστεως, ἀλλ' ὡς ἐξ ἔργων ἠθέλησαν δικαιωθῆναι*], auch Tholuck, Schrader [S. 270], de Wette. *Τί οὖν ἐροῦμεν;* führt hier das eigene Resultat des Apostels ein: „Wie haben wir also zu denken?" Das Folgende ist also nicht als Frage zu schreiben, wie Viele thaten (Heumann, Flatt [supplirend *πρὸς ταῦτα*, 8, 20], Olshausen, Reiche), sondern es giebt die Antwort auf *τί οὖν ἐροῦμεν*: „Das haben wir zu denken — so ist es." *Ἔθνη* mit Absicht nicht *τὰ ἔθνη* geschrieben (1, 14. 3, 29): „heidnische Menschen (Fritzsche, Meyer), welche nicht nach Gottgefälligkeit streben, haben sie erlangt, freilich aber Gottgefälligkeit durch den Glauben." *Τὰ μὴ διώκοντα δικ.* kann entweder vom gewöhnlichen jüdischen Standpunkte aus gemeint sein, wie auch sonst die Heiden als *ἄνομοι, ἁμαρτωλοί* bezeichnet werden, oder die Formel ist eigentlich genommen, sofern ja die heidnische Tugend nicht fromm und religiös war. Denn *δικαιοσύνη* ist nicht blos Tugend (Fritzsche: *integritas*), sondern wie gewöhnlich: Gottgefälligkeit, *indoles Deo probata. Διώκ. — καταλ.* (1 Kor. 9, 21. Phil. 3, 12 — 14): zum Ziele streben — es erreichen. „Aber eine andere freilich (oder: und zwar 3, 22), als die jüdische." Und, meint er erklärend dazu, eine solche, wie sie gerade für die Heiden passt: vertrauensvoll, im Demuthsgefühle. *Τὴν ἐκ πίστ.* wie 1, 16 f. 3, 21 f., *πίστις* hier in der paulinischen Hauptbedeutung: fromme Gesinnung.

V. 31 wird das jüdische Streben nach Gottgefälligkeit bezeichnet durch das *διώκων νόμον δικαιοσ.*: „nachgehend dem

Gesetze über Gottgefälligkeit, oder: welches gottgefällig macht.“ *Διώκ.* bedeutet hier: nachgehen, um es zu erfüllen, in sich aufzunehmen. Aber im Nachsatze *εἰς νόμον — ἔφθασε* ist am Wenigsten eine Hypallage anzunehmen: *νόμον δικ.* für *δικαιοσύνην νόμου* (Phil. 3, 9); — so Chrysostomus, Theodoret [*τὴν δικαιοσύνην τὴν ἐκ τοῦ νόμου μεταδιώκων διήμαρτε τοῦ σκοποῦ καὶ τῆς δικαιοσύνης οὐκ ἔτυχεν*], Calvin, Beza, de Wette, doch nur dem Sinne nach — auch keine andere Bedeutung in *νόμος* zu finden, etwa Anstalt, wie 3, 27 [S. 113] (Flatt, Rosenmüller, Reiche, Köllner); denn davon ist erst im Folgenden V. 32 die Rede, dass sie nicht haben zum Evangelium gelangen wollen. Auch (Fritzsche) liegt nicht im zweiten Satze der Ton auf *διώκ.*, im ersten auf *νόμος*: dieses brächte einen Doppelsinn in die Stelle. Vielmehr ist Alles im zweiten Satze wie im ersten zu nehmen, und dieselben Worte werden nur bedeutend wiederholt: „sie haben durchaus nicht erlangt, was sie suchten,“ haben es nicht zu erfüllen vermocht. *Φθάνειν* nicht vorangehen (Usteri [S. 272], früher Erasmus), sondern: gewiss, wirklich ankommen (2 Kor. 10, 14. Phil. 3, 16). Die Schreibart im zweiten Satze ohne *δικαιοσ.* (Lachmann) ist sinnlos (de Wette, Meyer, Tholuck).

V. 32. Darum nicht, weil sie ohne die fromme Gesinnung seien. Hier allein behauptet Paulus, auch das Gesetz habe nicht ohne den Glauben, die fromme Gesinnung, erfüllt werden können. Zwar das ist immer seine Meinung, unmöglich sei es, den alten Buchstaben des Gesetzes zu erfüllen; hier aber, es sei unmöglich, den Geist des Gesetzes, den sie nicht kannten, ohne die Frömmigkeit der Gesinnung zu erfüllen. *Διατί;* nämlich *οὐκ ἔφθασε.* *Ὡς ἐξ ἔργων* ist dasselbe mit dem V. 31: *διώκειν νόμον δικαιοσ.* Das Negative daneben ist als das Bedeutende vorangestellt: weil sie

nicht gottgefällig werden wollten durch die Gesinnung. Zu suppliren ist δικαιοσύνην διώκουσι, nicht νόμον δικ. διώκ. Daher ist kein Pleonasmus in der Formel ἐξ ἔργων νόμου. Zwar wurde dieses νόμου oft ausgelassen [Lachmann, Rückert, Fritzsche]; aber de Wette bemerkt richtig, es sei als überflüssig oder störend übergangen worden. Also οὐκ ἐκ πίστ.: geistlos, unfromm, hochmüthig, und ἐξ ἔργ. ν.: nebenbei sich auf Werke stützend, oder: gerecht sein wollend durch Werke. Ὡς ist weder überflüssig, noch verstärkend. Auch liegt wohl nicht der Begriff vermeintlich, fälschlich darin, sondern es bezeichnet jene als solche sich betragend, welche den Werken nachgehen (Phil. 2, 12. Joh. 7, 10). Γάρ nach προσέκοψαν hat auch oft gefehlt und Lachmann hat es ausgelassen. In keinem Falle darf dann aber προσέκοψαν zum vorigen Satze ὅτι u. s. w. gezogen werden. Denn dieses προσέκ. u. s. w. führt ja den Begriff des οὐκ ἐκ πίστεως aus: „Auch dieses, das nicht Glauben, sei prophetisch verkündigt worden.“ Freilich geht Paulus hierbei in einen anderen Begriff vom Glauben über, als er im Vorigen Statt hatte, im οὐκ ἐκ πίστ., zum Glauben des niederen Grades, Glauben an Jesum. Dieser fand sich schon 1, 17 [S. 40], dort auch neben dem höheren (edelfrommer Gesinnung). Aber Paulus denkt beide Begriffe als wesentlich zusammenhängend: die Juden, in ihrer beschränkten, äusseren Gesinnung seien unfähig, sich an Jesum anzuschliessen. „Denn sie haben angestossen an den Stein des Anstosses.“ Προσκ. hier vom Unglauben, entweder in der Bedeutung sündigen oder Anstoss nehmen (*moleste ferre* erklärt Fritzsche). Λίθος προσκόμματος braucht keine andere Bedeutung zu haben, als die, welche im Verbum liegt, etwa: unglücklich machend; vielmehr: Gegenstand des Anstosses für sie. Christus ist natürlich dieser Stein; — so auch die altgewöhnliche Erklärung.

V. 33. „Demgemäss, wie geschrieben ist.“ Der Sinn des Citats ist: es wird einen solchen Stein geben — und Gläubige und Ungläubige an ihn.“ Es sind hier zwei Stellen zusammengeschlossen und beide nicht streng nach den Alexandrinern wiedergegeben: Jes. 27, 16 (ich lege auf Zion den Grundstein, und wer glaubt, οὐ μὴ καταισχυνθῇ, also das Erste und das Letzte an unserer Stelle) und 8, 14 (λίθ. προσκόμμ., hier πέτρα σκανδάλου). Der Stein ist im Original in der ersten Stelle der Anfang eines neuen Baues, in der zweiten Gott, an dem die Sünde des Volkes ihr Gericht finden werde. So auch das Anstossen Luk. 2, 34. Wie hier heisst Christus ein solcher Baustein, doch mit Beziehung auf eine andere Stelle, nämlich Ps. 118, 22: Matth. 21, 42 f. Luk. 20, 6. AG. 4, 11 — 26; 1 Petr. 2, 6—8 werden unsere beiden Stellen und die des Psalms verwebt. — „Ich lege auf Zion einen Stein des Anstosses, ein Felsstück zum Fall.“ Im zweiten Satze wird das Vorige nur zwiefach gesteigert: πέτρα — σκανδάλου. Vielleicht schwebte dem Apostel bei dieser Bezeichnung Christi jener jüdische Anstoss am Kreuzestode vor: 1 Kor. 1, 23. Gal. 5, 11. — Καὶ πᾶς κτλ. — die neuere Kritik [Lachmann, Tholuck, Reiche] ohne πᾶς — kehrt wieder 10, 11 [von wo Reiche das πᾶς hereingekommen glaubt]. Aus diesem Gegensatze (wie es mit den Gläubigen werden solle) konnte leicht entnommen werden, was mit den Ungläubigen geschehen würde. Dem οὐ ἐπαισχ. entspricht V. 31 εἰς δικαιοσ. φθάσαι. Im Original heisst es: wird nicht fliehen. Die Alexandriner lasen (Reiche) oder übersetzten (Meyer) יָבִישׁ statt יָחִישׁ. Glauben ist dort vertrauen.

Kap. 10. Die Gedanken des neunten Kapitels, besonders im Haupttheile V. 22 ff., werden nun Kapp. 10 und 11 weiter ausgeführt. Zuerst Kap. 10: die Schuld der Juden bei ihrer theilweisen, gegenwärtigen Verstockung, Kap. 11:

die Huld Gottes, welche dem Volke bleibe, diese aber für die Zukunft dargestellt: dereinst gelangt das Ganze zum Heile. Die Schilderung des Unglaubens durch geistlose Gesetzlichkeit Kap. 10 ist ganz aus Stellen des alten Testaments zusammengestellt. — Wieder beginnt die Rede mit der Zusicherung seiner treuen Gesinnung zum Volke V. 1. *Εὐδοκία* (*εὐδοκεῖν* 2 Kor. 5, 8), dem klassischen Sprachgebrauche fremd, = Wunsch (Luther, Chrysostomus: *ἐπιθυμία*, Theodoret). Wohlwollen, wie Fritzsche erklärt: *propensa voluntas*, würde nicht zu *σωτηρία* passen, welches ja doch nicht von Menschen geschafft werden konnte. Jene Wortbedeutung wird von Meyer und Fritzsche geleugnet; aber da *εὐδοκεῖν* bedeutet *libenter velle* [1 Thess. 2, 8], kann es ja eben so gut vom Zukünftigen als vom Gegenwärtigen gebraucht werden. *Μέν* hat seinen Gegensatz im Sinne des Ganzen: freilich zwar — aber sie sind darum gekommen, *Ἐστίν* hat die rec., die neuere Kritik hat es ausgelassen. Statt *ὑπὲρ τοῦ Ἰσρ.* (9, 27) schreibt die neuere Kritik [Lachmann] *ὑπὲρ αὐτῶν*. *Εἰς*: gerichtet auf; *σωτ.* entgegengesetzt der *ἀπώλεια* 9, 22. Bei den Juden hiess das messianische Heil so, in den apostolischen Schriften im weiteren Sinne wie hier das Gelangen zum Evangelium: 8, 24 vgl. unten V. 10. 11, 26. AG. 13, 26. 28, 28.

V. 2. Freundlich mildernd, was V. 3 über die jüdische Schuld gesagt werden sollte. Ganz wie 9, 31: „Ein irrender, befangener Eifer für die Sache Gottes finde sich bei ihnen.“ *Μαρτυρῶ* hier nicht: ich lobe (Koppe), sondern: bezeuge. *Ζῆλος θεοῦ* (anders 2 Kor. 11, 2: gottgefälligen Eifer): Eifer für Gott, wie Joh. 2, 17 *ζῆλος οἴκου θεοῦ*. Und wie es hier besonders in Bezug auf das Gesetz gemeint ist, so wechselt AG. 22, 3 *ζηλώτης θεοῦ* ab mit *ζηλώτης νόμου* 21, 20: Eifer dafür, das Gesetz Gottes zu

erfüllen. *Οὐ κατ' ἐπίγν.* (vgl. *κατὰ γνῶσιν* 1 Petr. 3, 7, *κατ' ἄγνοιαν* AG. 3, 17) nicht blos: nicht verständig, sondern: ohne Einsicht, Erkenntniss, nämlich wiefern noch oder wie lange das Gesetz habe gelten sollen.

V. 3 wie 9, 31 u. Phil. 3, 9, doch hier weniger entschuldigend. Es wird die Schuld der Juden hier zuletzt in Selbstgefälligkeit und Stolz über ihr Thun gesetzt. Die Werkheiligkeit, die des Judenthums und jede sonst, geht eben sowohl aus Hochmuth hervor, als sie solchen hervorbringt. „Denn indem sie die wahre Gottgefälligkeit nicht kennen und die ihre festhalten, haben sie sich nicht der wahren Gottgefälligkeit unterworfen, sie nicht angenommen.“ *Ἀγνοοῦντες* bezieht sich auf das vorangehende *ἐπίγνωσιν*; daher das *γάρ*. Also ist *ἀγνοεῖν* auch hier nicht (Reiche, de Wette, vgl. 2, 4): absichtlich, willkührlich nicht kennen, verkennen, sondern noch ein milderndes Wort, dessen Bedeutung freilich durch den folgenden Satz aufgehoben wird; es bezeichnet Unwissenheit durch sittliche Untüchtigkeit. *Δικαιοσ.* Ø. im engeren Sinne als 1, 17; hier die gottgefällige Gesinnung, der wahrhaft sittliche Zustand. „Nicht wissend, worin dieser besteht, nämlich im Glauben.“ *Ἰδία δικ.* vgl. Phil. a. a. O. *ἐμὴ δικαιοσύνη*. Aber nicht blos die ihnen so erscheinende, was sie dafür hielten, sondern welche sie sich selbst verschaffen könnten oder würden, nämlich durch vermeintliches, vollständiges und genaues Erfüllen des Gesetzes. Beza denkt unter *ἰδία* die jüdische Gerechtigkeit, mit Ausschluss der Heiden. [So auch Wetstein: *qua se solos exclusis aliis gentibus servari debere putabant*; das Richtige schon bei Theophylakt: *ἡ ἐξ ἔργων ἰδίων καὶ πόνων κατορθουμένη.*] *Δικ.* bei *ἰδία* ist oft weggelassen worden (Lachmann); aber die Wiederholung dieses Wortes hat hier wie 9, 31 Bedeutung (Fritzsche). *Στῆσαι* wie 3, 31 u. Hebr. 10, 9: festhalten oder feststellen. *Τῇ — ὑποτάγ.*: hier hat

δικ. eine mehr objektive Bedeutung als im ersten Satze: Anstalt dafür oder bekannt gemachte Gottgefälligkeit. Aber es ist nicht mit Flatt im ersten Satze als göttliches Attribut aufzufassen: Güte oder Heiligkeit. „Sie glaubten nicht an die Sache, weil sie den Geist und die Idee derselben nicht kannten oder begriffen.“ Τhεοτ. s. v. a. ὑπακούειν 1, 5: gläubig aufnehmen; οὐχ ὑπετάγ.: haben sich nicht unterworfen.

V. 4 — 10 spricht über die δικ. θεοῦ, „die Nothwendigkeit des Glaubens, als Princips, Geistes der neuen Zeit.“ Sehlagend wird gegen die Juden bemerkt, sie sei sogar von Moses verkündigt worden. Wie im Vorigen 9, 32 f. ist auch hier der Glaube mehr der in der niederen Potenz: Glaube an die Person Christi, nicht die fromme Gesinnung. Knapp *diatr. in Rom.* 10, 4 — 11. Hal. 1806, in den *scriptt. var. argum.* ed. 2. 2, 559. [Stäudlin *Beiträge zur Geschichte der Philos. und Religion* 2, 262.]

V. 4. Allgemeiner Satz: die neue christliche Zeit fordert und hat etwas Anderes als die vergangene. Τέλος — Χριστός: Christus hat dem Gesetze ein Ende gemacht, oder in ihm ist es zu Ende. So die meisten Neueren: Rückert, Fritzsche, de Wette, Meyer, auch Olshausen. Erasmus, Calvin, [Balduin bei Nielsen 171] und die älteren Dogmatiker fanden auch hier die *obedientia activa* und übersetzten: hat erfüllt. Hiergegen ist schon das Wort τέλος, welches weder Erfüllung, noch den Erfüllenden bedeuten kann. Auch ist τέλος nicht wie 1 Tim. 1, 5 Endzweck, Ziel = σκοπός, wie die griechischen Väter [Chrysostomus: καὶ γὰρ τέλος ἰατρικῆς ὑγεία· ὥσπερ οὖν ὁ δυνάμενος ὑγιῆ ποιεῖν, κἂν μὴ τὴν ἰατρικὴν ἔχει, τὸ πᾶν ἔχει, ὁ δὲ μὴ εἰδὼς θεραπεύειν, κἂν μεστέναι δοκῇ τὴν τέχνην, τοῦ παντὸς ἐξέπεσεν· οὕτω καὶ ἐπὶ τοῦ νόμου καὶ τῆς πίστεως· ὁ μὲν ταύτην ἔχων καὶ τὸ ἐκείνου τέλος ἔχει, ὁ δὲ ταύτης ἔξω ὢν ἀμφοτέρων ἐστὶν ἀλλότριος.], Gro-

tius, Glöckler (vgl. Gal. 3, 24), Tholuck meinten. Aber der Gedanke ist, so gewendet, unpassend für den Zusammenhang; auch bedeutet τέλος nur einen im Leben durch Handlungen zu erreichenden Endzweck. Im Folgenden liegt der Ton auf τῷ πιστ.: „sodass nunmehr die Glaubenden Gott gefallen sollen," also die Gesinnung, nicht mehr die Erfüllung des Gesetzesbuchstabens Geltung hat. Dieses steht natürlich nicht im Widerspruche mit Matth. 5, 17. [S. zu d. Stelle im *Commentar* S. 100.] Der sittliche Inhalt des Gesetzes ist geblieben im Evangelium, aber seine Form und die Herrschaft von dieser, von der Gesetzesform, hat aufgehört.

V. 5 u. 6—10 folgt die Ausführung, dass Moses schon auf das neue Princip hingewiesen habe: 1. er habe allerdings zunächst und für seine Sache von der Gerechtigkeit durch Werke des Gesetzes gesprochen; aber 2. daneben und für die Zukunft vom Glauben und seiner Seligkeit. In γράφει V. 5 und λέγει V. 6 liegt kein Gegensatz, als sollte durch das Zweite der geistigere, edlere Charakter des Anderen, der Glaubensforderung, ausgesprochen werden. Auch sonst (4, 3) ist kein Unterschied zwischen λέγει und γράφει in den Citaten. Γράφει wie Joh. 1, 46: *describit*, stellt dar. Der δικαιοσ. entspricht ζῆν wie 1, 17: „durch Thun nach dem Gesetze wird der Mensch beglückt." 3 Mos. 18, 5 vgl. Ezech. 20, 21. Neh. 9, 29. (Gal. 3, 12). Αὐτά bezieht sich auf die Gebote des Gesetzes: προστάγματα [diese gehen in der Stelle des Levit. voraus], τὰ τοῦ νόμου. Ἐν αὐτοῖς: mit ihnen oder durch sie. Statt αὐτοῖς wird auch das sehr beglaubigte αὐτῇ gelesen (Lachmann), dabei auch oft αὐτά (wiewohl nicht von Lachmann) ausgelassen. Dann würde es kein Citat sein, sondern Beisatz zum ersten Satze: „denn wer handelt nach dem Gesetze, wird beglückt sein durch seine Rechtschaffenheit." Aber Paulus will hier Citate geben.

Aber nun wird von V. 6 — 10 die Stelle 5 Mos. 30, 12 — 14 auf den Vorzug des Glaubens angewendet, von welchem auch Moses gesprochen habe; der Glaube nämlich sei viel leichter, edler, geistiger. Die Stelle ist nicht ganz nach den Alexandrinern citirt; nur im Sinne bedeutend anders, als im Original. Dort ist der Gedanke: der Inhalt des mosaischen Gesetzes sei der menschlichen Einsicht ganz nahe, verwandt; es sei weder im Himmel noch im Schattenreiche zu suchen (Bilder des Entlegensten: Amos 9, 2 ff. Hiob 11, 9. Ps. 139, 9); sondern jener Inhalt liege in ihren Seelen. Hier ist der Gedanke (vgl. V. 9): der Glaube zweifle nicht, dass Einer, nämlich Christus, vom Himmel gekommen sei und zurückgekehrt aus dem Tode. Der Christ glaube also an die Person Christi und an die ihn beglaubigenden Thatsachen. Im Wesentlichen ist dieses die Auslegung aller bedeutenden Exegeten, alter und neuer. Fritzsche: „der Glaube will nicht Thun, sondern Ueberzeugung.“ Aber das Thun würde nicht so ausgedrückt worden sein: zum Himmel hinauf-, zum Schattenreiche hinabfahren, um Christum herbeizuführen. Knapp: „Glaube sei Liebe Gottes,“ ein Gedanke, den er desshalb fand, weil in der mosaischen Stelle namentlich vom Gesetze der Gottesliebe die Rede ist. — Die Abweichung des Citats vom Original im Sinne ist freilich so gross, dass Viele, die Väter, Luther, Beza, Flatt, Tholuck [„die mosaischen Worte seien nur Substrat für Paulus eigene Gedanken“] und Rückert annahmen, der Apostel habe gar nicht citiren wollen, sondern blos Formeln des alten Testaments und eben jener mosaischen Stelle für seine Gedanken zusammengestellt. Aber diess ist ganz gegen die Absicht der ganzen paulinischen Stelle, wo ja wirklich das alte Testament erwähnt wird, und gewiss würde der Apostel sonst seine eigene Sprache geredet haben. Doch ist dieses Citat auch nicht rein willkührlich, sondern Paulus hält sich

an den allgemeinen Sinn der mosaischen Stelle nach der Deutung, welche auch Viele ihr wirklich geben: das Gesetz brauche nicht erst gegeben zu werden; er legt also den Gedanken hinein: der Glaube fordere nicht erst eine göttliche Anstalt, sondern halte sich an die gegebene — die christliche. — Ἡ ἐκ πίστ. δικ. Personification: der Mensch in dem Zustande, durch Glauben gottgefällig werden zu wollen; οὕτω λέγει: spricht dieses als das Rechte aus. Das Folgende mit V. 7 (vgl. V. 9) hat also den Sinn: Er zweifle nicht am Herabkommen und Hinabsteigen Christi. Entweder redet der Schriftsteller Andere an oder sich selbst; im letzteren Falle hat das οὕτω λέγ. den Sinn: hat diese Gesinnung. Εἰπεῖν ἐν τῇ καρδ. s. v. a. meinen. Τίς hier anders als 11, 34, wo diese Frage das Unmögliche von so Etwas bedeuten soll, nämlich als Wunsch: möchte es doch geschehen! Τοῦτ' ἔστι zwei Mal, führt die Deutung des Citats ein: das will sagen. Vgl. ähnliche Formeln 1 Kor. 10, 4. Gal. 4, 24. Eph. 4, 9. Es bezieht sich hier auf ἀναβαίνειν und καταβαίνειν. Statt der Futura, welche das Citat hat [λήψεται — λάβῃ], werden hier Infinitive gebraucht; also: wer wird uns Christum herabführen? Viele (auch Rückert und Knapp) beziehen das τοῦτ' ἔστιν auf εἶπεν. Dann müsste ἀναβ. und καταβ· so viel bedeuten als fordern, dass er käme; und dieses wäre denn doch zu uneigentlich gesprochen.

Dann V. 7: „Wer wird in das Schattenreich hinabsteigen? (ἄβυσσος steht auch so Luk. 8, 31. Apok. 9, 1. 11, 7 u. and.) Das will sagen: Wer wird Christum von den Todten heraufführen?“ Ἐκ νεκρ. ἀνάγ. Hebr. 13, 20, altebräische Formel (Ps. 30, 4). Also: der Glaube sieht diese Thatsachen als wirkliche, entschiedene an; er wünscht nicht erst, dass sie geschehen möchten. Die Uebersetzung εἰς τὴν ἄβυσσον statt πέραν τῆς θαλάσσης, wie die Alexandriner nach dem Original haben, findet sich auch in einer Anwendung

jener mosaischen Stelle bei Sir. 24, 29. Es liegt ihr daher sicher eine gangbare Ansicht, Deutung der Stelle im Judenthum zu Grunde. Gewiss auch hat es Uebersetzung sein sollen, nicht ist blos ein Bild des Entlegensten mit dem anderen vertauscht worden, wie die gewöhnliche Annahme ist. Und diese Uebersetzung ist wohl die richtige. Es ist in der mosaischen Stelle die Anwendung eines anderen Bildes vom Schattenreiche sichtbar, des ägyptisch-griechischen, nicht als Unterwelt, sondern als jenseits des Meeres gelegenen Reiches: Hom. *Iliad.* 8. 478 f. *νείατα πείρατα γαίης καὶ πόντοιο* (V. 481: *βαθὺς τάρταρος ἀμφίς*), vielleicht auch Ps. 139, 9. So Lowth [Michaelis im *epimetron* zu Lowth's *poes. sacr.*] und Ammon.

V. 8. *Ἀλλὰ τί λέγει;* sc. *ἡ ἐκ πίστ. δικ.* Das Positive neben dem Negativen: Was setzt diese Gesinnung an die Stelle des Zweifels? „Das Wort ist dir nahe, in dem Munde und in dem Herzen. Das ist das Wort des Glaubens, welches wir verkündigen." Die Sätze *ἐγγύς* u. s. w. und *ἐν τῷ στόματι* u. s. w. haben im Original gleichen Sinn, hier vielleicht einen verschiedenen: Das Wort ist dir nahe gebracht, gelegt worden — es soll sein im Mund und Gemüth. *Ῥῆμα τῆς πίστ.* erklärt Fritzsche Wort, Vorschrift vom Glauben, aber es ist vielmehr nach dem Zusammenhange: Wort für den Glauben, wie 1 Tim. 4, 6 *λόγος τῆς πίστεως*, Gal. 3, 2 *ἀκοὴ τῆς πίστεως*, eben die Verkündigung von jener Thatsache, dass sie wirklich geschehen sei.

V. 9 u. 10. Rechtfertigung der Anwendung dieser mosaischen Stelle: es passe genau auf dieselbe, was sich in ihrem Glaubenszustande finde, ein Herabgekommen- und Hinuntergegangensein, sodass es nicht erst zu geschehen brauche V. 9 (geht also auf V. 6 f.), und im Glauben ein Bekennen davon V. 10 (geht auf V. 8). Und so geordnet ist nicht mit Griesbach und Knapp V. 10

in Parenthese zu nehmen. — *Ὅτι* beginnt ohne Zweifel einen neuen Satz, und ist daher nicht mit *ῥῆμα πίστεως* zu verbinden. „Das bringt ja das Heil (macht die christliche Gesinnung aus), zu glauben und zu bekennen, dass Jesus der Herr sei und dass ihn Gott von den Todten erweckt habe.“ Paulus schliesst sich an die anredende Form der mosaischen Stelle an. *Σώζεσθαι* vom christlichen Heile das eigentliche Wort, wie *ζῆν* V. 5 vom Segen des Gesetzes. *Ὁμολ.* und *πιστ.* stehen in ganz gleichem Sinne; nur des hebr. Parallelismus wegen wird die Rede in zwei Sätze vertheilt. *Κύρ.* ist hier als Prädikat zu *Ἰησοῦν* zu nehmen: ihn als Herrn (1 Kor. 12, 3). Es hat hier dem Zusammenhange nach — entsprechend dem Herabgekommensein vom Himmel — höhere Bedeutung: von himmlischer Art oder Würde. So ausser der angeführten Stelle: 2 Kor. 4, 5. Phil. 2, 11. Im zweiten Satze liegt der Ton nicht auf *ὁ Θεός*, sondern auf *ἤγειρεν ἐκ νεκρ.*: an die Auferstehung Jesu glauben.

V. 10. Beides ist immer beisammen, Glaube und Bekenntniss. *Καρδία* wird durch *πιστεύειν*, *στόμα* durch *ὁμολογεῖν* erklärt. *Δικ.* und *σωτηρ.* stehen auch nur parallel einander gegenüber: Gottgefälligkeit — Heil. Demnach ist der Gedanke von V. 5—10: Die Juden sehen in ihrer Geistesbeschränkung nicht, dass Moses neben den Gesetzeswerken, und zwar geflissentlicher als von diesen, von der Gottgefälligkeit durch den Glauben gesprochen hat.

V. 11 bis zu Ende folgen andere Stellen der Schrift, welche vom Glauben sprächen, und aus welchen daher das Judenthum besser unterrichtet sein sollte, darüber nämlich, dass der Glaube dereinst unter Allen zu herrschen bestimmt sei V. 11—13, dass er allen Menschen verkündigt werden solle V. 14 u. 15, dass die Unwürdigen ihn nicht aufnehmen würden V. 16 — 18, dagegen aber (V. 19 — 21) Fremde

und Heiden. — Also wird mit freierem Geiste von Paulus im alten Testamente der Glaube nachgewiesen V. 5—10 dem Begriffe nach, V. 11 ff. nach seiner Geschichte unter den Menschen.

V. 11 wiederholt das Citat aus Jes. 28, 16, welches sich schon 9, 33 fand. Hier legt Paulus in πᾶς die Bedeutung: „Jeder," also ohne Unterschied, sonst: alle Glaubenden gelangen zum Heile. Im Original und den Alexandrinern steht zwar πᾶς nicht, aber es lag allerdings dort im Sinne.

V. 12. Οὐ — διαστολή schon 3, 23 [S. 102], dort für den Sinn: es ist eine Schuld bei Allen, hier: ein Mittler zum Heile: „Christus und zwar durch Glauben, fromme Hingabe des Lebens an Gott." Κύριος also ist hier wohl (so auch die meisten Alten und Neuesten) von Christus zu verstehen, sonst würde, wie 3, 19, θεός stehen; auch ist hier vom Urheber der Heiligung vielmehr die Rede. Anders nur Theodoret [πλοῦτον τοῦ Θεοῦ προσηγόρευσε τῶν ἀνθρώπων τὴν σωτηρίαν, Koppe, Ammon], Grotius, Reiche. Κύριος πάντων heisst Christus auch AG. 10, 36. Doch dort ist πάντων wohl Neutrum [anders de Wette], und κύριος bezieht sich, wie hier V. 9 mehr auf Herrlichkeit, nicht die Erlösungsthätigkeit. Ὁ αὐτὸς κύριος ist zusammenzunehmen, nicht κύριος Prädikat zu ὁ αὐτός (de Wette, Fritzsche). — Im folgenden Satze liegt die Bedeutung in ἐπικαλούμενοι. Dieses bedeutet s. v. a. πιστεύοντες (das subjektive Mittel des Heiles). Vgl. ἐπικαλ. 1 Kor. 1, 2. AG. 7, 59. 9, 14. 21. 22, 16. Hier ist der Ausdruck nur aus der folgenden Stelle im Joel angenommen worden. Πλουτ. εἰς: reichlich geben, Eph. 1, 7. 2, 4. 3, 8.

V. 13. Die Stelle Joel 3, 5 [bei den Alexandrinern, nach denen citirt ist, 2, 32] wird als bestätigend die Bestimmung des Glaubens, zu herrschen, beigesetzt, ohne Formel des Citirens, wie V. 18. 9, 7. Auch bei'm Propheten ist

der Sinn: Im neuen Staate sollen nur Gläubige, Fromme — wenn auch Menschen aller Art — beglückt werden. Viele (Flatt, Rückert, de Wette) nehmen es nicht als Citat; aber dann würde es überflüssig stehen, und das ganze Kapitel ist ja aus Citaten zusammengesetzt. „Jeder, wer ihn nur anrufen wird, soll zum Heile gelangen."

V. 14 u. 15: „Deswegen soll auch Allen ohne Unterschied der Glaube verkündigt werden nach der Schrift." Grotius meinte, die beiden Verse seien ein jüdischer Einwurf (Reiche fand noch unschicklicher V. 16 einen solchen in Bezug auf V. 14 f.). Aber die Juden hätten unmöglich von sich sagen können, es sei ihnen ja nicht verkündigt worden. „Wie werden sie anrufen, — wie glauben, — wie hören, — wie verkündigen?" Rednerische Steigerung, in welcher die Verkündigung (*κηρύσσειν*) das Aeusserste, die Spitze ist. Gleichgültig ist es, ob wir das Subjekt aus dem vorigen *πᾶς* hinzuverstehen, oder die Verba impersonal nehmen. Lachmann schreibt vier Conjunktive [*ἐπικαλέσωνται, πιστεύσωσιν, ἀκούσωσιν, κηρύξωσιν*], welche dann durch sollen, können übersetzt werden müssen. Doch ist (Fritzsche) neben dem *πῶς* der Indic. Fut. gewöhnlicher. *Εἰς ὃν οὐκ ἐπίστ.*: hier wird *πιστ.* von *ἐπικαλ.* unterschieden; Es bedeutet also nur das Aeusserliche: hinzutreten zur christlichen Sache. In *οὗ οὐκ ἠκ.* ist *οὗ* als Neutrum zu nehmen, wenn auch *εἰς ὅν*, das Mascul., vorhergeht: wovon sie nichts (nicht: den sie nicht) gehört haben.

V. 15 wird in *κηρύξουσι* das Subjekt geändert. Hier also sicher impersonal: „wie mag man verkündigen, ohne gesendet zu sein?" *Ἀποσταλ.* nämlich von Gott, vgl. V. 17. Das mit *καθὼς γέγρ.* eingeführte Citat wird die Hauptsache für V. 14 u. 15: „So wird ja also eine solche allgemeine, beseligende Verkündigung verheissen." Die Stelle ist aus Jes. 52, 7, nicht streng nach den Alexandrinern, wie dieser Text

jetzt besteht. [Er heisst: *ὡς ὡραῖοι ἐπὶ τῶν ὀρέων οἱ πόδες εὐαγγελιζομένου*; ed. Aldina: *εὐαγγελιζομένων*; in der Leipz. Ausg. 1697: *ὡς ὥρα ἐπὶ τῶν ὀρέων, ὡς πόδες εὐαγγελιζομένου ἀκοὴν εἰρήνης*]. Dasselbe fast liest man Nah. 2, 1 [LXX 1, 15]. Das *εὐαγγελίζεσθαι* bezieht sich in der prophetischen Sprache, vornehmlich aber Jes. 40 ff., immer auf die Rückkehr des Volkes aus dem Exil. Die Juden gaben diesen Stellen die Deutung auf die Erscheinung des Messias, und so wurde das *εὐαγγέλιον* der Hauptbegriff der urchristlichen Zeit. [*Commentar über Matthäus* S. 2.] Die Worte *εἰρήνην* bis *εὐαγγελ.* haben oft gefehlt und Lachmann hat sie ausgelassen. Im Original und bei den Alexandrinern findet sich Beides: *εἰρήνην* und *ἀγαθά*, ein Negatives und Positives. *Τά* vor *ἀγαθά* hat Lachmann ausgelassen (Hebr. 9, 11 u. 10, 1 *τὰ ἀγαθά*). *Ὡρ. οἱ πόδες*: lieblich, erfreulich die Daherkommenden; *οἱ πόδες* wie AG. 5, 9. Den Hauptbegriff der Stelle, die Allgemeinheit der Verkündigung, versteht Paulus hinzu aus dem Ganzen seiner Rede.

V. 16—21. Auch der Unglaube an das Evangelium im Judenthum und seine Folgen seien mannichfach geweissagt worden. Vgl. 9, 33. Im *πάντες* verändert sich nicht das Subjekt aus dem Vorigen — Fritzsche u. A. verstehen daher V. 16—18 von den Heiden [Nielsen vorzugsweise unter *πάντες* die Masse der Juden] — sondern jene Alle waren ja auch im Vorigen die Gesammtheit, Juden sowohl wie Heiden. *Ἀλλ'* — *εὐαγγ.* bezeichnet den Sinn aller folgenden Citate bis V. 19. *Οὐ πάντες*, nämlich denen verkündigt worden. *Ὑπακ. τῷ εὐ.* (1, 5) 2 Thess. 1, 8, vgl. V. 3: *ὑποτάσσεσθαι*. „Denn auch dieses ist ja verkündigt worden.“ Nämlich Jes. 53, 1, auch Joh. 12, 38 citirt. Im Original ist der Sinn der Fragen mit *τίς* unbedingt verneinend, hier blos einschränkend: Wenige nur; vgl. 2 Kor. 1, 16. *Ἀκοή* das Vernommene: 1 Thess. 2, 13. Hebr. 4, 2.

Der Sinn von V. 17 liegt im zweiten Satze; der Vers verstärkt den vorigen, den Begriff des Nichtglaubens, ist daher nicht als Parenthese zu schreiben (Griesbach). „Das Glauben wird aber durch Gott nahe gebracht.“ Ἄρα, wie ἄρα οὖν 9. 16 u. 18, führt einen Schluss ein: Folglich aus der Verkündigung (anders ἀκοή als V. 16, hier wie Gal. 2, 2) der Glaube; diese aber geschieht διὰ ῥήματος Θεοῦ. Ῥῆμα Θεοῦ ist nicht (de Wette, Tholuck, Olshausen) das geredete Gotteswort, sondern das Wort an die Propheten = ἀποστέλλεσθαι V. 15. So unter Anderen Schott, Fritzsche, Glöckler, Meyer. Hier wie oft findet die bedeutende Verschiedenheit Statt, dass sich für Θεοῦ auch Χριστοῦ (Lachmann) oder Θεοῦ Χριστοῦ, oder keines von beiden (Reiche) findet. Das Letzte wäre zu kahl, aber Χριστοῦ könnte wohl das Ursprüngliche sein.

V. 18. Ἀλλὰ λέγω steht hier und im folgenden Verse in verschiedener Bedeutung. V. 18 führt es Etwas ein, was er nicht meine (wie λέγω οὖν 11, 1. 21): Sage ich denn? Kann ich denn sagen? V. 19 dagegen, was er wirklich annimmt: Vielmehr sage ich. Demnach ist ἀλλὰ λέγω V. 18 Frage, V. 19 nicht. Er kann nicht sagen, dass die Juden gar nichts vernommen hätten von der Verkündigung, wohl aber sagt er, sie seien thöricht. Gewöhnlich wird ἀλλὰ λέγω zweimal als Frage genommen, aber es wäre dann die Wiederholung in derselben Form unangemessen; eher würde V. 19 ἢ λέγω stehen. Μὴ οὐκ steht anders, bejahend, 1 Kor. 9, 4. Aus dieser Frage besonders, welche für die Juden unpassend schien, nahmen schon die griechischen Väter an, die Heiden seien gemeint. Aber es braucht nicht scharfe, ironische Frage zu sein; vielmehr konnten (de Wette) ja gerade die Juden, mit denen Paulus es zu thun hatte, die unter den Heiden, sich wirklich so entschuldigen. Paulus antwortet: Gewiss nicht; denn die ganze Welt hat

diese Verkündigung vernommen. *Μενοῦνγε* verbessernd: nun doch, gewiss, oben 9, 20 [S. 281]. Es folgt die Stelle Ps. 19, 5, nach den Alexandrinern citirt, aber freilich anders angewendet von Paulus, auf die Verkündigung des Evangelium, nicht auf die Sprache der Wunder Gottes in der Natur. Auch Justin *dial. c. Tr.* 42 bezieht jene Stelle auf die Allgemeinheit der apostolischen Predigt. Indessen — da es doch gewiss Citat sein soll — hat der Apostel wohl nicht die Anführung so willkührlich gemacht, dass gar kein Berührungspunkt Statt fände zwischen der alttestamentlichen Stelle und dem apostolischen Gedanken. Entweder deutet er auch hier auf das Analoge hin der Vernunftreligion und Erkenntniss und des Evangelium — ganz im Geiste des Briefes — also in dem Sinne: wie die Natur, so die christliche Offenbarung tönt über alle Welt hin, oder er allegorisirt jene Stelle, sodass er das Evangelium eine Himmels- (Fritzsche) oder Weltstimme (Tholuck) nennt. *Φθόγγος* — das Original hat Messschnur oder Saite, — durch *ῥήματα*, das Bestimmtere und Edlere, gehoben. *Πᾶσα ἡ γῆ* wird verstärkt durch *πέρατα τῆς οἰκουμένης*. *Αὐτῶν* — das Original hat Himmel — bezog Paulus wohl auf die Verkündiger.

V. 19 ist also Gegensatz zum *ἀλλὰ λέγω* V. 18. „Vielmehr sage ich: sind sie nicht ohne Einsicht?“ *Οὐ γνῶναι* ohne bestimmtes Objekt: nicht einsehen, s. v. a. *ἀγνοεῖν* V. 3. Doch hier ist, wie das Folgende zeigt, dieses Nichtwissen, dieser Mangel an Einsicht in anderer Beziehung gemeint: nicht erkennen, dass die Strafe des Unglaubens bestehen müsse in der Begnadigung der Heiden an der Stelle der Juden. Daher, wenn zum *οὐκ ἔγνω* Etwas supplirt werden soll (aber es ist nicht nöthig; wie gesagt, *οὐ γνῶναι* kann bedeuten *ἀγνοεῖν*), so ist es besser, mit den griechischen Vätern hinzuzuverstehen: die göttlichen Rathschlüsse,

als (Flatt, Rückert, Tholuck, [auch de Wette „das die Zulassung der Heiden fordernde Evangelium“] Olshausen) τὸ εὐαγγέλιον, oder (Meyer, Fritzsche den vorigen Vers auf die Heiden beziehend) ὅτι εἰς πᾶσαν u. s. w. Die neuere Kritik liest die Worte so gestellt: μὴ Ἰσρ. οὐκ ἔγνω; vormals war hergebracht: μὴ οὐκ ἔγνω Ἰσρ. Nur nach dieser Weise zu lesen könnte Reiche's Erklärung Statt haben: erkennt Gott Israel etwa nicht an? Und auch dann (Fritzsche) müsste es heissen τὸν Ἰσρ. [Ueberdiess bemerkt Stendel, dass ein Objekt zu ἔγνω eben so wenig hier nöthig sei, als Jes. 6, 9. Matth. 13, 13 f. Joh. 12, 40. AG. 18, 26 ff.] Denn — heisst es nun wieder im prophetischen Stile bis zu Ende des Kapitels — Moses und die Propheten haben es ihnen schon gesagt, dass fremde Völker den Israeliten gleich stehen sollen V. 19, — ja Gott ihnen offenbar werden V. 20 —, wenngleich (mildernd beigesetzt V. 21) dem ungetreuen Volke immer die Rückkehr zu Gott offen stehen solle. Πρῶτος (Wetstein und Flatt verbanden es ganz unstatthaft mit Ἰσραήλ: „hat Israel nicht zuerst kennen gelernt das Evangelium“?) für πρότερος und im Gegensatze zu V. 20. Aber es ist nicht: der vor den Propheten war — dieses wäre ganz müssig —, sondern: der zuerst sprach. Der eigentliche Gegensatz von V. 19 u. 20 liegt in λέγει und ἀποτολμᾷ: sprechen — laut, ernstlich reden. Die Stelle unseres Verses ist aus 5 Mos. 32, 21, nach den Alexandrinern. Das Nichtvolk und thörichte Volk bedeutet auch im Original die Heiden. Παραζηλοῦν und παροργίζειν sind hier dasselbe: zur Eifersucht — Erbitterung reizen. Παραζ. unten 11, 11 u. 14, παροργ. Eph. 6, 4, ἐπί darüber. Οὐκ ἔθνος (das Original hat daneben noch οὐ θεός) nicht blos so viel wie 9, 25: οὐ λαός μου; sondern gar kein Volk. Das Heidenthum galt den Israeliten immer nur als Menschenmenge, nicht als Völker, wie das israelitische. Ἀσυν. wie 1, 31:

ohne höhere Erkenntniss, gottlos. Der Gedanke der mosaischen Stelle ist: durch die Begeisterung solcher Völker will ich euch das Herz schwer machen, euch anregen; hier: durch die Aufnahme, Gleichstellung derselben.

V. 20. Ja nicht blos äusserlich, sondern auch im innerlichen Verhältnisse sollen die Heiden den Juden gleich werden, Gott nahe, an ihnen offenbar. Jes. 65, 1. 2, nach den Alexandrinern, wenige Formeln ausgenommen. Aber dort ist von den Juden selbst die Rede. Ἀποτ. hier allein: stark herausgen, *confidentius loqui*. Luther hält die Bedeutung wagen fest: „darf wohl sagen.“ Ἀποτ. καὶ λ. wie Joh. 12, 44 hebraisirend: ἔκραξε καὶ εἶπε. Εὑρίσκ. und ἐμφανῆ γίγν. bedeuten im Original wohl dasselbe; hier jenes: günstig sein, dieses: sich offenbaren (AG. 17, 27). Μὴ ζητ. — μὴ ἐπερωτ. Fremdstehende im Leben und im Geist, also ἀσύνετοι.

Aber daneben nun V. 21 Trost. „Doch euch sagt er dabei.“ Πρός nicht wie die Valg. u. Luther übersetzen: zu, sondern: in Bezug auf (Mark. 12, 12. Luk. 20, 19. Hebr. 1, 7). Viele, zum Sinne und zur Partikelbedeutung unpassend (Calvin, Beza, Grotius): *adversus*, Ὅλην τὴν ἡμέραν wie 8, 36; auch hier hat das Original [Jes. 65, 2] alltäglich. Hand ausbreiten ist hier und im Original Gebehrde des Verlangens, Jemanden an sich zu ziehen. Unfolgsam — widerstrebend: das zweite (nur bei den Alexandrinern, nicht im Original) ist Steigerung vom ersten, und (Luk. 2, 34) allgemeines Prädikat, nicht blos (Meyer): dem Handausbreiten sich widersetzend.

Kap. 11. Das Letzte in diesem Abschnitte von Kap. 9 an: über Würde und Hoffnungen des jüdischen Volkes. Wie Kap. 9 das Schärfste gesagt war, so hier das Trostreichste. Und wie gesagt, wie 9, 27—29 der Trost gesprochen worden war, dass doch jetzt Einige zum Heile gelangten, so Kap. 11, im Haupttheile, für das ganze Volk: die gött-

liche Huld werde sich dereinst in ihm verherrlichen, ungeachtet der gegenwärtigen Verstossung. Also bis V. 6: nur ein Theil des Volkes ist gegenwärtig verstossen worden; bis V. 10: durch seine Schuld, nicht durch eine göttliche Verwerfung — immer hat diess Paulus wiederholt, und doch haben es gerade die Prädestinatianer übersehen, abgesehen davon, dass sie diese Reden auf die ewige Seligkeit bezogen — dann bis V. 24: diese Verstossung gehört in die göttliche Sache, den Weltplan hinein, wobei die Heiden ermahnt werden, es so anzusehen, nicht als einen Gegenstand, einen Grund des Uebermuthes für sie; endlich bis Ende: dereinst werde noch das ganze Judenthum zum Heile gelangen. Also ist zuletzt der Gedanke: Eben als Weltreligion wird das Christenthum die durch die Welt zerstreuten Juden in sich aufnehmen, — die Juden werden es aus der Welt empfangen [S. 258]. Wieder beginnt er freundlich V. 1 *λέγω οὖν*, vgl. *ἀλλὰ λέγω* 10, 18, dort auch als Frage wie hier: „hat Gott etwa sein Volk verstossen?“ *ἀπωθ.* altes Wort vom Aufgeben des israelitischen Volkes, bei den Alexandrinern klassisch dafür: Ps. 94, 14. 1 Sam. 12, 22. (AG. 7, 39; 13, 46 umgekehrt vom Volke gegen Gott.) Hier entspricht es der *ἀπώλεια* 9, 22: für immer ausgeschlossen werden von Gemeinschaft und Gunst. *Καὶ γὰρ ἐγώ* entweder wie 9, 3 (Meyer, de Wette): so kann ich ja nicht denken, da ich vollbürtiger Israelit bin, oder — so wird es gewöhnlich gefasst, auch von Fritzsche —: so müsste ja auch ich ausgeschlossen sein, ich, der ich Christ und Apostel bin. Jenes angemessener; denn hier ist ja nicht von Aufnahme und Ausschliessung Einzelner, sondern des *Volkes* die Rede. Aehnliche Bezeichnungen seiner jüdischen Geburt: 2 Kor. 11, 22. Phil. 3, 5; hier weniger von Paulus aufgeführt, um sich als ebenbürtigen zu beschreiben, als um den vollen Juden zu bezeichnen: „Vollbürtiger

Volksgenosse, aus Abraham's Geschlecht, dem Stamme
jamin.“ Das Erste geht die Nationalität, das Zw
und Dritte die Abkunft an. Obgleich Hellenist (zu Ta
geboren AG. 22, 3), bezeichnet er sich doch so nach
Stamme; dieses wie gewöhnlich. Aber die Stelle bew
dass sein Geschlecht auch im Auslande rein erhalten wo
war. Uebrigens entstand aus Stellen, wie die unsere,
Sage, wahrscheinlich gegen die ebionitischen Verkleinerer
des Paulus, dass er, geborner Gallläer aus Gischalis,
den Aeltern nach Cilicien ausgewandert sei, bei Hieron.
scriptt. eccl. 5. [Aber obwohl dieser die Sache nach s
Gewohnheit mit aller Zuversicht erzählt: *de oppido Jud
Gischalis fuit, quo a Romanis capto — Tarsum co
gravit,* schreibt er doch an einer anderen Stelle *epist.*
Tom. 3, 315: *Tarsum, in qua Paulus apostolus natus*
Den Stamm Benjamin erwähnt er vielleicht nicht blo
der gewohnten, genealogischen Genauigkeit, sondern — s
Meisten — weil Benjamin und Juda seit dem Exil H
stämme und der Kern des Volkes waren (Esra 4, 1).

V. 2 erst bekommt das *μὴ γένοιτο* eine bestimmte
ziehung: „Mein Gott hat sein Volk nicht verstossen, d
es so bedacht hatte.“ *Προγνῶναι*: die Bestimmung g
8, 29. Die griech. Väter, vornehmlich Chryso
mus, und wenige Neuere (Flatt) fassten *ὃν προέγνω* unri
als Einschränkung des Satzes: sein Volk in dem Sinne,
fange, wie er es öffentlich bestimmt, beschlossen hat.
mehr ist *λαὸν αὐτοῦ* ganz allgemein zu nehmen, wie V
und *ὃν προέγνω* giebt den Grund der Seligkeit an.

Das Folgende V. 3 — 6 ist fast übereinstimmend m
27 — 29, doch hier mehr nach der negativen S
Nicht Alle sollen verstossen werden; dort mehr positiv:
Theil ist ja wirklich zum Ziele gelangt. Das Beispiel
— 4 ist aus Elia's Geschichte: 1 Kön. 19, 10. 14 n

(beide Verse wiederholen dasselbe), frei nach den Alexandrinern; gewiss gedächtnissartig. Ἐν Ἠλίᾳ λέγει (vgl. 9, 25, aber anders, dort war Gott Subjekt): spricht in der Person des Elia. Denn es steht entgegen V. 4: λέγει ὁ χρηματισμός: Gott antwortet dem Elia. Von zwei anderen Erklärungen: von Elias (Erasmus, Luther, Beza), und: da wo die Schrift von Elias redet (Grotius, die meisten Neueren: de Wette, Tholuck, Fritzsche) ist nur die zweite sprachlich angemessen. Aehnlich bezeichnen auch die Grammatiker im Pausanias Abschnitte im Homer. [Paus. 8, 37. 3: Τιτᾶνας δὲ πρῶτον ἐς κοίησιν ἐσήγαγεν Ὅμηρος, θεοὺς εἶναι σφᾶς ἀπὸ τῷ καλουμένῳ Ταρτάρῳ· καὶ ἔστιν ἐν Ἥρας ὅρκῳ (Iliad. 14, 278) τὰ ἑπῆ.] Vgl. Mark. 12, 26 ἐπὶ τῆς βάτου (Luk. 20, 37). „Wie er bei Gott über Israel klagt.“ Ἐντ. τινὶ κατά τινος hier allein im neuen Testamente (entgegeng. 8, 34 ὑπέρ τινος), ausserdem noch 1 Makk. 8, 32. 10, 61. 63. — Das Part. λέγων nach Ἰσρ. lässt die neuere Kritik [auch Hahn] weg.

V. 3. „Propheten getödtet, Altäre zerstört; ich bin allein vorhanden und sie wollen mich tödten.“ Ψυχὴν ζητ. auch Matth. 2, 20. Dem Uebrigsein legt Paulus eine andere Bedeutung bei, als die im Original ist. Dort: nicht getödtet sein, der Einzige unter den Propheten; hier: der Einzige sein, der Solches nicht thut [Gott also nach V. 4 treu bleibt].

V. 4. Χρηματισμός hier allein: göttliche Antwort (χρηματίζειν ist ursprünglich gerichtliches Wort: Matth. 2, 12. 22. Hebr. 5, 7. 11, 7). „Ich habe mir übrig behalten 7000 Mann, welche ihre Kniee nicht gebeugt haben vor Baal.“ Κατάλειμον entspricht dem κατελείφθην V. 3. Auch jenes Wort bedeutet im Original etwas Anderes: nicht verkommen lassen, hier: beschliessen oder machen, dass sie übrig bleiben sollen, sich würdig erhalten; daher hat auch Paulus ἑαυτῷ zu κατάλειμον gesetzt. Wie bei Paulas, heisst es im

griechischen Texte der Alexandriner: καταλείψεις. Die angegebene Zahl ist ohne Zweifel eine runde. Τῇ Βάαλ ist hier die beglaubigte Schreibart. Die Alexandriner haben sonst oft das Femininum Jer. 2, 8. 19, 5. Hos. 2, 8 [Zeph. 1, 4. 1 Sam. 7, 4], hier aber gerade das Masculinum. Beide Formen waren neben einander im Gebrauche, da Βάαλ der allgemeine, phönicische Gottesname war, bei den Griechen auch Βάαλτις [Euseb. *praep. evang.* 1, 10]. Oder Baal wurde als Mannweib vorgestellt, was Rückert für möglich, Olshausen und Meyer [nach Selden *de diis Syrοr.* 1629. 246] als entschieden annehmen. Einige, wie Gesenius in Rosenmüller's *bibl. exeg. Repertor.* 1, 139 und Tholuck sahen das Femininum als verächtlichen Ausdruck an. Oder das Femininum kann das Bild bedeuten (εἰκών): Erasmus, [Beza, Grotius,] Bretschneider. Vgl. Tob. 1, 5: ἡ Βάαλ ἡ δάμαλις.

V. 5 u. 6 Anwendung: So ist auch jetzt ein Rest geblieben (Nichtverworfener) nach Gottes Gnadenbestimmung; also Solcher, welche nicht jüdische Werkgesinnung haben. Ἐν τῷ νῦν κ. 3, 26. Λεῖμμα s. v. a. 9, 29 κατάλειμμα. Eben so wenig sollte das Wort die Zahl zu sehr beschränken, als AG. 21, 20 die μυριάδες Ἰουδαίων nicht zu streng zu nehmen sind, da nach 2, 41 nur von drei Tausenden gesprochen wird. Ἐκλογή auch hier günstiger Beschluss, wie 9, 11. Χάριτος: durch Gnade, vgl. χάριτι im Folgenden. Dieses, dass durch Gnade ein Rest übrig geblieben, findet Paulus im κατέλιπον V. 4, und er schliesst hieraus V. 6, dass das Gegentheil von Werkverdienst, dass also Glaube dazu würdig gemacht habe. Denn da hier nicht von dem Hinzuführen zur christlichen Anstalt die Rede ist (welches als etwas unbedingt Freies von Seiten Gottes dargestellt wird), sondern davon, dass nur Einige würdig gewesen wären unter denen, vor welchen gepredigt worden

sei, so kann er es nicht uneingeschränkt meinen, dass sie ohne Verdienst wären. Er spricht vielmehr nur von dem Verdienste der Werke, und meint also, wie gesagt: nur durch Glaube, also durch das Aufgeben ihrer jüdischen Denkart seien sie würdig gewesen. Und dieses ist nicht Nebengedanke (Digression: de Wette, Rückert), noch wie bei Koppe Parenthese, sondern es macht die Deutung dessen aus, was im Citat geheissen hatte: dem Baal nicht gedient. Und es ist ja ein Hauptgedanke des Apostels Kap. 9—11, dass der Fall des Judenthums durch Unglauben bewirkt worden sei.

Zu V. 6 vgl. 4, 4 f. Eph. 2, 8. 2 Tim. 1, 9. Tit. 3, 5, wiewohl der Sinn in diesen Stellen verschieden ist; denn in einigen handelt er davon, wodurch sie Christen geworden, in anderen, was sie als Christen gottgefällig mache. „Wenn es durch Gnade geschieht, geschieht es nicht durch die Werke.“ Denn dem Nachsatze zufolge (*γίνεται, ἐστί*) muss man den Vordersatz allgemein nehmen, nicht historisch. Gewöhnlich supplirt man *λεῖμμα γέγονε* [Meyer], besser *γίνεται* oder bestimmter *σώζεταί τις*. *Οὐκ.* hat die logische Bedeutung, wie 7, 17, 20: man darf nicht wohl annehmen, nämlich wie vom Judenthum angenommen wird. *Ἐξ ἔργ.* wie gewöhnlich, um der Werke d. i. Gesetzeswerke und ihres Verdienstes willen. „Denn sonst würde die Gnade nicht mehr Gnade sein können.“ *Γίνεται*: ist, in der Erscheinung, *ἐστί* im Folgenden mehr dem Begriffe nach. Hier hat *οὐκέτι* mehr objektive Bedeutung: sie würde nicht mehr den Namen verdienen. Es würde nämlich Lohn sein; *μισθός* entgegen dem *χάρις* 4, 4. Dazu kommt nun nach der rec.: *εἰ δὲ ἐξ ἔργων, οὐκέτι ἐστὶ χάρις· ἐπεὶ τὸ ἔργον οὐκέτι ἐστὶν ἔργον.* Hat Paulus dieses geschrieben, so hat er durch diese Sätze, welche hier eigentlich nicht in den Zusammenhang gehörten, nur beweisen wollen, dass Werke

und Gnade durchaus einander widersprächen. „Wenn man durch Werke beglückt wird, so findet keine Gnade Statt; denn dann hörte das Werk auf, Werk d. h. verdienstlich zu sein. *Τὸ ἔργον* im letzten Satze ist entweder collektiv oder distributiv zu nehmen (jedes solcher Werke). Die Worte haben sehr früh im Texte gestanden: der Syrer und Chrysostomus [*hom.* 18, 217] haben sie, und wo sie gestanden haben, sind sie mit grosser Uebereinstimmung gelesen worden. Doch bei vielen alten Commentatoren und in den wichtigsten Handschriften fehlen sie. Die neuere Kritik hat sie ausgelassen, mit Ausnahme von Beza, Bengel, Matthäi, Fritzsche, Tholuck [Rink *luculbratt.* 126; Hahn hat sie in Klammern geschlossen]. Indessen war es doch leichter, sie als ungehörig hinwegzunehmen, als sie in den Text zu bringen. Auch würden sie dann (Fritzsche) mehr buchstäblich dem vorigen Satze gleichgebildet worden sein. Der paulinischen Art ist diese Verstärkung durch das Gegentheil nicht unangemessen.

V. 7—10: keine willkürliche Verstossung des Volkes hat Statt gefunden, sondern Verwerfung durch die eigene Schuld desselben, indem die Verstossenen verstockt worden sind. *Τί οὖν;* Wie steht also die Sache? *Quid rei est? Ἰσρ.*, entgeg. der *ἐκλογή*, das Volk im Ganzen (9, 27) „hat nicht erreicht, was es sucht, sondern nur eine Auswahl; die Uebrigen aber sind verstockt worden.“ *Ἐκλογή* hier anders als V. 5, s. v. a. *λεῖμμα* V. 5, die Auserwählten, wie *περιτομή* 3, 30 [S. 115]. Unpassend haben Reiche und Lachmann bis *ἐπέτυχεν* eine Frage gebildet, und darauf die Antwort in *ἡ δὲ ἐκλογή* u. s. w. gefunden. *Ὁ ἐπιζητεῖ* (Phil. 4, 17) ist nicht aus 9, 31 mit *δικαιοσύνην* zu erklären, sondern mit *τὸ σωτήριον*. Das messianische Heil war ja die alte, vollständige, bleibende Hoffnung des israelitischen Volkes, daher auch das Präsens. *Τοῦτου* ist rec. und der gewöhnliche

Casus bei ἐπιτυγχάνειν; die neuere Kritik [auch Hahn] zieht τοῦτο vor. In πεπρωῦσθαι — mag man es nun in Medialbedeutung nehmen, oder passiv, auf Gott bezogen — liegt, dass das Böse an Jemandem durch die eigene Schuld entstanden sei: sie büssen das Böse, den Unglauben durch Böses, durch Unglauben. Also: die Uebrigen sind unheilbar in Unglauben verfallen. *Πωροῦσθαι callo obduci*, unempfindlich werden, von den Juden das gewöhnliche Wort: glaubensunfähig werden, ungeachtet Ermahnungen, Warnungen, schlimmer Erfahrungen; V. 25. Mark. 3, 5. 6, 52. 2 Kor. 3, 14. Die Vulg. [und Itala] haben hier *excoecati sunt*, V. 25 *coecitas*, nicht als ob man ἐπηρώθησαν und πήρωσις gelesen (πηρός bedeutet oft auch blind), sondern πώρ. bezeichnete auch die Abstumpfung des Gesichts: LXX Hiob 17, 7 [Hesych.: ἐτυφλώθησαν], oder der Uebersetzer dachte an das Bild von V. 8.

V. 8—10 hat wohl nicht den Sinn, dass auch dieses geweissagt worden sei (darauf kam es mehr im 10. Kap. an), sondern es soll den Begriff der Verstockung ausführen: rettungslos (V. 8) sind sie, durch eigene Schuld V. 9 u. 10. Das Citat V. 8 findet sich ganz so nirgends; es ist aus zwei Stellen zusammengeflossen: Jes. 29, 10 (πνεῦμα κατανύξεως) und 5 Mos. 24, 4 (ἔδωκεν ὁ θεός und dann weiter von ὀφθαλμ. an). „Gott hat ihnen gegeben einen versunkenen, trägen Sinn.“ *Πνεῦμα* Sinnesart, geistiger Zustand 8, 15. *Κατάνυξις* nur hier im neuen Testamente, aber oft bei den Alexandrinern (Fritzsche *Excurs.* zu Kap. 11). Der Form nach kann es nur von κατανύττεσθαι stammen AG. 2, 37. Der Bedeutung nach ist es bei den Alexandrinern Schlaftrunkenheit, *sopor*, תַּרְדֵּמָה a. a. O. u. Ps. 60, 6. [Anderwärts geben sie dieses Wort mit ἔκστασις Gen. 2, 22, θάμβος 1 Sam. 26, 12, ἀνδρόγυνον Sprüchw. 19, 15.] Entweder sind daher bei den Alexandrinern die

Verba *νύζειν, νυστάζειν* [*capite nictare, dormientis instar*] und *νύττεσθαι* verwechselt worden — dieses die ältere Annahme — oder (Fritzsche, wohl wahrscheinlicher) sie haben *κατανύττεσθαι* von Zerstörung, Geschlagenheit des Gemüthes, Lebens verstanden. So auch Luther: „einen erbitterten Geist.“ *Ὀφθ. τοῦ* — *ὦτα τοῦ*: Augen, Ohren der Art, dass sie. *Ἕως τῆς σήμερον ἡμ.* ist pleonastischer Ausdruck, in der mos. Stelle *ἕως τῆς ἡμέρας ταύτης*. Die Worte gehören also zum Citat V. 8 und sind nicht mit *ἐπωρώθ.* V. 7 zu verbinden (Beza, Knapp).

V. 9. 10. Ps. 69, 23 f., nach den Alexandrinern mit einigen Veränderungen: Ihr Unglück besteht in selbstverschuldeter Verblendung. Im Psalm ist zwar nur von Gewissen, von den Feinden des Dichters die Rede: aber die jüdische Deutung, welcher Paulus folgt, fand in den Feinden, welche der Psalmist darstellte, immer die Gottesverächter überhaupt. Der Psalm wird auch sonst im neuen Testament öfters auf die christlichen Dinge bezogen: 15, 3. Joh. 2, 17. [15, 25.] 19, 28. AG. 1, 20. Der Name David ist, wie 4, 6, ohne alle kritische Bedeutung (Hitzig hält den Jeremias für den Verfasser), nur Personification des heiligen Liedes. „Ihr Tisch soll ihnen zum Fallstrick werden (das Bild ist natürlich und leicht in der orientalischen Lebensweise, wo der Tisch nur eine ausgebreitete Decke ist), zum Fang, zum Anstoss, zur Vergeltung.“ Nach *εἰς παγίδα* liess Paulus *ἐνώπιον αὐτῶν* weg. Der Sinn, ganz dem Begriffe der Verstockung gemäss, ist der: im Genusse der Lebens soll ihnen das Unglück kommen, in der Verstockung sollen sie zu Grunde gehen. Michaelis [nach Grotius] bezog diese Stelle darauf, dass Jerusalem in der festlichsten Zeit, dem Pascha, erobert werden solle (Joseph. *de bell. jud.* 6, 9. 3 s.). Diese prophetische Auffassung ist nur zu weit hergenommen, und nicht einmal das politische

Unglück des Volkes im Allgemeinen hat hier dem Apostel vorgeschwebt, nur das sittliche, das Unheil. *Καὶ εἰς θήραν* steht nicht im angeführten Psalm, wahrscheinlich ist es aus Ps. 34, 8 (*ἐλθέτω ἡ θήρα* neben *ἐλθέτω ἡ παγίς*); aber es steht angemessen neben *εἰς παγίδα* (sie ergreifend) und *εἰς σκάνδαλον* (sie zu Boden stürzend). *Αὐτοῖς* gehört zu allen diesen Worten und zu *εἰς ἀνταπόδομα*. Dieses ist der Hauptbegriff der Stelle: zur gerechten Vergeltung. Die Alexandriner haben *εἰς ἀνταπόδοσιν* an der Stelle, wo hier *εἰς θήραν* steht, und zwar als falsche Uebersetzung von לְשַׁלּוֹמִים — den Friedlichen.

V. 10. Das Bleibende dieser Verstockung und des Unheils. *Σκοτίζ. ὀφθ.* ist also mehr, als was V. 8 bezeichnet war: Verdunkelung für immer. *Τοῦ μὴ βλ.* wie dort. „Und beuge du ihre Rücken für immer.“ Im Hebr. ist von Hüften die Rede d. i. schwankendem Gange: entweder dieses als Zeichen gebrochener Kraft oder Beugen unter das Joch der Sclaven. (Ps. 66, 11: Noth auf Jemandes Rücken legen.)

V. 11—24. Nothwendigkeit dieser Geschicke über das jüdische Volk, für den göttlichen Rathschluss. Dieser Gedanke wird wesentlich gegen die Heiden gerichtet. Sie sollen jenes Geschick so, objektiv, ansehen, mit Bescheidenheit, und im Judenthum ein Volk grosser Bestimmung auch im Unglück finden. *Λέγω οὖν* ist als Frage zu nehmen, wie 10, 18: Soll ich nun sagen: sind sie etwa gefallen, um liegen zu bleiben? *Πταίειν* im Bilde von V. 9 oder 9, 32. *Πίπτ.* als stärkeres Wort dem *πταίειν* (erster Anstoss zum Fallen) so entgegengesetzt, dass es für immer liegen bedeutet. Aber Beides ist vom Unglück, nicht von der Sünde zu verstehen. Einige (Beza, Grotius, Fritzsche, Tholuck) nahmen in *πτ.* und *πίπτειν* die Verschiedenheit der Bedeutung an, dass das erste fehlen, das zweite unglücklich sein

bezeichne. Dann würde das Fehlen als eine göttliche Schickung dargestellt, was gegen den Sinn des Apostels ist. Ἀλλὰ — Sinn: Es liege ein göttlicher Plan jenem zu Grunde, die Juden werden unglücklich, die Heiden treten ein, die Juden kommen durch diese zum Heile. *Παράπτ.* ist hier u. V. 12 dem *πίπτειν* im Vorigen gemäss, nicht wie 5, 15 Sünde, sondern Unfall, Verfall: „Durch ihr Unglück wird der Welt das Heil.“ Aus *γένοιτο* ist zu suppliren *γέγονεν*. Die *σωτηρία ἐθνῶν* ist bei Paulus ein Hauptbegriff: AG. 13, 45 — 48. 28, 25 — 28. *Παραζηλοῦν αὐτούς* unten wieder V. 14, oben schon 10, 19. „Damit er (Gott) sie, die Juden, zur Eifersucht erregte.“ Immer bleiben sie, die Juden, unvergessen, ja sie sind der eigentliche Endzweck der göttlichen Schickungen. Luther, der Vulg. [*sed illorum delicto salus est gentibus, ut illos aemulentur*, so auch der Syrer] folgend, übersetzt mehr dem Sinne nach: „auf dass sie (die Juden) denen (den Heiden) nacheifern sollten,“ was Tholuck eine falsche Uebersetzung nennt.

V. 12 vgl. V. 15. Steigerung des Vorigen: „Wie für alle Welt segnend werden sie dereinst erst wirken, wenn sie Alle zum Heile gelangt sein werden.“ Er meint ohne Zweifel, sie würden fortwährend als das geistige, religiöse Element der Menschheit wirken. In Hinsicht auf das ideale Judenthum, auf den Geist der heiligen Schrift ist dieses unzweifelhaft. Zwei Vordersätze finden sich hier, von denen der erste keinen Nachsatz hat, weil der zweite Vordersatz gleichen Sinnes ist, nur mehr äusserlich. Zum *εἰ — πόσμου* müsste der Nachsatz sein: *πόσῳ μᾶλλον τὸ δικαίωμα αὐτῶν;* „Wenn ihr Unglück das Heil der Welt ist.“ *Πλοῦτος* wie *πλουτεῖν* 10, 12, s. v. a. *σωτηρία*. *Ἔθνη* und *πόσμ.* hier dasselbe, nur nicht blos die heidnische Welt, sondern die Menschheit im Ganzen. *Ἥττημα* steht dem *πλήρωμα* entgegen und muss demgemäss erklärt werden. Es kann also

hier nicht Nachtheil, Schaden (Luther) bedeuten (Fritzsche *jactura* 1 Kor. 6, 7), oder Verfall — Rückert [der auch jene Bedeutung zugleich mit inbegriffen sein lassen will], Tholuck — was es nach dem, wie πλήρωμα V. 25 steht, bedeuten könnte. Sondern ἥττημα (s. v. a. λεῖμμα und κατάλειμμα im Vorigen) bezeichnet die kleinere Zahl, Minderzahl. Gewöhnlich ist diese Bedeutung nicht, sie wird hier durch das Gegentheil πλήρωμα gegeben. Πλήρωμα die Menge, das Ganze des Volkes. So die alte Kirche [Theophylakt S. 81: τοῦτ' ἔστι, ὅταν πάντες σωθῶσιν ἐπιστρέψαντες. Ταῦτα δὲ λέγει χαριζόμενος αὐτοῖς καὶ παραμυθούμενος, Thomas Aquinas: *multitudo eorum in Deum conversa*], Erasmus, Grotius, Reiche, Olshausen. „Wenn sie in der kleinen Anzahl, welche sich jetzt zum Evangelium wendet, die Heiden beglücken, wie viel mehr werden sie dieses in ihrer Gesammtheit? Luther: „wenn ihre Zahl voll würde?" Andere, wie Fritzsche, erklären πλ. Reichthum. Es kann allerdings bedeuten ebensowohl das Anfüllende, als das Vollendete, Ganze, die Fülle; aber Reichthum, Besitz gewiss nicht. Auch der Sinn dürfte nicht passen. Vgl. Storr *de vario sensu voc.* πλ. *in N. T. Opuscc.* 1, 144 ss. [Nösselt *Opuscc.* 2, 233.] Fritzsche 469 f. Anm. [der zu beweisen sucht, dass das Wort nicht, wie gewöhnlich angenommen wird, aktive Bedeutung habe, sondern vorzugsweise passive, wie die Bildung und der Gebrauch anzunehmen verlange].

Πόσῳ μᾶλλον ist nicht blos hypothetisch (die griechischen Väter, Luther): wie würde es sein, wenn — vgl. V. 25 f. Paulus sieht diese dereinstige, allgemeine Vereinigung der Juden innerhalb des Christenthums als etwas Entschiedenes an. Tholuck bemerkt, dass eine idiosynkrastische Abneigung Luther's, vermöge deren er an eine allgemeine Judenbekehrung nicht glauben wollte, ihn hier und

V. 25 zu falscher Auslegung verleitet habe. Siehe seine *Randgl.* bei Walch 21, 834.

Nun folgt ausführlich V. 13—24 jene Rede an die Heidenchristen. Leicht konnte in den paulinischen Gemeinen und nach Paulus Erklärungen eine Nichtachtung der Juden entstehen auf der heidnischen Seite. „Die Heiden sollen bedenken, dass das Judenthum der Stamm der göttlichen Gemeine sei V. 13—18, dass auch sie ihr Heil nicht ihrem Verdienste verdanken — V. 20, dass sie dessen verlustig werden können — V. 24. Er beginnt mit seinem Verhältnisse zum Heidenthume. *Γάρ*, auch V. 15, bezieht sich auf den allgemeinen Sinn des Vorigen, den Vorzug der Juden. *Λέγω*: nämlich das Folgende sage ich *ὑμῖν*, zu eurer Erwägung. *Ἐφ' ὅσον* nicht einschränkend gesagt: *quoad* oder *quamdiu* (Vulg.), sondern: sofern, in der Eigenschaft dass. *Ἐθνῶν ἀπόστ.* ähnlich 15, 16. Gal. 2, 8 (AG. 9, 15. 22, 21). Paulus fasst in diesem Namen seinen Beruf zusammen. *Τὴν — δοξάζω* ist genau mit dem *εἴπως* im Folgenden zu verbinden: ich ehre meinen Beruf durchaus in Beziehung auf mein Volk und sein Heil. Es ist dieses kein blos hyperbolischer Ausdruck des Gefühls, sondern das Judenthum ist dem Apostel eine Idee, es bedeutet ihm den von Gott in die Welt gegebenen Geist der Religion. *Δοξάζω* (die lat. Kirche mit der Vulg. liest *δοξάσω*, Luther das Präsens): halte ehrenwerth, schätze. Viele (Fritzsche, de Wette, Meyer): verherrliche ihn wirkend. Aber es ist hier mehr von den Gründen seines Wirkens die Rede, als von diesem selbst. *Διακ.* in weitester Bedeutung wie 2 Kor. 4, 1. 6, 3.

V. 14. Vor *εἴπως* ist nichts zu suppliren, etwa *πειρώμενος*. Es wird dieses *εἴπως* vom Erfolge gebraucht, auf welchen der Mensch hinarbeitet (Phil. 3, 11). „Dahin strebend, ob ich vielleicht erregen könne meine Volksgenossen und

Einige von ihnen zum Heile führen.“ *Παραζ.* im Vorigen schon zweimal (V. 11). *Σάρξ* (*αὐτῶν* darauf bezogen) s. v. a. *συγγενεῖς* 9, 3. *Σώζειν* in der allgemeinen Bedeutung 1 Kor. 7, 16. 9, 22: zum Heile führen.

V. 15 ist dasselbe mit V. 12, unverbunden mit V. 14. Aber die Vorstellung von der Würde des Volkes und der Ausdruck seiner Liebe zu demselben flossen ja auch Kap. 9 in einander. *Ἀποβολὴ αὐτῶν* steht der *πρόσληψις* gegenüber und ist demnach aufzufassen. Es kann nicht ihren Verlust bedeuten, wie AG. 27, 22 — so die Vulg. [*amissio eorum*, Bengel: *jactura*] und Luther, sondern ihre Verstossung, *τὸ ἀπωθεῖσθαι, rejectio.* Es gehört das Wort schon zum Bilde, welches V. 16 ausgeführt wird. *Καταλλ. κόσμου*: hier wohl in dem äusserlichen Sinne wie Eph. 2, 16; denn von der Versöhnung mit Gott (so gewöhnlich auch dieses Wort dafür ist) kann doch bei der Verstossung der Juden nicht die Rede sein. Vielmehr bedeutet es Versöhnung der Welt mit, in sich selbst, = indem Juden und Heiden sich in Eine heilige Gemeine vereinigen konnten. *Τίς*: welcher Art, Kraft. *Πρόσληψις*: Wiederaufnahme zur göttlichen Gunst (in mehrfacher, auch menschlicher Bedeutung unten 14, 1. 3. 15, 7). Jene Bedeutung kommt aus der altisraelitischen Formel: *κύριος προσελάβετο τὸν λαόν* 1 Sam. 12, 22, *ἐμέ* Ps. 65, 5. 72, 24 u. and. (לקח). „Leben aus den Todten“ (*νεκροί* Inbegriff, Gesammtheit der Todten oder Zustand des Todes; *ἐκ νεκρῶν ἀναστῆναι* Matth. 17, 9. Mark. 6, 14) ist gewiss nicht im eigentlichen Sinne zu nehmen; so die griech. Väter, Fritzsche, de Wette, [Semler, Reiche, Nielsen,] Tholuck, Meyer) von der grossen messianischen Todtenerweckung am Ende der Zeit Matth. 24, 11, wo das *τότε* „nach allgemeiner Verkündigung“ bedeutet. Allein für jenen Begriff würde *ἀνάστασις νεκρῶν* gebraucht sein. Es ist vielmehr die uneigentliche Bedeutung

anzunehmen (Augustin, Calvin, Beza, Rückert erste Aufl., in verschiedener Weise aufgefasst): neues Leben durch die gesammte Menschheit (6, 13: ὡς ἐκ νεκρῶν ζῶντες). Versöhnung ist immer ein dem eigentlichen Heile vorangehender Zustand 5, 10. Luther verstand die Formel eigentlich, πρόσληψις wie περίληψις, Annahme, *assumtio*: „Was wäre das anders, denn das Leben von den Todten nehmen?“

V. 16. Noch jetzt sei das jüdische Volk ein heiliges, wie seine Vorfahren; das Volk nämlich in abstracto oder die Geretteten unter ihnen. Καὶ τὸ φύραμα — καὶ οἱ κλάδοι sind die Nachsätze. Ἀπαρχή und ῥίζα bedeuten ohne Zweifel die Urväter des Volkes (V. 28 οἱ πατέρες); so verstanden die Worte die meisten Alten, und wieder die Neuesten seit Grotius, auch Fritzsche. Also nicht Christus — Theodoret [Origenes, Glöckler] und Pelagius, oder die zuerst Bekehrten (Reiche, de Wette) oder gar die Apostel (Flatt). Aus V. 17 ist ja klar, dass unter den Zweigen die gegenwärtigen Juden zu verstehen sind. Es werden wie oft zwei Bilder verbunden: Erstlinge — entgegen der Masse, dem Ganzen, und Wurzel — den Zweigen entgegen. Das Erste bedeutet mehr Gemeinsamkeit der Väter und Nachkommen (gleiche Natur), das Zweite Abstammung dieser von jenen. Ἀπ. und φύραμα stehen auch 1 Kor. 5, 6. Gal. 5, 9, und bei den Alexandrinern 4 Mos. 15, 19—21; ἀπ. ist das zuerst aus einer Masse, einem Teige Bereitete und Gottgeweihte. Mit diesem wurde nach dem Gesetze [4 Mos. 15, 21 f.] die ganze Masse geweiht. Ἅγιον zugleich im Bilde: gottgeweiht, ausser demselben: ehrenwerth (1 Kor. 7, 14).

V. 17 u. 18. Die Heiden haben das Heil nur durch die Juden erhalten. Zu V. 17 ist V. 18 der Nachsatz: „Sind einige von den Zweigen abgebrochen, du aber, der du ein

wilder Oelzweig bist, daraufgesetzt worden, so erhebe dich nicht.“ — Ἐξεκλ. nämlich als untüchtig, unbrauchbar; also wieder auf die Schuld der Juden bei ihrer Verstossung hindeutend. Ἀγριέλαιος erklären Fritzsche und Bretschneider schwankend. Gewiss bedeutet das Wort hier nicht *oleaster*, wilder Oelbaum, wie allerdings V. 25 (dieser heisst mehr ἔλαία, und aufgesetzt wurden ja doch nur Zweige), sondern Reis, Zweig von jenem. So heissen die Heiden sehr sinnvoll, da ja für das israelitische Volk von Alters her das Bild des Oelbaums gewöhnlich gewesen war (Jer. 11, 16 ff.). Die Heiden sind also die dem edeln Baume aufgesetzten Zweige des wilden Oelbaums. Ἐγκεντρ.: durch Einstechen darauf gesetzt werden; es ist das gewöhnliche Wort für das Impfen der Bäume, *insitio*. Da es mehr auf den Sinn ankam, als darauf, das Bild zu halten, so hätte auch wohl in diesem etwas Ungewöhnliches gesagt werden können, dass (Origenes schon spricht hiervon) etwas Geringeres auf ein Edleres gesetzt worden. Indessen hat es auch bei den Römern und gerade bei'm Oelbaum Statt gehabt, dass der edle Stamm durch einen Zweig des wilden geimpft wurde, um einen kräftigen Baum daraus zu ziehen. Vgl. Michaelis *orient. Bibl.* 10, 67 und Bredenkamp in *Paulus Memorabilien* 2, 150 [führt für jene Meinung zwei Stellen an: Columella *de re rustica* 5, 9 und Pallad. *de insit.* 14, 53]. Zwar hat der Apostel dieses Impfen nicht von dieser, sondern von jener Seite angewendet, dass der edle Baum sein Leben dem wilden mittheile. Aber auch dieses geschah ja bei jener Art des Impfens. Ἐν αὐτοῖς ist nicht auf die abgebrochenen, sondern auf die κλάδοι überhaupt zu beziehen: mitten unter ihnen. „Und bist dadurch theilhaftig geworden der Wurzel und der Kraft (πιότης Saft) des Oelbaums.“ Hier spricht er von Würde und geistiger Segnung der Israeliten. Im Grunde wird dasselbe Eph. 3, 6 ausgesagt, wenn

die ἔθνη συγκληρονόμα, σύσσωμα, συμμέτοχα τῆς ἐπαγγελίας heissen.

V. 18. *Κατακαυχᾶσθαι* Jak. 2, 13. 3, 14: sich über Jemanden erheben; κλάδοι wieder die Zweige überhaupt. *Εἰ δὲ καυχ. οὐ* u. s. w. ist abgekürzte Rede, zu ergänzen mit *λέγω σοι* oder gedenke, wisse, *μνήσθητι, ἴσθι, ὅτι*. „Nicht du trägst die Wurzel, sondern die Wurzel dich.“ Hier bedeutet *ῥίζα* mehr als V. 16, nämlich den ganzen, ursprünglichen Stamm. Ihm verdankst du Alles. Gewöhnlich werden auch hier die Patriarchen verstanden. *Βαστάζειν* ist: Leben und Halt geben.

V. 19 u. 20 vgl. V. 5 u. 6. Ein neuer Grund der Bescheidenheit für die Heidenchristen. Sie sind Alles geworden, nicht durch Verdienst, sondern durch Glaube — fromme Aufnahme der frei gebotenen Gotteshuld. „Nun sagst du vielleicht (9, 19): die Zweige sind abgebrochen (*οἱ* vor κλάδοι hat oft gefehlt, und Lachmann hat es weggelassen), damit ich aufgeimpft würde.“ *Καλῶς* Joh. 4, 17 [B. Crusius *theol. Ausleg.* 154 Anm.] nicht ironisch, sondern bejahend. *Τῇ ἀπιστ.* durch deren Schuld, um ihres Unglaubens willen, für *διά* c. gen., wie *τῷ σταυρῷ διώκεσθαι* Gal. 6, 12. *Τῇ πίστει*: um des Glaubens willen. Vgl. V. 30 *τῇ αὐτῶν ἀπιστίᾳ*. *Ἕστηκας*: du stehst da, nämlich an der Stelle jener. Das Wort ist noch im vorigen Bilde zu nehmen, nicht (Fritzsche) in alexandrinischer Bedeutung (5, 2): *salvus es*. Aber, wie gesagt, dieses *τῇ πίστ.* ist als Gegensatz gegen den Uebermuth zu fassen: verdienstlos, nur fromm vertrauend. — Und eben im Uebermuthe und im Begriffe vom Glauben lag die Möglichkeit, dass die Heiden wieder um ihr Heil kämen. *Ὑψηλ.* 12, 16. 1 Tim. 6, 17, hier s. v. a. *κατακαυχᾶσθαι* V. 18. *Φοβεῖσθαι* ohne die Bedeutung von Furcht — nur Vorsicht liegt im Worte: *religiose agere*. So steht *φόβος* 1 Kor. 2, 3. 2 Kor. 7, 15. Phil. 2, 12.

V. 21 — 24 folgt das letzte Motiv zur Bescheidenheit für die Heiden. Die Geschicke können wechseln, da ja den Juden immer das Heil näher liegt, als den Heiden. Aber gemäss der ganzen Rede, besonders auch V. 25 ff., ist dieses nicht vom Juden- und Heidenthum überhaupt zu verstehen (als könne sich der göttliche Plan im Allgemeinen verändern, die Heiden um ihre Hoffnungen kommen), sondern von heidnischen und jüdischen Menschen im Einzelnen. „Denn hat Gott die rechten, natürlichen Zweige nicht verschont, so möchte er vielleicht auch dich nicht verschonen:" nämlich wenn du den frommen, bescheidenen Sinn aufgäbest. *Οἱ κατὰ φύσιν κλάδοι*: Zweige, welche auf den Baum gehören (V. 24). Zu *μήπως* ist hinzuzudenken *βλέπετε* wie Hebr. 3, 12, oder *φοβοῦμαι* wie 2 Kor. 12, 20. Doch ist an unserer Stelle sehr verschieden geschrieben worden, auch *οὐδὲ σοῦ φείσεται*, wie Lachmann aufgenommen hat.

V. 22 u. 23. Alles ist gerecht in diesen Geschicken (wieder das im Prädestinatianismus übersehene Hauptmoment in diesem Abschnitte). *Ἴδε*: erwäge wohl, nämlich, worauf Gunst und Ungunst Gottes sich gründen. *Ἀποτομία*: kurz entscheidende oder vernichtende Handlungsweise; vgl. *συντέμνειν* 9, 28, *ἀποτόμως* 2 Kor. 13, 10. Tit. 1, 13, *ἀπότομος ὀργή* Weish. 5, 20, ganz wie im klassischen Gebrauche. *Χρηστότης* 2, 4 [S. 64] u. Eph. 2, 7. In *χρηστ.* liegt weniger als in *χάρις* der Begriff der Verdienstlosigkeit, nur des unbedingt und reichlich Gütigen. Oft sind im zweiten Satze *ἐπὶ — χρηστ.* zweimal Nominative (Lachmann, Schott, Meyer), oder nur einer [*ἀποτομίαν, — χρηστότης θεοῦ* Cod. C. D.] gelesen worden. Hier sind *πεσόντες* (anders V. 11) Sünder, Unwürdige, wie aus V. 23 (*ἐὰν — ἀπιστ.*) hervorgeht. Daher bezeichnet *ἐπιμένειν* im Folgenden feststehen im Guten und im Bösen. So von beharrlichen Zuständen V. 23. 6, 1. Gal. 1, 18, hier aber an

der ersten Stelle in Bezug auf Gegenstände, an denen man festhält, wie 1 Tim. 4, 16. Denn gewiss ist χρηστότης nichts Anderes, als vorher, etwa menschliche Güte (3, 12), wie hier Clem. Alex. *paed.* 1, 8 erklärt. In dieser Bedeutung fände auch kein rechter Gegensatz zu ἀπιστία Statt. Ἐπεὶ — ἐκκ. „sonst wirst auch du abgehauen werden.“ Ἐκκ. absichtlich das strengere, härtere Wort für ἐκκλᾶσθαι, auch V. 24 wieder von den Heiden.

V. 23 u. 24. Jene dann, die Juden, brauchten ja doch nur in ihre ursprüngliche Bestimmung zurückversetzt zu werden. Mit Recht erinnert Rückert gegen Lachmann [und Meyer], dass καὶ ἐκ. [neuere Kritik κἀκεῖνοι] nicht von ἐπεί abhänge, sondern einen neuen Satz beginne. Ἐγκεντρ. hier dasselbe mit πάλιν ἐγκ. im zweiten Satze: sie werden wieder eingesetzt werden, wenn sie nicht mehr im Unglauben beharren. Τῇ ἀπ. lenkt aus dem Bilde in die eigentliche Sprechweise über. Hier schaltet Paulus am Freiesten mit seinem Bilde. Denn ein solches Wiederaufsetzen findet ja in der Natur nicht Statt. Doch eben darum wird, also zugleich für das Bild und für den eigentlichen Gedanken, die Berufung auf die göttliche Allmacht beigesetzt. Dieses ist der alte herrschende Gedanke für den Glauben und das Wunder: 4, 21. 14, 4.

V. 24. Denkbarkeit eines solchen allmächtigen Wirkens: die heilige Sache bleibe ja den Juden immer am Nächsten. „Denn wenn du abgeschlagen worden bist vom natürlichen wilden Oelbaum und gegen deine Bestimmung aufgesetzt auf den edeln Oelbaum: um wie viel leichter werden diese, die dahin gehörigen Zweige, wieder aufgesetzt werden können auf den Baum, welchem sie angehören.“ Ἐκκόπτεσθαι anders als V. 22. Ἡ κατὰ φ. ἀγρ. (ähnlich V. 21) = ἰδία im Folgenden: der zu dir gehörige; Gegensatz παρὰ φύσιν: gegen deine natürliche Bestimmung. Καλλιέλαιος, enlg. dem ἀγριέλ.

ist in der klassischen Sprache mehr Adjektiv und bedeutet reich an edlem Oel. *Μᾶλλον*: leichter. *Οἱ κατὰ φύσιν* nämlich *κλάδοι*, wie V. 21. Das Futurum *ἐγκεντρ.* steht in der Bedeutung des Könnens.

Von dieser Anrede an die Heiden wendet sich V. 25 — 32 zurück zur allgemeinen Rede. Hier nun giebt Paulus den letzten, bedeutendsten Grund zu Trost und Hoffnung der Juden: „dereinst werden sie Alle zum Heile gelangen, wenn das gesammte Heidenthum übergegangen sein wird.“ Der Gedanke ist schon im Vorigen oft besprochen [S. 258]. Er ist nicht materiell aufzufassen von allen jüdischen und heidnischen Individuen, sondern vom Heidenthum und Judenthum als Sache. „Wenn das Evangelium ganz zur Weltreligion geworden ist, wird es auch das durch die Welt zerstreute und von seiner starren Form entkleidete Judenthum in sich aufnehmen.“ Vgl. Winzer *illustratur loc. P. ad Rom. ep.* 11, 25, 26. Lips. 1828.

V. 25. *Οὐ θέλω ὑμᾶς ἀγν.* (1, 13 u. and.) beginnt oft bedeutende Erörterungen: 1 Kor. 12, 1. 1 Thess. 4, 13. *Μυστήριον* ist auch hier nicht geheime oder geheimnissvolle Lehre, sondern, wie immer, der göttliche Rathschluss durch Jesum erfüllt, der ganze oder ein Theil. So schon Matth. 13, 11, unten 16, 25. Eph. 1, 9. 1 Kor. 15, 51. Hier ist es eine Seite des göttlichen Weltplanes. Die ganze Stelle ist darum merkwürdig, weil man aus ihr sieht, dass Paulus eine allmählige, umfassende Entwickelung der christlichen Sache annahm, dass er also da, wo er von der in Kurzem bevorstehenden Rückkehr Christi spricht, nur vorübergehend dieselbe erwähnt. Aus dem *ἵνα — ἑαυτοῖς* sieht man, dass er die Heiden anrede; *φρόνιμοι παρ' ἑαυτ.* steht auch 12, 16, bei den Alexandrinern Weish. 3, 7, *ἐν ἑαυτοῖς* 1 Kor. 14, 11, und so ist auch hier *παρ', ἐν* und der blose Dativ *ἑαυτοῖς* (in, zum Dünken) gelesen worden. Diesen hält

Fritzsche für ursprünglich [*„ne sitis vobis prudentes, ne vos sapere putetis“*]. Alles bedeutet: in seinem Dünken, mag immerhin die Formel zugleich den Uebermuth, die Eigenliebe, den Unverstand bezeichnen, sodass man sich nach eigenem Bedünken den göttlichen Rathschluss vorstellt. Diesen konnten die Heiden aus Eigenliebe misverstehen. Aber φρόνιμοι für sich bedeutet nicht hochmüthig. Ὅτι giebt den Gegenstand des μυστήριον. Dieses besteht aber nicht blos in der πώρωσις, sondern (Fritzsche ganz richtig) in allem Folgenden bis σωθήσεται. Ἀπὸ μέρους gehört zu γέγονε, dem Sinne nach zu Ἰσραήλ. Viele (Calvin, Meyer) verbanden es mit πώρωσις: eine gewisse, oder theilweise Verstockung. Vielmehr steht es dem πᾶς Ἰσρ. V. 26 entgegen. Vgl. ἀπὸ μέρους 15, 15. 2 Kor. 1, 14. 2, 5. Ἄχρις οὗ, — so lange dauernd, bis das Ganze der heidnischen Welt hereingekommen sein wird. Πλήρωμα oben zu V. 12. Hier ist die Uebersetzung des Wortes fast immer übereinstimmend gewesen. Es ist das Ganze, nicht blos eine Menge oder *plerique* (Fritzsche). Wahrscheinlich hat Paulus die Stelle Gen. 48, 19 im Sinne (πλῆθος ἐθνῶν bei den LXX). Die älteren Ausleger, neuerdings Olshausen, erklärten Ersatz, *supplementum*, Ergänzung. [Wolf: *quod e gentibus desumendum destinavit Deus ad supplendum id, quod deficit in olea mystica Israelis.*] Εἰσέρχεσθαι schlechthin, wie hier, auch Matth. 7, 13. Luk. 13, 24, sonst auch mit dem Beisatze εἰς βασιλείαν θεοῦ, εἰς ζωήν Matth. 5, 20 [*Commentar* zu d. St. S. 104] u. 25, 21. Hier wechselt es deutlich ab mit σώζεσθαι (V. 14). Fritzsche verglich auch οἱ ἔξω 1 Kor. 5, 12.

V. 26. Letzter Theil des μυστήριον (V. 25). Καὶ οὕτω wie 5, 12, nicht sowohl auf solche Weise, als dann nun. Dieses ist die berühmte Stelle von der allgemeinen Judenbekehrung. Sie ist, wie gesagt, nicht so materiell, arithmetisch, sondern im freieren Sinne, vom Ju-

denthum als Sache aufzufassen. Jenes war aber die gewöhnliche Auffassung in der alten Kirche, und die Erfüllung der Rede wurde am Ende der Zeit bei der Rückkehr Christi erwartet, als eine einmalige, allgemeine, wunderbare Bekehrung. Die neueste, historische Auffassung will dem Apostel auch diese phantastische Hoffnung beilegen (Reiche, de Wette, Meyer). In der altprotestantischen Ansicht lag diese allgemeine Judenbekehrung nicht, theils, wie gesagt, wegen der Antipathie der Reformatoren gegen das Judenthum, theils wegen der schwärmerischen Ausführung zugleich mit chiliastischen Ideen bei den Fanatikern des sechszehnten Jahrhunderts, dann auch im Streite gegen Spener und die Pietisten. Von denjenigen, welche die Sache uneigentlich nahmen, wurde der Sinn der Stelle zu beschränken gesucht; Ἰσρ. von Origenes, Theodoret [*πάντα Ἰσραὴλ καλεῖ τοὺς πιστεύοντας, εἴτε ἐξ Ἰουδαίων εἶεν, τὴν φυσικὴν συγγένειαν πρὸς τὸν Ἰσραὴλ ἔχοντες, εἴτε ἐξ ἐθνῶν καὶ τὴν τῆς πίστεως εὐγένειαν αὐτῷ συναπτόμενοι*], Augustinus *de civ. D.* 20, 29 *ultimo tempore ante judicium Judaeos in Christum esse credituros celeberrimum est in sermonibus cordibusque fidelium* [bestimmter noch *epist. ad Paulin.* 186], Luther, Calvin, Paulus vom wahren, geistigen Israel (Gal. 6, 16) verstanden, oder vom gläubigen (Olshausen), wodurch die Stelle tautologisch wurde. Oder man nahm σωθήσεται für δύναται σωθῆναι (Semler, Ernesti), oder übersetzte: fortwährend werden übergehen (Calov). Endlich fasste man auch πᾶς in unbestimmter Bedeutung: *plerique,* so gut wie Alle (Rückert, Fritzsche vgl. 1 Kön. 12, 1. 2 Chron. 12, 1). Grotius und Wetstein wollten die Stelle nur auf die nächsten Erfolge in Palästina allein beziehen vor und nach der Zerstörung Jerusalem's, wo nach Euseb. H. E. 3, 35 μύριοι Ἰουδαῖοι zum Christenthum übergetreten sind. Aber dieser gewaltsamen Annahmen bedürfen wir nicht. An

das ganze Judenthum dachte Paulus sicher. Es erhellt dieses theils aus dem οἱ πάντες V. 32, theils aus den folgenden Citaten.

Diese (V. 26 u. 27) sind wieder gedächtnissmässige, und es ist ersichtlich, wie Paulus besonders die prophetischen Schriften in Hinsicht auf die Bestimmung seines Volkes durchdacht habe. Ἥξει — διαθήκη ist mit geringer Abweichung aus Jes. 59, 20 f. Statt ἐκ Σιών bei Paulus haben die Alexandriner ἕνεκεν Σιών; wahrscheinlich fiel dem Apostel jenes aus Ps. 14 (53), 7 ein: τίς δώσει ἐκ Σιὼν τὸ σωτήριον. An διαθήκη hängt Paulus (im Original des Jes. folgt: meinen Geist will ich ihnen geben) die Stelle Jes. 27, 9: ὅταν ἀφέλωμαι τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν, was dort nicht als eine διαθήκη, sondern als ein Segen (εὐλογία) erwähnt wird. „Aus Zion wird der Retter kommen, und er wird die Vergehungen wegnehmen vom Geschlechte Jakob's. Und es wird mein Bund mit ihnen sein, wenn ich ihnen die Sünde vergebe.“ Sündenvergebung ist hier bei Paulus die Folge der Bekehrung des Volkes. Sonst ist sie bei den Propheten der Anfang der neuen grossen Volkszeit (Jer. 31, 36). Ὁ ῥυόμενος ist im Original Gott; ausser unserer Stelle wird es von Christus gebraucht 2 Kor. 1, 10 u. 1 Thess. 1, 10. Chrysostomus und Augustinus dachten hier an Elias oder Henoch. Καὶ ἀποστρ. haben auch die Alexandriner, gegen den Sinn des Originals. Dort heisst es: ein Erlöser für diejenigen in Jakob, welche sich von der Sünde wenden. Ἀποστρ. ἀσεβ. bezeichnet bei Paulus Heilung vom Unglauben.

V. 27. Διαθήκη ist mit ὅταν zu verbinden. Αὕτη ἐστίν: darin wird der Bund bestehen; ἡ παρ' ἐμοῦ: der von mir zu stiftende. Vgl. 1 Joh. 5, 2 ἐν τούτῳ — ὅταν. Hierzu setzt nun der Apostel selbst V. 28 f.: diese Volkserlösung werde sicher eintreten, und zwar (V. 30 — 32) auf dem

schon im Vorigen beschriebenen Wege, sodass die Heiden durch den jüdischen Unglauben, die Juden durch den Glauben der Heiden zum Heile gelangen. Die Gegensätze V. 28 sind nicht rednerisch genau: *κατὰ τὸ εὐαγγέλιον — κατὰ τὴν ἐκλογήν; — δι' ὑμᾶς — διὰ τοὺς πατέρας.* Doch im Sinne liegt ein sehr klarer Gegensatz. *Κατὰ τὸ εὐαγγ.*: dem göttlichen Weltplane gemäss, wie die Verkündigung bestimmt worden. So Rückert. *Κατὰ τὴν ἐκλογήν* natürlich von der alten Bestimmung des Volkes zu verstehen: wie es über sie beschlossen worden ist. Also: für das allgemeine Beste müssten sie zurückstehen, aber die ihnen verheissenen Segnungen würden doch erfüllt werden. Von der gewöhnlichen paulinischen Bedeutung des Wortes *εὐαγγέλιον* (Akt des Verkündigens) weicht ab und es wird dabei zu viel in das *κατά* gelegt, wenn man mit Beza, Meyer, de Wette übersetzt: in Rücksicht auf das Evangelium, die Verwerfung desselben, oder (Fritzsche): von welchem sie Gott fern hält [*quod ad evangelium attinet, a quo eos Deus per contumaciam iis inditam arcuit*]. *Ἐχθροί — ἀγαπητοί* hier im äusserlichen Sinne: Unbegünstigte, Begünstigte, aber gewiss von Gott, nicht von seiner, des Apostels Seite (Theodoret, Luther: „halte ich sie für Feinde" — Grotius wegen des Gegensatzes mit *ἀγαπητοί*: „sind mir Feinde," [so auch Bengel und Baumgarten: *ἐχθροί* in aktiver Bedeutung] Semler, Paulus). *Δι' ὑμᾶς*: mit Rücksicht auf euch, zu eurem Besten; *διὰ τοὺς πατ.*: mit Rücksicht auf die Väter, um ihretwillen (9, 15. AG. 13, 17. Ps. 105, 5 ff.). Dem göttlichen Plane gemäss sind sie unbegünstigt, aber um ihrer Ahnen willen sind sie doch begünstigt.

V. 29 gehört zum Letzten: *διὰ τοὺς πατέρας.* Dasselbe lag in der Doxologie 9, 5: „Gott hält seine Verheissungen." Unwiderruflich sind die Gnadenbewilligungen und die Beru-

fung Gottes. *Ἀμεταμ.* steht noch 2 Kor. 7, 10, aber in anderem Sinne. *Χαρίσματα* wie 5, 15. 6, 23 [S. 188]: Mittheilung göttlicher Huld, hier mehr angebotene Hulderweisung. *Κλῆσις* ist gleichbedeutend mit *ἐκλογή* V. 28, und, wie Fritzsche bemerkt, das Vorzüglichste von jenen Charismen. Aber auch hier ist die alte Berufung des Volkes gemeint, nicht die christliche — Meyer, Tholuck. [Jenes schon Calvin: *de illa vocatione, qua posteros Abrahae in foedus adoptavit Deus*]

Die Bedeutung von V. 30 u. 31 liegt in den zweiten Sätzen: ihr durch sie, sie durch euch zum Heile. Die Sätze *ὥσπερ — τῷ θεῷ* V. 30 und *οὕτω καὶ οὗτοι ἠπείθησαν* V. 31 bezeichnen nur die Nothwendigkeit des Heils für Beide. Das *καί* nach *ὥσπερ* V. 30 fehlt in der überwiegenden Zahl der Handschriften, und ist seit Griesbach ausgelassen worden, aber (Fritzsche) ein sich so entsprechendes wiederholtes *καί*, wie hier V. 30 u. 31, ist auch in der klassischen Sprache gangbar [Stallbaum zu *Plat. Gorg.* 61]. *Ἀπειθεῖν* wird hier in verschiedener Bedeutung von Heiden und Juden gebraucht, von jenen bezeichnet es: von Gott entfremdet sein (*ἀθέους εἶναι* Eph. 2, 12); doch bezieht es sich vielleicht auch auf jene Gottesstimme an die Heiden (oben Kap. 1). *Ἐλεεῖσθαι* 9, 15 f. 18. s. v. a. *σώζεσθαι*. Vgl. *ἔλεος* 15, 9. *Τῇ τούτων ἀπ.* = *διὰ τὴν ἀπ.* oben V. 20.

V. 31. *Ἀπειθ.* von den Juden also: Unglaube, zwar nicht der Wortbedeutung nach, aber zufolge des Sinnes, wie ja auch *ὑπακούειν* Glaube bedeutet, insofern bei dem Apostel jenem wie diesem ein sittlicher Grund untergelegt wird. Vgl. Joh. 3, 36 [B. Crusius *theol. Ausleg. d. Joh. Schrr.* 144], AG. 14, 2. Röm. 4, 3 *ὑποτάσσεσθαι*. Aber wenn auch *ἵνα* vom Zwecke Gottes verstanden wird, darf man doch *ἠπείθησαν ἵνα* nicht so fassen, als sei der Unglaube nothwendig

göttliche Schickung gewesen. So die Prädestinatianer und wieder die Neuesten. Dann müsste Paulus gerade seinen Hauptgedanken in der Rede (der Fall der Juden ihre eigene Schuld) vergessen haben. Vielmehr: dahin ist der Unglaube des Judenthums gewendet worden, dass u. s. w. *Τῷ ὑμετ. ἐλέει* nicht: durch euern Glauben, sondern in dieser bescheidensten Formel ist *ὑμ. ἐλ.* Heil von euch (*ὑμετ.* also objektiv, wie in *ὑμετέρα καύχησις* 1 Kor. 15, 31), also: angeregt (wie *παραζηλούμενοι* V. 11) durch die euch widerfahrene Huld. Somit nehmen wir die Worte *τῷ ὑμ. ἐλ.* zum Nachsatze, und *ἵνα* ist nachgesetzt wie 1 Kor. 9, 15. 2 Kor. 2, 4. Gal. 2, 10. Die ältesten Erklärer (Syr., Vulg., Erasmus, Luther, Morus, Lachmann) verbanden jene Formel mit *ἠπειθήσαν*, und erklärten entweder: glaubten nicht an die Huld (Luther), was nichtsbedeutend wäre und ohne Zusammenhang mit dem folgenden Satze, oder: glaubten nicht um der Huld willen, durch sie verletzt, — Erasmus [weil ihr begnadigt wurdet], Calvin; aber die Heiden traten ja nach Paulus erst nach den Juden ein — oder: für euer Heil, *in vestram misericordiam* (so vielleicht die Vulg., wie Fritzsche vermuthet).

Paulus schliesst V. 32 mit einem seiner Grundgedanken, den er oben Kap. 1 — 3 bereits ausgeführt hatte: überall schafft Gott aus Elend Heil. Statt *τοὺς πάντας* im ersten Satze wird auch *τὰ πάντα* gelesen, doch schärft nach Fritzsche's richtiger Bemerkung das wiederholte, gleichmässige *τοὺς πάντας* den Sinn: „Alle hat er ungläubig sein lassen, um sich Aller zu erbarmen.“ Mit Recht bemerkt de Wette, die Stelle sei (wenn gleich auch hier von einem ewigen Heile die Rede ist) entscheidend gegen einen ewigen Verdammungsbeschluss. Gott hat der Sünde im Einzelnen nicht wunderbar abgeholfen, um sie dann in grossen Akten aufzuheben. *Συγκλ. εἰς* wie Gal. 3, 22 f. *ὑπὸ ἁμαρτίαν*. In

blos declarativer Bedeutung ist es gewiss nicht zu fassen: spricht es gemeinsam über sie aus, tadelt sie gemeinsam (*in omnes una increhi*), ἀπέδειξε, ἤλεγξεν [ἅπαντας ἀπειθοῦντας, wie ein griechisches Scholion erklärt]. So Grotius, Wetstein vgl. 3, 9. Sondern es heisst: übergeben. Vgl. συγκλείειν εἰς χεῖρας Ps. 31, 8, εἰς θάνατον Ps. 78, 41. 50; allerdings dieses mehr in dem Sinne des Zufallenlassens, als des Hingebens. Dieses Letzte haben wieder die neuesten Ausleger festgehalten: Meyer, Rückert, de Wette, Fritzsche.

Den Schluss des Kapitels und des ganzen Abschnitts von Kap. 9 — 11 bilden die Verse 33 ff. In altprophetischer Begeisterung preist er die göttliche Macht und Weisheit in den menschlichen Geschicken. Die göttliche Weisheit fasst er ganz genau und eigentlich von der Seite auf, dass die Dinge der Welt und insbesondere die Menschengeschicke mit einander und für die göttlichen Endzwecke geordnet seien. So spricht er auch Eph. 3, 10 vom μυστήριον, in welchem sich die πολυποίκιλος σοφία τοῦ θεοῦ offenbare. Als Schluss der drei Kapitel bezieht sich unsere Stelle auf Zweierlei, was im Vorigen ausgeführt war: überall wird Heil aus Elend — die religiöse Geschichte des Heidenthums und Judenthums ist genau mit einander verwebt, die heidnische Welt wird durch den jüdischen Unglauben gewonnen, durch die Heiden wird das Judenthum zum Heile geführt. Βάθος althebräisches Wort, welches nicht blos den Begriff, dem es beigesetzt wird, verstärken, sondern ihm die Idee der Unergründlichkeit beigeben soll (1 Kor. 2, 10 vgl. mit AG. 2, 24). Es gehört aber nicht blos zu πλούτου, sodass dann die beiden Genitive σοφίας καὶ γνώσεως von πλούτου abhingen (Erasmus, Beza, Luther, Calvin, Rückert, Koppe, Reiche), sondern zu allen drei folgenden. So Grotius und die meisten Neueren: Tholuck, Meyer, de Wette,

Fritzsche [Stengel]. Dafür spricht 1. dass sonst σοφ. und γνῶσις durch καί — καί zu scharf geschieden werden würden, Worte, welche doch nicht so unterschieden sind. 2. dass auch in der Ausführung Macht (βαθ. πλούτου) und Weisheit unterschieden werden. Von der Macht handelt V. 34, und zugleich mit der Weisheit V. 35. Βάθος πλούτου ist also dasselbe, was Eph. 3, 8 ἀνεξιχνίαστος πλοῦτος: Segensmacht vgl. 10, 12. Σοφία aber und γνῶσις sind gewöhnlich verbundene Begriffe: allgemeine Anordnung der Dinge — Bestimmung über das Einzelne.

Die nächsten vier Sätze V. 33 u. 34 führen den Begriff der Weisheit aus. Κρίματα — ὁδοί: Schickungen — Anordnungen in Welt und Leben. Ὁδός bezieht sich mehr auf Allgemeines, passt also (Fritzsche) besser mit σοφία zusammen, κρίματα mehr auf Einzelnes, bezieht sich mehr auf γνῶσις. Κρίματα Beschlüsse (Ps. 36, 6 ὡσεὶ ἄβυσσος πολλή), ὁδοί Weltgesetze (AG. 13, 10. Apok. 15, 3).

V. 34. Τίς — ἐγένετο dem Allgemeinen nach aus Jes. 40, 13, nach den Alexandrinern. Vgl. Sir. 18, 2 — 5. Weish. 9 [13], 17, wo dieselben heiligen Formeln, bei Paulus 1 Kor. 2, 16. „Wer begreift seinen Sinn, oder von wem hat er Rath genommen?“ Der Sinn ist: Gott erkennen wollen bedeute s. v. a. ihn berathen wollen.

V. 35. Ἢ τίς — αὐτῷ bezieht sich auf πλούτος, Machtvollkommenheit. Die Worte sind aus Hiob 41, 3, aber frei nach dem Hebräischen, nicht nach der alexandrinischen Uebersetzung: „Wer gab mir zuvor, dass ich ihm wiedergäbe?“ Diese Stelle ist aus Paulus in den alex. Codex Jes. 40, 13 hereingebracht worden. Hier also: Wer hat ihm zuerst gegeben, dass ihm (καί hebräische Construction) wiedergegeben würde? d. h. die Segnungen Gottes sind sein eigenes, volles, freies Werk.

Der Schlusssatz V. 36 ἐξ αὐτοῦ, δι' αὐτ., εἰς αὐτόν fasst,

wie gesagt, Beides zusammen: Macht und Weisheit. Diese ist angedeutet in εἰς αὐτόν, auch 1 Kor. 8, 6. Kol. 1, 16, dort neben ἐξ οὗ und δι' αὐτοῦ. Jenes εἰς ist nicht zu fassen: zu ihm hingewendet, hinstrebend — dieses würde durch πρός ausgedrückt sein — sondern: für ihn da, er der Endzweck von Allem. Es ist der Ausdruck dafür, dass Alles für den göttlichen Weltplan da sei, gleichbedeutend mit δι' ὅν neben δι' οὗ Hebr. 2, 10. Die drei Formeln: „Alles von ihm, durch ihn, für ihn," geben so allerdings eine Bezeichnung der in jedem Denken über das Göttliche einleuchtenden dreifachen Wirksamkeit Gottes: Schöpfung, Erhaltung, Regierung. „Alles was ist und geschieht (τὰ πάντα), ist von ihm, durch ihn, zu ihm." So die Meisten, nur dass Fritzsche in εἰς αὐτόν den Begriff der Erhaltung, Grotius in δι' αὐτοῦ den der Mitwirkung Gottes fand. Διὰ πάντων zwischen ἐπὶ πάντων und ἐν πᾶσιν findet sich auch Eph. 4, 6. In solchen Stellen sah man oft Andeutungen der im Bewusstsein des Apostels lebendigen Trinitätslehre [Origenes, Augustin, die Scholastiker des Mittelalters, Tholuck, Nielsen]. Es kann dieser Ausdruck für das göttliche Wirken entweder von Paulus selbst gefunden oder aus der gemeinen religiösen Sprache entlehnt worden sein. Wenn jedoch die stoische Schule ähnliche Ausdrücke hatte — M. Antonin *ad se ipsum* 4, 23 an die Natur: ἐκ σοῦ πάντα, ἐν σοί, εἰς σέ; — so drückte das Letzte die Zurücknahme aller Dinge in das All aus. — Aber der Ausdruck Apok. 1, 8. 17 „Gott der Erste und der Letzte" (ein auch in der alten, religiösen Sprache sehr gewöhnlicher Ausdruck) gehört hierher, wenn er nicht blos Ewigkeit bedeutet. — Nun die gewöhnliche Doxologie αὐτῷ — αἰῶνας, wie oben 1, 25. 9, 5. Auch hier ist ἀμήν sehr beglaubigt.

Dieses also sind die berühmten Kapp. 9 — 11, in denen Paulus die Gleichheit der christlichen Menschen, Juden und

Heiden, auch in Bezug auf die Ansprüche an das Heil ausführt. Er räumt den Juden als Volk die alte Würde und die heilige Bestimmung ein; aber die jüdischen Menschen, sagt er, ständen, jedoch durch ihre Schuld, vorerst selbst den Heiden nach. Es braucht nicht wiederholt zu werden, mit welchem Unrecht der Prädestinatianismus aus diesen Kapiteln den Gedanken entlehnt habe, dass das ewige Heil unbedingt verliehen oder versagt werde. Es ist nur vom irdischen, wenngleich geistigen Geschicke die Rede — und obschon vom Apostel der Begriff der göttlichen Freiheit, eben den jüdischen Ansprüchen gegenüber, sehr hervorgehoben wird, so ist es doch die wesentliche Idee, welche durch diese Kapitel hindurchgeht: überhaupt alle Menschengeschicke würden für einen grossen Plan Gottes geordnet; und was die Juden anlangt, so sei der Grund ihres Geschickes in ihrer Unwürdigkeit, ihrem Unglauben zu finden. Hier schliesst der dogmatische Theil des Briefes: die paulinische Darstellung der Idee des Evangelium.

Wie in seinen meisten Briefen fügt Paulus auch hier einen moralisirenden Theil bei, ohne besonderen Uebergang, doch wie Etwas, das aus dem Vorhergehenden Folge, nothwendiges Resultat sei. Die christliche Gesinnung gilt dem Apostel durchaus als das, wodurch der Mensch der göttlichen Heilsanstalt erwiedern, sie auf- und annehmen solle, als ein Gottangehören. Mit dem vorigen besonderen Theile hängt speciell nur Kap. 14 — 15, 13 zusammen, von dem wechselseitigen Verhalten der Juden- und Heidenchristen [s. oben S. 11]. Dieser ermahnende Theil voll Geist und Bedeutung, der gewöhnlich zu kärglich behandelt worden ist, giebt zwar *keine* vollständige ethische Darstellung und ist nicht streng geordnet. [Dieses bemerkt auch Fritzsche im dritten Bande des S. 18 verzeichneten Commentar's.] Doch hat der Apostel offenbar den bestimmten Gang befolgt, dass

er vom eigentlich, innerlich Sittlichen (Kap. 12) mehr und mehr in das Aeusserliche übergeht — in das bürgerliche und gesellschaftliche Leben Kap. 13 — 15, von Tugend zu Pflicht und Sitte. Borger *de parte epist. ad Rom. paraenetica.* Lugd. Bat. 1840.

Kap. 12. V. 1 u. 2 allgemeinste sittliche Ermahnung, positiv und negativ: Weihe des Lebens für Gott, Absonderung von dem Geiste der Welt. *Οὖν* bezieht sich dem eben Gesagten zufolge auf alles Bisherige (de Wette), nicht blos auf 11, 32 — Tholuck, Rückert, Benecke wegen des *διὰ τῶν οἰκτιρμῶν τοῦ θεοῦ* in unserer Stelle [Fritzsche] — noch auf 11, 35 f. (Meyer, Olshausen): nun auch ihr sollt für ihn, den reichen Gott, da sein. Dasselbe *οὖν* bei Beginn der Parünesen Eph. 4, 1 u. 1 Thess. 4, 1. *Διὰ — θεοῦ*: eben diese Huld war ja der Bestimmungsgrund zum christlichen Leben. So *παρακαλῶ διὰ τῆς ἀγάπης* 15, 30. Vgl. 2 Kor. 10, 1. 1 Kor. 1, 10. „Ich ermahne, dass ihr eingedenk dessen, — so beschaffen seid." *Οἰκτιρμοί* (2 Kor. 1, 3 und sonst) ist gleichbedeutend mit *ἔλεος, χάρις*. Der hebraisirende Plural bezeichnet die Aeusserungen, Handlungen des Erbarmens = *σπλάγχνα οἰκτιρμοῦ* Kol. 3, 12. [Fritzsche: *motus, studia miserantis,* barmherzige Gesinnungen Phil. 2, 1. Hebr. 10, 28.] Das Opferbild (*θυσία*) für die Weihe des Lebens soll wohl auch bei Paulus, wie in den edleren Sprüchen des Alterthums [Isocr. *ad Nicoclem* c. 6. Philo *de victim.* 838, *quod omnis prob. liber* 876. Joseph. *antiqq. jud.* 18, 1. 5], dem äusserlichen Gottesdienste, hier natürlich des Judenthums, entgegenstehen. *Παραστῆσαι* oben 6, 13, gewöhnliches Wort, auch von Darbringung an Gott Luk. 2, 22, namentlich von Opfern. *Σώματα* ist, wie gewöhnlich (s. zu 7, 24), nicht blos Leib (Köllner, Olshausen), sondern: „euch in eurem gesammten Dasein, eure Personen" (1 Kor. 6, 20 *ἐν σώματι δοξάζειν θεόν*, Jak. 3, 6 *ὅλον τὸ σῶμα*).

Hier war das Wort vornehmlich zum Opferbilde angemessen. *θυσίαν* u. s. w. Prädikat: dass euer Dasein ein Opfer sei, als ein Opfer. Derselbe Ausdruck vom gottgeweihten Leben auch 1 Petr. 2, 5 *πνευματικαὶ θυσίαι* (dort im Tempelbilde), welche die Christen sein sollten. Oefter gebraucht Paulus das Bild vom Opfer im engeren Sinne, von einem besonderen Lebensberufe für Gottes Sache: 2 Kor. 2, 15. Phil. 2, 17. 4, 18. *Ζῶσαν* könnte nur dem Bilde beigesetzt sein, um das Uneigentliche zu bezeichnen: Opfer in lebendiger Art, wie *λίθοι ζῶντες* 1 Petr. 2, 5. Doch ist der Begriff des Lebens bei Paulus zu bedeutend, und man hat das *ζῶσα* daher hier wohl lebensvoll und zwar des edelsten Lebens voll zu nehmen. *Ἁγίαν* steht zugleich mit Beziehung auf das Bild — Opferwort ist es auch 1 Petr. 1, 19 — [dagegen Fritzsche] und auf seine Bedeutung: tadellos, edel. *Εὐάρεστος τῷ θεῷ* vom Opfer auch Phil. 4, 18. *Τῷ θεῷ* gehört also auch hier zu *εὐάρ.* [Fritzsche]. Wiewohl es bei *εὐάρεστ.* so gut wie zu *παραστῆσαι* sich von selbst verstand (V. 2), so liegt es doch zu weit von diesem ab, als dass diese Verbindung wahrscheinlich wäre. Demnach muss man zu *παραστ.* hinzudenken *τῷ θεῷ*. Aber das Folgende *τὴν — ὑμῶν* kann nicht als Apposition zu *θυσίαν* genommen werden, vom Gegenstand der Darbringung; Opfer, wie Koppe will [als Appos. zu *ὑμᾶς* es nehmend], bedeutet *λατρεία* auch nicht Joh. 16, 2. Aber das müsste das Wort bedeuten, wenn es dem *θυσία* gleichstehen sollte [Fritzsche]. Anders Reiche [welcher *παραστῆσαι* wiederholt: *καὶ οὕτως παραστ. τὴν λογ. λατρ. ὑμῶν*, so auch de Wette] und Meyer [*λογ. λατρ.* Accusativ der Epexegese, in der Form eines besonderen Objekts: als euern geistigen Opfercultus]. Vielmehr ist der Satz Apposition zum *παραστῆσαι* u. s. w.: welches da ist, sein wird, worin besteht (*ἥτις ἐστίν*) der wahre Gottesdienst. So die Meisten: Tho-

luck, der 1 Tim. 2, 6 u. 2 Thess. 1, 5 vergleicht, Rückert, Winer [*Gramm.* S. 335], auch Luther: welches da sei u. s. w. [Fritzsche: ὅ i. e. καὶ τοῦτο ἡ λογ. λατρ. ἔστω, mit Verwerfung des angegebenen Supplements.] — Aber λογική wird gewöhnlich nach seiner gangbarsten Bedeutung verstanden: vernünftig. Dieses entweder im Gegensatze zum Thieropfer — so Theodoret [*ἁγίαν δὲ καὶ λογικὴν καὶ εὐάρεστον τὴν θυσίαν ταύτην ὠνόμασε, ταῖς τῶν ἀλόγων ἱερουργίαις παρεξετάζων καὶ δεικνὺς ταύτῃ τὸν δεσπότην θεὸν ἀρεσκόμενον*, mit Verweisung auf Ps. 50, 14. 23] und Grotius [dagegen Fritzsche] — wie Steigerung zum ζῶσα, nach dessen gewöhnlicher Erklärung. Oder der Vernunft gemässe Verehrung (Calvin), im Gegensatz gegen die superstitio, oder Verehrung in Herrschaft der Vernunft, des edleren Lebens. Diese beiden Erklärungen sind zu modern-philosophisch. Vielmehr ist λογική wohl im weiteren Sinne zu nehmen: geistig, innerlich, im Gegensatze zum äusserlichen Cultus, Opfer. So schon Chrysostomus [*hom.* 20: *πνευματικὴ διακονία, πολιτεία ἡ κατὰ Χριστόν, τοῦτ' ἔστιν οὐδὲν ἔχουσα σωματικόν, οὐδὲν παχύ, οὐδὲν αἰσθητόν*], Tholuck, Rückert, de Wette. Dann bildet es einen Gegensatz zum *νόμος ἐντολῆς σαρκικῆς* Hebr. 7, 16. Vgl. auch λογικὸν γάλα 1 Petr. 2, 2. Λόγος steht in der biblisch-griechischen Sprache (LXX) der σάρξ eben so entgegen, wie πνεῦμα; daher λογικός = πνευματικός. Tholuck: bei Plato [*Locr.* 99. E] sei λογικός s. v. a. νοερός. [Platonisch nennt daher Fritzsche die Erklärung des Chrysostomus und Theophylaktus: *ὅταν μηδὲν ἄλογον πάθος ἐν ἡμῖν κρατῇ, ἀλλὰ ὁ λόγος τὰ πάντα διοικῇ.* Er selbst erklärt λογικός ideell, *animo fictus.*] Paulus gebraucht aber λογ., weil πνευματικόν ihm bezeichnet: vom heiligen Geiste gegeben oder erfüllt [oben S. 33 f. Fritzsche]. Endlich ist λογικὴ λατρ. mehr als Joh. 4, 23 ἐν πνεύματι προσκυνεῖν [s. *theol. Ausl.*

d. joh. Schrr. S. 159]. Es bedeutet: Dienst durch das Innerliche, nicht blos im Innerlichen.

V. 2. Entfernung vom Wesen der Welt — der eigentliche Begriff der Heiligkeit. „Bildet euch nicht dieser Welt gleich, sondern gestaltet euch neu in Erneuerung eures Sinnes, sodass ihr erwägt u. s. w.“ Der Apostel hat hier deutlich das Gute als eine Sache des eigenen Strebens dargestellt, negativ und positiv; das δοκιμάζειν bezeichnet die geistige Bereitung, Thätigkeit dabei — das Prüfen, Erwägen, was das Gute sei. Statt der Imperative συσχηματίζεσθε, μεταμορφ. zieht die neuere Kritik die sehr beglaubigten Infinitive vor συσχηματίζεσθαι, μεταμορφ.; diese nicht [Tholuck] in der Bedeutung von Impp., sondern von παρακαλῶ abhängig. [Fritzsche behält die rec. bei.] Doch liegt im Uebergange aus dem παρακαλῶ mit Infin. in die Imperative grosse Kraft. Συσχημ. [*ad alicujus voluntatem et naturam sese conformare*] steht auch 1 Petr. 1, 14, μετασχημ. 2 Kor. 11, 14. Σχῆμα bedeutet in diesen Verbis, wie an sich 1 Kor. 7, 31, nicht blos Form, sondern Wesen. Viele fassten auch μορφή (Phil. 2, 6) in jener mehr äusserlichen Bedeutung. Allein gewiss hat auch dieses im Verbum μεταμορφοῦσθαι jene stärkere Bedeutung. Οὗτος ὁ αἰών aus der messianischen Sprache, wie οὗτος ὁ κόσμος (Eph. 2, 2. 2 Kor. 4, 4). Aber der apostolische Gebrauch geht über den jüdischen hinaus. Es wechseln drei Bedeutungen der Formel ab, sodass wir oft nicht genau bestimmen können, welche in den einzelnen Stellen Statt habe: Sinnenwelt, Erdenleben — Hingegebensein an diese — die grosse, unbekehrte Menge der Menschen 1 Kor. 1, 20. 2 Kor. 4, 4. 6, 8. Gal. 1, 4: ὁ ἐνεστὼς αἰὼν πονηρός. Αἰών kann entweder die υἱοὶ τοῦ αἰῶνος τούτου bedeuten (Luk. 16, 8) oder den Geist der Zeit und des Lebens: Eph. 2, 2 κατὰ τὸν αἰῶνα τοῦ κόσμου τούτου. — Dieselbe Aufforderung wie hier Eph. 4, 17:

μηκέτι περιπατεῖν, καθὼς τὰ λοιπὰ ἔθνη. „Vielmehr umzugestalten das innere Leben.“ *Μεταμορφ.* ist wie *συσχημ.* nicht passiv zu nehmen, sodass hier durch *τῇ — ὑμῶν* das Princip, das Wirkende in dieser Umänderung bezeichnet würde. [So Fritzsche.] Vielmehr bedeutet jenes: sich umändern, und *τῇ ἀνακ.* bezeichnet die Art dieser Umänderung [Reiche, de Wette, Meyer]. Der Dativ steht so wie in *περιτέμνεσθαι περιτομῇ*. „Also dass ihr eure Sinnesart erneut.“ *Τοῦ νοός* hat den Ton in der Stelle, — denn *ἀνακαίν.* ist eigentlich dasselbe mit *μεταμορφοῦσθαι* (2 Kor. 3, 18) — und markirt die Umwandlung als eine innerliche. *Ἀνακαίνωσις* steht noch Tit. 3, 5, das Verbum Kol. 3, 10. Der Begriff der neuen Schöpfung erhält im urchristlichen Gebrauche einen höheren Sinn, als den es im Judenthum hatte. *Τοῦ νοὸς ὑμῶν*: eurer gegenwärtigen Sinnesart. Wenn *ὑμῶν* nicht gelesen wird, wie es Lachmann auslässt [und Schott für verdächtig hält, dagegen Fritzsche sich für die rec. erklärt], so muss es doch hinzugedacht werden, damit *νοῦς* nicht vom allgemeinen Menschenwesen verstanden werde. *Εἰς τὸ δοκιμ.* ist nicht vom Erfolge zu verstehen, sodass die sittliche Einsicht aus dem sittlichen Zustande abgeleitet werde — dieses lag nicht im Sinne des Paulus, wenn er gleich das Geistige und Sittliche im Wechselverhältnisse denkt. Auch bedeutet *δοκιμ.* hier nicht auserwählen (de Wette: Sache der besseren Gesinnung, des wahren Gewissens); sonst würde dieser Satz ganz gleichen Sinnes mit dem vorigen sein. Sondern die Art, der Weg der Sinnesänderung wird beschrieben, dass sie aus klarer Einsicht in den göttlichen Willen hervorgehe. Demnach bedeutet *δοκιμάζειν* prüfen, erwägen [Fritzsche: *examinare*]; — in sittlicher Beziehung schon 2, 18 [S. 78]; Eph. 5, 10: *δοκ. τί ἐστιν εὐάρεστον*, vgl. mit V. 17: *συνιέντες τί τὸ θέλημα τοῦ κυρίου*. *Θέλημα θεοῦ* [oben S. 77] alttestamentlicher Ausdruck für

das sittlich Gute, Eph. a. a. O. 1 Thess. 4, 3; doch hier nicht in der gesetzlichen Bedeutung wie dort. Gewöhnlich werden — Syr., griech. Väter, [Vulg.: *ut probetis, quae sit voluntas Dei bona et bene placens et perfecta*] Luther, Rückert, Reiche [Borger] — die drei folgenden Worte τὸ — τέλειον als Adjektiva zu θέλημα genommen. So würden sie aber, besonders das εὐάρεστον, überflüssig neben θέλ. θεοῦ stehen. Vielmehr (lateinische Väter, Erasmus, Tholuck, de Wette, Meyer) sind sie dem θέλημα parallel, mit substantivischer Bedeutung, und führen [Fritzsche] den Sinn des θέλ. θ. dahin aus, dass man keinen Gesetzeswillen darunter verstehen soll. Die drei Worte stehen in Gradation: menschlich gut — gottgefällig — vollkommen. Eine ähnliche, das sittliche Gute bezeichnende Zusammenstellung findet sich Phil. 4, 8. Τὸ ἀγαθόν unten V. 9 u. 21. 2, 10. 13, 4. Τὸ εὐάρεστον (zu V. 1) immer sonst mit Beisätzen τῷ κυρίῳ, ἐν κυρίῳ, ἐνώπιον αὐτοῦ: Eph. 5, 10. Kol. 3, 20. Hebr. 13, 21. Τέλειον in der starken Bedeutung auch Jak. 1, 4. 3, 2 (Matth. 5, 48 beschränkter, die umfassende, unbeschränkte Liebe bezeichnend).

Mit V. 3 beginnen nun die einzelnen sittlichen Aufforderungen. Hier also, Kap. 12, handelt Paulus von der eigentlichen, inneren Tugend. Diese besteht nach der biblischen, vorzugsweise neutestamentlichen Schriftlehre in der Liebe. Aber das neue Testament stellt diese gewöhnlich mit der Bescheidenheit zusammen, als Tugend Einer Art. Daher wird von dieser ausgegangen und gehandelt bis V. 8. Eben so Eph. 4. Das Allgemeine davon setzt er hier voraus — gelegentlich berührt er es V. 16. Er behandelt hier die Bescheidenheit von einzelnen, speciellen Seiten, als die bei geistigen Vorzügen. Wie dieses die eigentlichste Sphäre der Bescheidenheit ist und innerhalb dieser zugleich die meiste Versuchung da ist, von ihr zu lassen, so

war es besonders in der neuen Christusgemeine nöthig, auf sie hinzuweisen, da das Geistesleben in dieser so hoch stand. Zweierlei stellt er besonders heraus: Jeder solle sich weder mit seiner Geistesgabe überheben V. 3 — *σωφρονεῖν*, noch ausser ihr, über sie hinaus Etwas wollen und streben, bis zu Ende V 3 u. V. 4 — 8. Vgl. 1 Kor. 12, 4 — 30. Eph. 4, 4 — 16. Alle diese Stellen handeln zwar zunächst von der übernatürlichen Geistesgabe der apostolischen Zeit; aber sie sind mit Recht immer angewendet worden auf Beruf und Anlage überhaupt. *Διὰ τῆς χάριτος*: anders dieses *διά* als V. 1: dem Berufe gemäss, welcher mir geworden [Fritzsche: *pro mea apostoli auctoritate*]. *Χάρις* (1, 5 *χάρις καὶ ἀποστολή* S. 27) *δοθ. μοι* 15, 15. Gal. 2, 9 u. a.; *χάρις* bezeichnet zugleich Gabe und Bestimmung. *Τῷ ὄντι ἐν ὑμῖν* ist gewiss nicht blos, wie es gewöhnlich gefasst wird: Jedem unter euch 1, 7 [S. 29] Eph. 1, 1. Phil. 1, 1. — Dieses wäre wirklich eine matte Umschreibung — sondern (vgl. *τὰ ὄντα* 1 Kor. 1, 28) = *ὄντι τινί*, der Etwas bedeutet [Koppe]. Denn das Folgende setzt eigenthümliche Geistesbegabung voraus. „Nicht gesinnt zu sein über das Gehörige hinaus, sondern gesinnt zu sein in Bescheidenheit.“ *Ὑπερφρονεῖν*, *φρονεῖν*, *σωφρονεῖν* Wortanklang — die Rede soll dadurch sententiös werden. Vielleicht liegt derselben ein schon sprüchwörtlicher Gebrauch zu Grunde. *Φρονεῖν* ist hier nicht blos gesinnt sein, *sapere*, sondern in Bezug auf sich denken, meinen [Fritzsche: *de justa animi elatione dicitur*]; Luther: „dass Niemand von sich halte.“ *Ὑπερφρ. παρ' ὃ δεῖ* ist s. v. a. 1 Kor. 4, 6 *ὑπὲρ ὃ γέγραπται* (als erlaubt ist) *φρονεῖν*. Das *ὑπέρ* in dem Worte bedeutet also nicht für sich schon übermässig [Fritzsche: *majores*, *quam par est*, *spiritus habere*], sondern dieser Begriff liegt im Beisatze *παρ' ὃ δεῖ*. Dasselbe ist *ὑψηλὰ φρονεῖν*. *Δεῖ* kann

in ungenauem, populärem Gebrauch im Sinne von ἔξεστι — als man soll (Luther: „sich's gebühret") — gesetzt sein. Aber es kann auch der Apostel ein Selbstgefühl als eine Pflicht darstellen wollen. Φρονεῖν εἰς τὸ σωφρον. d. i. μετὰ σωφροσύνης φρονεῖν 1 Tim. 2, 15. Εἰς auch hier wie V. 2 von der Art [Reiche], nicht vom Erfolge des Handelns. „In bescheidener Weise gesinnt sein." Σωφρ. Mässigung, Besonnenheit überhaupt, ist auch bei den Griechen oft das Wort für Bescheidenheit [Xenoph. *Ages.* 11, 10], Mässigung in Bezug auf sich, auf seine Ansprüche. Ἑκάστῳ u. s. w. geht auf die zweite Aeusserung der Bescheidenheit im Geistigen über: „Ein Jeder sich so haltend, das treibend, wie er die Gabe empfangen hat." Ἑκάστῳ nicht zu λέγω zu nehmen [Köllner — dagegen Fritzsche], sondern zu ἐμέρισε, und somit Attraktion für ἕκαστον. So ἑκάστῳ ὡς ἔδωκεν — ὡς ἐμέρισε 1 Kor. 3, 5. 7, 17. Πίστις bezeichnet hier, wie V. 6 u. Eph. 4, 13, ohne Zweifel die Geistesgabe (χάρισμα), nach der objektiven Bedeutung des Wortes Anvertrautes (πεπιστευμένον). Auch die alten Griechen gebrauchten πίστις so. Dieses ist auch die älteste Erklärung: [Origenes: *mensura gratiae dei, quam quisque consequi meruit per fidem*] Chrysostomus [*hom.* 20, 241: πίστιν ἐνταῦθα τὸ χάρισμα καλῶν], Calvin, Grotius [*mensura gratiae data pro mensura fidei*]; aber nach unrichtiger Worterklärung: Folge des Glaubens [Theodoret: διὰ γὰρ πίστεως ἡ τῆς χάριτος δόσις καὶ πρὸς τὸ μέτρον τῆς πίστ. χορηγεῖται τὰ δῶρα τῆς χάρ.]. Flatt erklärt: treu zu Bewahrendes. Die Neueren [Fritzsche] halten sich bei dem Worte an den gewöhnlichen Begriff vom Glauben, welcher gar nicht Statt hat; Glaubenskraft erklären Reiche, Meyer, de Wette, Tholuck [„das subjektive Princip für das χάρισμα"]; Einsicht Beza; christliche Erkenntniss Bretschneider u. Paulus; Vollkommen-

heit Rückert. Man findet dann in dem Satze ἑκάστῳ u. s. w. die Beschreibung der Würdigkeit zu Geistesgaben. Aber es ist ja vom rechten Gebrauche der beschiedenen Geistesgaben die Rede. *Μερίζειν* steht so von göttlicher Zutheilung geistiger Gaben 1 Kor. 7, 17 (daher *μερισμοί* die Geistesgaben Hebr. 2, 4), äusserer 2 Kor. 10, 13. *Μέτρον πίστεως* s. v. a. Eph. 4, 7 *μέτρον τῆς δωρεᾶς τοῦ Χριστοῦ*.

V. 4. Jeder solle das Seine thun, aber dieses für das Ganze, ganz und gern. Das Bild von den Leibesgliedern wird, wie hier, auch 1 Kor. 12. Eph. 4 gebraucht. Es ist ein bekanntes, auch sonst im Alterthum viel gebrauchtes [Liv. *hist.* 2, 32. 6, 34. Seneca *de ira* 2, 31. Cic. *de offic.* 3, 5. 22. Antonin *ad se ipsum* 7, 13], um eine verschiedenartige Wirksamkeit — aber gleich nöthig und ehrenwerth — für Ein Ganzes zu bezeichnen. Im apostolischen Gebrauche kam dazu noch die Beziehung auf Christus als das Haupt der Gemeine [Eph. 1, 22. 4, 15. Kol. 1, 18]. In allen diesen Stellen sind übrigens in dem Bilde zunächst nur die Geistbegabten, die Lehrer, gemeint. „Wie wir an demselben Leibe viele Glieder haben, diese aber alle nicht dieselbe Verrichtung haben.“ *Πρᾶξις*, wofür die Klassiker *ἐνέργεια* sagen: eigenthümliche Wirksamkeit, Luther: Geschäft [Fritzsche: *munus, officium*].

V. 5. „So sind wir so Viele Ein Leib in Christo, aber wie Glieder zu einander.“ Dieses ist die Anwendung von dem *ἐν ἑνὶ σώματι μέλη πολλὰ ἔχομεν*, das Folgende dann von *τὰ μέλη οὐ τὴν αὐτὴν ἔχει πρᾶξιν*. — *Ἐν Χριστῷ* Eph. 4, 16, nicht blos: in der Gemeinschaft mit ihm [Fritzsche], sondern: im Zusammenhange mit ihm, als dem Haupte. Es wird mit dem Beisatze sogleich auf den Endzweck aller christlichen Wirksamkeit hingedeutet, die Sache Christi. *Ὁ δὲ καθ' εἷς* ist die rec.; Lachmann [u. Tischendorf] haben

das handschriftlich sehr beglaubigte τὸ δὲ καθ' εἷς eingeführt und Meyer gebilligt, wobei dann καθ' εἷς ganz als Adverbium stünde. [Fritzsche erklärt diese Formel für ungewöhnlich und ungriechisch und entscheidet sich für die rec.] Uebrigens ist καθεῖς besser als ein Wort zu schreiben, ursprünglich Solöcismus statt καθ' ἕνα Eph. 5, 33, gewöhnlicher εἷς καθ' εἷς Mark. 14, 9. Joh. 8, 9; ἀνὰ εἷς ἕκαστος Apok. 21, 21: *singuli omnes*, Vulg: *singuli*, Luther unrichtig: unter einander. Ἀλλήλων μέλη: Glieder von, zu einander, d. i. zu einander gehörige: alle wesentlich, alle nöthig neben einander, um zusammen das Vollständige auszumachen.

V. 6 darf der erste Satz ἔχοντες — διάφορα nicht mit dem Vorigen verbunden werden, obwohl dieses gerade die gewöhnlichste Auffassung ist: Erasmus, Luther, Calvin, de Wette, Meyer, Schott, Tholuck [Tischendorf, Hahn]. Denn 1. es geht der Gedanke auf etwas Anderes über, auf die Verschiedenartigkeit der Glieder; 2. es müsste dann das Folgende εἴτε προφητείαν u. s. w. durch eine Partikel (οὖν — δέ) verbunden werden. Viele, Meyer, Reiche, Rückert, de Wette, fassen dann die folgenden Sätze nicht als Ermahnungssätze [oder beginnen sie, wie Reiche, erst mit V. 8 ὁ μεταδ. ἐν ἁπλότητι], sondern gleichbedeutend mit κατὰ τὴν χάριν: Alles der Gabe gemäss. [„Was das Einzelne anlangt, sind wir Glieder, doch so, dass wir nach der uns verliehenen Gnade verschiedene Gnadengaben besitzen, sei es dass wir" u. s. w.] Dieses bringt im Allgemeinen und Einzelnen eine Tautologie in die Stelle [Fritzsche], und passt der Sprache nach nur zu κατὰ τὴν u. s. w. Vielmehr ist, wie auch Grotius und Griesbach die Stelle ansehen, ἔχοντες — διάφ. Vordersatz, zu dem das εἴτε u. s. w. den Nachsatz giebt. [So schon der ältere Text von Curcelläus.] Dieser Nachsatz geht bis auf παραμύθου V. 8. „Da wir aber verschiedene Gaben haben

nach der uns gewordenen Gnade, so mögen wir — diess der Sinn — diese Gaben dem gemäss gebrauchen, wie wir sie empfangen haben, nichts Anderes wollen, treiben, als wofür wir ausgerüstet sind.“ Ganz gleich im Bau der Rede ist 1 Petr. 4, 10 f.; doch ist dort mehr der Sinn: als Gottes Gabe, würdig sollen wir sie gebrauchen. Also ist in diesem Nachsatze 1. bei den zwei Accusativen προφητείαν — διακονίαν nur ἔχοντες, 2. bei den zwei Participien διδάσκων — παρακαλῶν nur ὤν [Fritzsche ἐστίν] hinzuzuverstehen, 3. bei'm κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς πίστ. ein Wort wie πράττωμεν, ἄγωμεν, und 4. bei'm dreimaligen ἐν (διακονίᾳ, διδασκαλίᾳ, παρακλήσει) etwa ἔστω (1 Tim. 4, 15) oder μενέτω. Luther: „warte es.“ Grotius wollte zu dem κατά und ἐν mit ihren Zusätzen unpassend σωφρονεῖτε (σωφρονῶμεν) verstehen. Χαρίσματα steht hier in einer dem Paulus besonders geläufigen Bedeutung (anders bisher): innerliche, geistige Gaben. Δοθεῖσα χάρις V. 3, hier also auf Geistesgaben überhaupt bezogen. „Ob wir etwa prophetische Gaben haben, mögen wir sie treiben nach u. s. w.“ Προφητεία als christliche Geistesgabe oft bei Paulus Eph. 4, 11, am Meisten aber 1 Kor. 12, 14. Diese Propheten der apostolischen Gemeine sind volksmässige Lehrer, aber mit höherer Begeisterung, erleuchtetem Geiste. Rückert setzt sie zwischen διδάσκαλοι und ἀπόστολοι. Tholuck zwischen παρακαλοῦντες und διδάσκαλοι. [Fritzsche an die erste Stelle. Vgl. Neander *Geschichte der Pflanzung* u. s. w. 1, 160. Ziegler *theol. Abhandll.* 2, 89 ff. Winer *bibl. Realw.* 553.] Koppe *exc.* 3 *ad Ephes.* Anders, vom wirklichen Prophetenthume, steht das Wort AG. 11, 27. 13, 15. 15, 32. 21, 10. Apok. 11, 6 u. a. Διδασκαλία und παράκλησις bezeichnen hier mehr die gewöhnliche Amtsthätigkeit in der Gemeine. Κατὰ τὴν ἀναλ. τ. πίστ.: ἀναλ. steht hier allein; es war dem Paulus wohl im griechischen Leben bekannt und

geläufig geworden: gleiches, entsprechendes Verhältniss, Angemessenheit; bei Cicero *proportio, ratio* [*ad Attic.* 6, 2: *sed primo me deceperat ἀναλογία, de univ.* 3. Varro *L. L.* 18, 4: *dicitur de proportione et similitudine*]. Also (πίστις wie V. 3): im Verhältniss der einem Jeden gewordenen Gabe [Wetstein: *pro ratione ejus, quod ipsi creditum et manifestatum est*]. Dem Sinne nach — wenn auch nicht nach der Wortbedeutung — ist unsere Formel s. v. a. ὡς ἐμέρισε ἑκάστῳ θεὸς μέτρον πίστεως V. 3. Die gewöhnliche, auch altkirchliche Auslegung ist durchaus anders, indem πίστις auch hier in der allgemeinen Bedeutung genommen wurde, also entweder Glaubenskraft (de Wette, Meyer), oder Ueberzeugung [Morus], oder Glaubenslehre, wie in der alten Kirche — dann von Flatt, Köllner, Glöckler, [Schrader] — wogegen Bretschneider [*Dogmatik* 1, 407. Ammon *summa theol.* §. 26]. Die altprotestantischen Theologen stellten hiernach als Princip der Schriftauslegung die *analogia fidei* auf [Klausen *Hermeneutik* S. 234. 241. 244. Calvin zu unserer Stelle: *fidei nomine significat prima religionis axiomata, quibus, quaecunque doctrina deprehensa fuerit non respondere, falsitatis sic convincetur.* Vgl. Wernsdorf *de analogia fidei* 7, 2]. Luther übersetzt: „sie sei dem Glauben ähnlich." Aber davon ist ja in der ganzen Stelle nicht die Rede, was gelehrt werden solle — vielmehr wie und zwar überhaupt gewirkt werden solle in der Gemeine.

V. 7. „Hat man einen Beruf zur Verwaltung, so gebrauche man ihn so, treibe ihn so, dass man eben nur verwalte." Man treibe sein Werk dem Berufe gemäss. *Διακονία* zwar in specieller Bedeutung (anders 11, 13), jedoch nicht gerade in der, welche AG. 6, 1 [Armenpflege, Fritzsche] Statt hat, sondern: Verwaltung der Lehre, entgegengesetzt 1 Kor. 12, 3. [Theodoret: διακονίαν τὴν τοῦ κη-

φύγματος λειτουργίαν παλεῖ.] So ποιμένες neben διδάσκαλοι Eph. 4, 11, κυβερνήσεις 1 Kor. 12, 28. Διδάσκειν — παρακαλεῖν stehen auch 1 Tim. 4, 13 neben einander. Sie unterscheiden sich wohl wie Lehre überhaupt und Anwendung derselben. Παράκλησις AG. 13, 15. 1 Thess. 2, 3. 1 Tim. 3, 2. Εἴτε — διδασκαλίᾳ: „ob Einer Lehrer sei, so halte er sich an die Lehre.“ Διδασκαλία wie hier von Beruf oder Thätigkeit der Lehrer 1 Tim. 4, 13. 16. Tit. 2, 7.

Mit veränderter Construction drückt Paulus im übrigen Theile von V. 8 den Gedanken aus: Was wir treiben, sollen wir gern treiben, während das Vorige verlangte, es ganz, allein zu treiben. Denn gewiss beziehen sich auch diese Sätze nicht auf allgemeine Pflichten (Grotius, die meisten Neueren), sondern auf Verrichtungen in der Gemeine. Darauf weist ja auch προϊστάμενος deutlich hin. Aber Ermahnungen enthalten sicher auch diese Sätze. Μεταδιδόναι ist hier wohl nicht äusserlich mittheilen, wohlthun Eph. 4, 28 [Fritzsche] — dieses lag in ἐλεεῖν — sondern lehrend mittheilen, also an ein geistiges Geben zu denken. Folglich meint er eine dritte Art von Lehrern: solche, die es nur gelegentlich sind. Ἁπλότης entweder Aufrichtigkeit, *sinceritas* (2 Kor. 8, 2. 9, 11. 13. Jak. 1, 5), oder = εἰλικρινεία, Lauterkeit, Unverfälschtheit, *integritas*, auf den Inhalt der Lehre bezogen (2 Kor. 2, 1). „Er thue es in Lauterkeit.“ [Chrysostomus versteht es von Fülle und Freigebigkeit: *hom.* 20, 245: οὐ γὰρ ἀρκεῖ τὸ δοῦναι, ἀλλὰ δεῖ καὶ μετὰ δαψιλείας τοῦτο ποιεῖν. So die Meisten, daher die falsche Deutung des ἁπλῶς Jak. 1, 5 freigebig, Wilke *Clav.*] Προϊστασθαι allgemeine Bezeichnung des Vorsteheramtes in der Gemeine 1 Thess. 5, 12. 1 Tim. 5, 17; Justin *apol.* 1, 65 ὁ προεστώς (προστάτις Röm. 16, 2). [Allgemeiner noch Fritzsche: *qui praeest cuivis vel homini vel rei.*] Σπουδή Eifer, Treue. Ἐλεεῖν muss neben den übrigen Aus-

verrichtungen das Wohlthun im Namen und Auftrag der Gemeine bezeichnen, AG. 6, 3 ff. 1 Kor. 12, 28: ἀντιλήψεις (Beistand, Helfer). Ἁπλότης (ἁπλοῦς δότης 2 Kor. 9, 7 ein freudiger Geber): freudige Bereitwilligkeit, Gernthun.

So weit von der Bescheidenheit. V. 9 wendet Paulus sich nun zur verwandten Tugend, der Liebe. Von ihr spricht er erst allgemein, nach ihrem Zusammenhange mit christlicher Gesinnung überhaupt V. 9—12, dann als thätiger Mittheilung V. 13 f., dann als Theilnahme am gesammten Leben Anderer V. 15. 16, endlich als Versöhnlichkeit und Vergeben V. 17—21.

Zuerst also eine vollständige Entwickelung des Begriffes von Liebe V. 9—12: sie sei s. v. a. Gutes, Tugend überhaupt V. 9; sie sei zugleich zart, innig und Achtung Anderer (ernst) V. 10; sie sei immer auf die Förderung des christlichen Guten gerichtet V. 11. 12. — Die Sprache ist kurz, abgebrochen; es ist der gnomische Stil. Ἀνυπόκριτος sc. ἔστω [Fritzsche] oder ἔσται. De Wette: der Apostel schreibe im beschreibenden Tone; daher Meyer ἐστί supplirte [diess als christlicher Grundsatz an der Spitze der folgenden Vorschriften; so auch Rückert, indem er an eine Ausmalung der christlichen Tugend denkt]. Aber die ganze Stelle ist ermahnend. Jenes Adjektiv steht auch 2 Kor. 6, 6 f. 1 Petr. 1, 22: „so gemeint, wie es dargeboten wird, oder unverstellt.“ Τὸ πονηρόν — ἀγαθ. nicht: ungütig — gütig. So Tholuck [indem er dem so allgemeinen Gedanken die speciellere Beziehung auf friedliche und liebevolle Gesinnung geben möchte, desgleichen Flatt, Reiche schwankend — gegen ihn Fritzsche]. Diess wäre ein überflüssiger Gedanke; πονηρόν könnte so nicht stehen, und τὸ ἀγαθόν würde wie 1 Thess. 5, 15 εἰς ἀλλήλους neben sich haben. Es ist vielmehr das sittlich Böse und Gute überhaupt, und der Sinn, wie gesagt: in der Liebe

liege dieses Alles. Ἀποστ. neben dem hier entgegengesetzten κολλᾶσθαι: verabscheuen — innig ergeben sein. Die vielen Participia und Adjektiva (1 Petr. 2, 18. 3, 1. 7 ff.) bis V. 19, abwechselnd mit Infinitiven (Phil. 3, 16), wie diese auch in der gnomischen Sprache der Griechen stehen, haben alle die Bedeutung von Imperativen. Lachmann [indem er nur vor ἀποστυγοῦντες und dann erst wieder nach κατηφᾶσθε Punkt setzt] lässt alle abhängen von εὐλογεῖτε V. 14 [dagegen Fritzsche]; der Sprache nach hart, und εὐλογεῖτε darf nicht zum Hauptbegriffe der Stelle gemacht werden.

V. 10. Der Dativ τῇ φιλαδελφίᾳ [Winer *Gramm.* 84] steht wie V. 11 τῇ σπουδῇ: in, bei der Bruderliebe (1 Thess. 4, 9. Hebr. 13, 1. 1 Petr. 1, 22. 2 Petr. 1, 7). Es ist φιλ. nicht blos die Liebe zu den Glaubensgenossen Gal. 6, 10 [Fritzsche], sondern die Liebe aus Pflicht. Εἰς ἀλλήλους gehört zum φιλοστόργους. Dieses klassische Wort [Xen. *Cyrop.* 1, 3. 2. Athen. 13, 555. Marc. Antonin 1, 9] steht hier allein. Ueber στοργή (Familienliebe) s. 1, 31 [S. 60]. Τιμή Achtung, die Liebe auf die Würdigkeit Anderer, die Anerkenntniss ihrer Vorzüge gerichtet; neben Liebe und Ehrfurcht (φοβεῖσθε) auch 1 Petr. 2, 17 geboten. Προηγεῖσθαι ist ein eigenthümliches Wort. In keinem Falle ist es mit Origenes, Theodoret [παραχωρείτω ἕκαστος τῶν πρωτείων τῷ πέλας] u. Koppe für gleichbedeutend zu achten mit ἡγεῖσθαι ὑπερέχοντας Phil. 2, 3, vorziehen [*se ipso potiores ducere alios*]. Andere erklären: ein Beispiel geben, vorangehen (Rückert, de Wette, Bretschneider, Meyer). Das Richtige haben der Syr., Vulg. (*honore invicem praevenientes*), Theophylakt [προφθάνειν, προλαμβάνειν], Luther: zuvorkommen. [Nicht aber auch Chrysostomus, der von Tholuck mit aufgezählt wird. Er erklärt das Wort: übertreffen; *hom.* 21, 247: οὐδὲν οὕτω φίλους ποιεῖ, ὡς τὸ σπουδάζειν τῇ τιμῇ νικᾶν τὸν

πλησίον.] Es wird im Gegensatz zu denen gebraucht, welche die Achtung nur so gewähren, wie sie dieselben empfangen. [Fritzsche: *dum alius alium antecedat, i. e. prior honoret, non observantiam sibi praestitam remuneretur* etc.]

V. 11 geht auf die Liebe zur gemeinsamen christlichen Sache über, deutet also an, dass dieses die wahre, vollkommene Christenliebe sei. Der Vers steht demnach nicht ausser dem Zusammenhange. *Σπουδή*, ähnlich wie V. 8: Fleiss für eine Sache und Werk. *Ὀκνηρός* Matth. 15, 25: nachlassend, träge. Die folgenden zwei Sätze steigern diesen Gedanken. *Πνεῦμα* neben *ζέων* auch AG. 18, 25. Es ist nicht der heilige Geist, sondern Seele, Gefühl [Rückert, Fritzsche]. Zu *ζέοντες* (glühend) vgl. *ζεστός* Apok. 3, 15. *Τῷ κυρίῳ δουλεύοντες* ist die älteste Lesart, besonders der griechischen Kirche; ausdrücklich bezeugt dieses Hieronymus [später Ambros. und Beda]. Beibehalten wurde sie von Scholz, Schott, Lachmann [Rückert, de Wette, Tholuck, Hahn]. In der lateinischen Kirche ist fast durchaus *τῷ καιρῷ* gelesen worden (Vulg., Luther), *tempori inservire*, und diese Formel wurde klassisch aus dieser Stelle. Gebilligt wurde diese Lesart nur von Griesbach [Mill, *ad h. l.* u. *Proleg.* §. 443, Semler], Meyer, Olshausen [Fritzsche]. Aber überhaupt ist das δουλ. *τῷ καιρῷ* (eine Phrase, die sich schon beim Polybius findet) und insbesondere neben *πνεύματι ζέοντες* unpassend. Luther nimmt aus der Uebersetzung dieser Stelle die des *ἐξαγοράζεσθαι καιρόν* Eph. 5, 16. Kol. 4, 5: schicket euch in die Zeit. Wahrscheinlich ist *καιρῷ* statt *κυρίῳ* nur zufällig (nicht, wie Meyer meint, als Verbesserung) in den Text gekommen. *Κυρίῳ* δουλ. (14, 18. 16, 18) giebt eine treffende Steigerung der beiden vorangegangenen Sätze: eifrig, glühend, ganz hingegeben.

V. 12 gehört noch zum Sinne von V. 11 und giebt die

rechten Stimmungen, Gemüthszustände an, unter denen jener Eifer für die göttliche Sache sich vollziehe: Hoffnung, Ausdauer, Gebet. Das Erste ist das Allgemeine, ὑπομένειν und προσευχή beziehen sich auf gewisse, einzelne Umstände, Verhältnisse. Jenes ist dann mehr Ausdauer durch eigene Kraft, πρ. bezieht sich auf göttliche Kraft, welche man für jene Verhältnisse sich schaffen solle. Ἐλπίδι: durch (nicht in) Hoffnung, 5, 2. 4. 8, 24. [Fritzsche lässt den Dativ unmittelbar von χαίρειν abhängen: *melioris sortis spe gaudentes.* So auch Wahl.] Die Hoffnung ist bei dem Apostel immer ein höherer Begriff: der Glaube, welcher sich auf die himmlischen Dinge richtet. Χαίροντες: fortwährend heiter; neben προσεύχ. steht das πάντοτε χαίρ. 1 Thess. 5, 16 f. und wiederholt im Philipperbriefe. Τῇ θλίψει: in der Noth; ὑπομέν. 5, 4. [Fritzsche der obigen Deutung gemäss: der Drangsal Stand haltend.] Προσκαρτ. vom Gebet oft in der AG. [1, 14. 6, 4; über den Dativ vgl. Matthiä *Gramm.* §. 394. S. 532], Kol. 4, 2; προσκαρτέρησις Eph. 6, 18. Angemessen steht dieses (höhere Kräfte sich verschaffen) neben der Ausdauer.

V. 13 f. Die Liebe als Mittheilung. Ἅγιοι 1, 7 [S. 29], 15, 25 f.: die christlichen Menschen, im Unterschiede vom κόσμος. Nicht gerade dem Zustande nach heissen sie so, sondern nach ihrer Bestimmung. Χρείαις AG. 20, 34: Bedürfnisse [Fritzsche]; der Singular steht Phil. 2, 25. Die lateinische Kirche hat oft [Rufin: *memini, in lat. codd. magis haberi memoriis*] ταῖς μνείαις gelesen — ohne Sinn für die apostolische Sprache [Fritzsche]. Die Vulg. hat diese Lesart wenigstens nicht im gewöhnlichen Texte; doch eine alte Textrecension derselben bietet: *memoriis sanctorum communicantes* [so die Marginallesart des von Fleck verglichenen Cod.]. Aber diese Formel κοινωνεῖν ταῖς μνείαις τῶν ἁγίων war in der kirchlichen Sprache

sehr gewöhnlich, sowohl bei'm Abendmahl als bei'm Reliquiendienste; vgl. Vales. *ad Euseb.* 4, 15. [Die Lateiner dachten mehr an die Feier der Gedächtnisstage, die Griechen einfacher an die häufige Erinnerung der Heiligen und ihrer Verdienste.] Vielleicht kam hier die Erinnerung an Hebr. 13, 7 hinzu, wo das Andenken an die Lehrer neben der Wohlthätigkeit empfohlen wird. *Κοινωνεῖν τινι*: theilnehmend abhelfen 15, 27. Gal. 6, 6. Phil. 4, 15; *κοινωνία* vom Wohlthun und Mittheilen Hebr. 13, 16; *κοινωνικός* 1 Tim. 6, 18. *Φιλοξεν.* wird bei den Aposteln immer hervorgehoben: 1 Tim. 5, 10. Tit. 1, 8. Hebr. 13, 2. 1 Petr. 4, 9. 3 Joh. 5. Die Gastfreundschaft war in jenen Gemeinen mehr als bloser Liebesdienst. Es lag theils ein offenes Bekenntniss darin, theils war sie Ausdruck christlicher, allgemeiner Gemeinsamkeit. *Διώκειν* = *ἀσκεῖν* 1 Thess. 5, 15 (oben 9, 30).

V. 14 ist anscheinend dasselbe mit V. 17 ff. Hier wird nur neben die allgemeine, christliche Freundschaft die Warnung gesetzt vor Hass der Feinde — also sind unter diesen die Nichtchristen zu verstehen, V. 17 ff. aber die Gegner, Feindselige unter den Gemeinegenossen. Zum Grunde liegt wohl — denn darum ist *εὐλογεῖτε* wiederholt — das traditionelle (nicht, wie Reiche [gegen welchen auch Fritzsche] meint, aus einem schriftlichen Evangelium entnommene) Wort Christi Matth. 5, 44. Luk. 6, 28 vgl. 1 Petr. 3, 9. 1 Kor. 4, 12, wo der Apostel dasselbe von seinem Beispiele assertorisch aussagt. *Εὐλογ.* und *καταρᾶσθαι* bedeuten zwar zunächst Segen und Fluch — als Gebet; doch ist Streben und Thun nicht ausgeschlossen. *Εὐλ.* ist der fromme Ausdruck für Wohlwollen. *Καὶ μὴ καταρ.* ist wohl nicht die gewöhnliche Verstärkung durch die Verneinung: unbedingt solle es so sein, ja nicht anders; sondern es bezieht sich wahrscheinlich auf die jüdische Gewohnheit ungeheurer Verwünschungen.

V. 15 f. Theilnahme am ganzen Leben der Anderen, und hierdurch vollkommene Gemeinsamkeit. Bei dieser besonders nimmt Paulus auf den Stolz Rücksicht, als auf den Feind der Liebe, wenn sie mehr sein soll als Gefühl. Solche Regeln, wie V. 15, waren vielleicht schon im gangbaren sittlich-sprüchwörtlichen Gebrauche. Bekannt sind Aussprüche, wie Horat. *ars poet.* 101: *ut ridentibus arrident, ita flentibus adflent humani vultus* [Plaut. *Amphitr.* 3, 3. 3: *quia vos tranquillos video, gaudeo.* Dio Cass. 48: *ἢ γὰρ χαίροντί τινι συνήδοντο ἢ πενθοῦντι συνελυποῦντο. Anthol.* 1, 12. 5: *ἄλλοτε μὲν κλαίοντι καὶ ἐστυγνωμένῳ ὅμμα συγκλαίει, κ' αὖθις συγγελοῶντι γελῶν*]: Stellen, die keinen tieferen sittlichen Endzweck haben. *Χαίρειν — κλαίειν* ist, eben in der sprüchwörtlichen Sprache, kein Ausdruck für blos vorübergehende Aeusserungen des Mitgefühls, sondern für Mittheilung aus Mitgefühl. Aber diese Fröhlichkeit und Trauer ist nicht von den Stimmungen der Menschen, sondern von ihrem Geschicke zu verstehen, welches solche Stimmungen hervorruft. Es soll der Christ die Sache des Anderen als seine eigene betrachten.

V. 16. *Τὸ — φρονεῖν* nach dem paulinischen Gebrauche des *τὸ αὐτό* zu erklären (15, 5. 2 Kor. 13, 11. Phil. 2, 2. 4, 2). Es bedeutet nicht blos: dasselbe im Einzelnen, so die griechischen Väter; vgl. Matth. 7, 12: dasselbe dem Anderen, was er dir thut oder thun soll. [Theophylakt findet eine wiederholte Empfehlung der Bescheidenheit (*ταπεινοφροσύνη*), in dem Sinne: *μέγαν σεαυτὸν εἶναι νομίζεις· οὐκοῦν καὶ τὸν ἀδελφὸν τοιοῦτον νόμιζε. Ταπεινὸν καὶ μικρὸν ἐκεῖνον ὑποπτεύεις· οὐκοῦν καὶ περὶ σεαυτοῦ τὸ αὐτὸ ψηφίζου.* So schon Oecumenius. Sprachlich unrichtig.] *Τὸ αὐτό* bedeutet überhaupt einmüthig, *εἰς ἀλλ.* im Verhältniss zu einander, *φρονεῖν* ist hier mehr als V. 3: überhaupt gesinnt sein. [Fritzsche: *τὸ αὐτὸ φρονεῖν omnium studiorum to-*

laetatumque consensum complectitur.] Also: lebt in vollkommener Gemeinsamkeit, haltet innig an einander.

Hier wird nun, wie gesagt, im übrigen Theile von V. 16 Stolz und Uebermuth als Gegner der Liebe dargestellt, und zwar von zwei Seiten: Streben nach Hohem — Meinung, dass man es schon besitze. *Τὰ ὑψηλὰ φρ.* = *ὑψηλοφρονεῖν* 11, 20 (wo Lachmann wie hier *μὴ ὑψηλὰ φρόνει* liest). Dem *τὰ ὑψηλά* gemäss muss auch *τοῖς ταπεινοῖς* als Neutrum [Fritzsche] gefasst werden: *res parvae*, gewöhnliche, bescheidene (nicht niedrige) Verhältnisse und Umstände, aber nicht die Anderer, sondern die eigenen. *Συναπάγ.* sich darin gehen lassen, davon sich tragen lassen (nicht fortgerissen werden, in schlimmer Bedeutung [die, wie Fritzsche bemerkt, nur durch den Context in das Wort kommt]: Gal. 2, 13. 2 Petr. 3, 17). Es ist ein ganz passender Ausdruck für Zufriedenheit, Sichschicken. Von Alters her war die Erklärung des *ταπειν.* als Masculinum gewöhnlich; schon bei'm Syrer, den Griechen, Luther, Grotius, Bretschneider. Dann fasste man *συναπάγ.* entweder: sich mit ihnen gehen lassen, sich ihnen gleichstellen (Luther: „haltet euch herunter"), oder nach ihnen, ihrem Beispiele leben — Grotius [*modestissimorum exempla sectantes*] — oder: sich mit ihnen gleich behandeln lassen (Koppe: „duldet willig mit ihnen," Stolz, Tholuck, Rückert). Dann dachte man meistens an die gerichtliche Bedeutung des Wortes *ἀπάγεσθαι*: *in jus rapi* [Heindorf *ad Plat. Gorg.* c. 91]. Aehnlich de Wette, aber *ταπ.* als Neutrum nehmend: euch nicht dem Niedrigen entziehend, wenn es zum Besten eurer Brüder dient. Dieser Erklärung steht aber schon der Gegensatz *τὰ ὑψηλά* entgegen. *Μὴ γίν.* — *φρ.* 11, 25: seid nicht dünkelhaft. Wieder wird dieser Satz vorzugsweise von der geistigen Seite gefasst.

V. 17 bis zu Ende: Versöhnlichkeit, Vergeben. Die

Schilderung geht vom Aeussersten zum Innersten, Edelsten fort. Nicht Vergeltung des Bösen mit Bösem V. 17, Liebe zum Frieden V. 18, Vergebung V. 19, Erwiderung mit Wohlthun V. 20, Ueberwindung des bösen Willens mit Edelsinn V. 21. *Κακὸν — ἀποδ.* sprüchwörtliche Formel, auch 1 Petr. 3, 9. Aber die Stelle ist nicht auf Heiden zu beziehen (de Wette) — dieses fand V. 14 Statt — hier V. 17 ff. sind gewiss nur Christen gemeint. *Προνοούμ. — ἀνθρώπων* nach Sprüchw. 3, 4: *προνοοῦ καλὰ ἐνώπιον κυρίου καὶ ἀνθρώπων.* Dort ist der Sinn: strebe einen guten Anschein zu haben vor Gott und Menschen. So steht diese Weisung 2 Kor. 8, 21 vgl. 1 Kor. 10, 32. Auch hier fassten Viele den Gedanken so auf (Luther: „fleissigt euch der Ehrbarkeit gegen Jedermann," Tholuck); daher die Lesart: *ἐνώπιον τοῦ θεοῦ καὶ ἐνώπιον τῶν ἀνθρ.* Lachmann hat jenes *ἐνώπιον τοῦ θεοῦ καί* wenigstens in Parenthese gesetzt. Aber hier bedeutet die Formel dem Zusammenhange nach: denkt auf Gutes im Verhältnisse zu Allen, d. h. es Allen zu thun, auch den Gegnern. *Ἐνώπ. πάντ.* also nicht blos: im Angesicht Aller, sondern: gegen sie. [Fritzsche: *omnium hominum judicio.*]

V. 18. Man soll nicht Anlass zur Feindseligkeit geben, sondern Feindschaft verhindern. Im *εἰ δυνατόν* denkt Paulus etwas Anderes, als im *τὸ ἐξ ὑμῶν.* Jenes (von Erasmus, der hier die Worte für überflüssig hielt, [nach einigen Handschriften] zum vorigen Verse gezogen) bedeutet: wenn es sittlich möglich ist; Feindesliebe kann ja auch unlauter sein. Das *τὸ ἐξ ὑμῶν* (klassische Formel) gehört zum Imperative: so weit es von euch abhängt, thut es. *Εἰρηνεύειν*: Friede halten, oder: im Friedensstande leben. Tholuck verglich Phil. 4, 5: *τὸ ἐπιεικὲς ὑμῶν γνωσθήτω πᾶσιν ἀνθρώποις.*

V. 19 die Pflicht des Vergebens. *Ἑαυτοὺς ἐκδικεῖν*:

sich Recht schaffen (Luk. 18, 5). Die Formel ist noch bedeutender, als das κακὸν ἀποδιδόναι: nicht einmal Gerechtigkeit üben wollen bei der Verletzung Anderer. In dem selbst bestrafen wollen liegt immer eine Art der Rache (Matth. 5, 39 f.). Τόπον διδόναι τῇ ὀργῇ ist vieldeutige Formel. Der Sinn bleibt immer: seine Persönlichkeit nicht geltend machen gegen den Beleidiger. Τόπον διδόναι kann bedeuten weichen, *cedere* (Luk. 14, 9), und Raum bei sich geben, zulassen (Eph. 4, 27 τῷ διαβόλῳ, Sir. 38, 12 ἰατρῷ: *medicum admittere*). Daher die ganze Formel τόπον — ὀργῇ entweder übersetzt wird: weicht dem Zorne Anderer (Pelagius, Erasmus, [Morus] Ammon) — aber ὀργή, für sich gesetzt, hat immer die Bedeutung vom göttlichen Gerichte [1 Thess. 1, 10. 2, 16. Röm. 5, 9] wenigstens vom gerechten Zorne — oder (die Väter und die meisten Neueren: Tholuck, Rückert [Schott, Flatt, Klee] Meyer, de Wette): überlasst Gott die Strafe, gebt ihr Raum; Luther: „gebet Raum dem Zorn" [Fritzsche]. Darauf bezieht sich das folgende Citat entschieden. Vgl. auch 1 Petr. 2, 23: παρεδίδου τῷ κρίνοντι δικαίως. — Eine dritte Erklärung (Paulus, Reiche): schiebt die Vergeltung auf, *date spatium*, ὀργή vom eignen Zorn verstanden, würde einen zu geringen Sinn für diesen Zusammenhang geben; — gewiss wäre dann auch μακροθυμεῖν gebraucht. Τόπον διδόναι könnte kaum [Fritzsche] in dieser Bedeutung stehen: bei sich Raum, Zeit lassen. Weish. 2, 20 steht es von Gott und heisst verstatten. Dem Citat aus 5 Mos. 32, 35 legt Paulus einen anderen Sinn bei, als den es im Original hat. Dort wird positiv ausgesprochen: Gott werde vergelten, hier: der Mensch soll nicht vergelten wollen. Vielleicht gebraucht der Apostel absichtlich hier und V. 20 alttestamentliche Citate, da ja der jüdische Geist gerade zur Rache geneigt war. Der erste

Satz ist nicht nach den Alexandrinern (*ἐν ἡμέρᾳ ἀνταποδώσω*), sondern nach dem Hebräischen (לִי); der zweite nach den Alexandrinern, nicht nach dem Hebräischen (zwei Substantive: Rache und Vergeltung). [Fritzsche denkt noch ausserdem an eine Benutzung des Onkelos: *ἐγὼ ἀνταποδώσω.*] Wie hier wird auch Hebr. 10, 30 citirt; daher ist es so wohl damals Schreibart der Alexandriner gewesen. [Genau die Worte der Alexandriner giebt auch Philo *alleg.* 3, 34.]

V. 20. *Οὖν* [von Fritzsche für unächt erklärt]: demgemäss, dass keine Rache sein soll. Der Vers ist ganz aus den Alexandrinern Sprüchw. 25, 21 f., nur dass der letzte Satz dort (der Herr aber wird dir Gutes vergelten) hier weggelassen ist. *Ψωμίζειν* (*ψῶμος*, *ψώμιον* Bissen) 1 Kor. 13, 3: zärtlich pflegen und nähren. Aber die altsprüchwörtliche Formel: dann wirst du glühende Kohlen auf sein Haupt sammeln, lässt vielerlei Deutungen zu. Aehnliche Aussprüche gab es auch sonst im Oriente; vgl. Gesenius in *Rosenmüller's Repertorium* 1, 140. Am Wahrscheinlichsten wird jene Formel von Schmerzen verstanden, welche der Beleidiger empfinden werde, wenn ihm Gutes widerfahre: Schmerzen der Reue, welche ihn zur Umkehr von seiner Feindseligkeit bestimmen könnten [Fritzsche]. Paulus selbst scheint im folgenden Verse das Bild so zu erklären. Schon die griechischen Väter, Grotius, Koppe [u. Böhme] verstanden das Bild von Schmerzen, aber denen durch die göttliche Strafe. Hierfür verglich man oft 4 Esr. 16, 54: *Non dicat nocens, se peccasse; nam carbones ignis comburet super caput ejus, qui se in dominum Deum peccasse negaverit* [wozu Fritzsche bemerkt, die Redensart bezeichne hier blos: *certissimam perniciem alicui afferre*]. Doch schon Origenes fand jenen würdigeren Sinn, später Augustin (*de doctr. christ.* 3, 16), Hieronymus [*epist.* 120 *ad Hedib.*], Pelagius, Eras-

mus, die meisten Neueren [auch Nielsen]. Auf sein Haupt (dieses nicht blos als der empfindlichste Theil genannt) d. i. zur Vergeltung, nach dem Ausdruck, dass Etwas auf Jemandes Haupt falle, gebracht werde. Andere Erklärungen sind gesucht und unpassend: erweichen (Glöckler, Paulus); schamroth machen (Umbreit); das Feuer sei der Blitz als Gottes Strafe (Wetstein, Stolz), feurige Kohlen bedeute den fallenden Blitz: Ps. 18, 9 ff. 140, 10 [2 Sam. 22, 9].

V. 21 steht gewiss im Zusammenhange mit dem Vorigen und will nicht im Allgemeinen gebieten, das Böse zu fliehen und Gutes zu thun. Stolz, wie oft, zu popularisirend: unterliege nicht deiner Empfindlichkeit, sondern besiege deine Empfindungen. Vielmehr (so die meisten Neueren): vom Bösen, das uns Andere thun, sollen wir uns nicht überwinden, nicht zur Sünde reizen lassen, sondern [Fritzsche] es durch Gutes überwinden, den Feind gewinnen. Auch dieses Wort war vielleicht schon im sprüchwörtlichen Gebrauche. *Τοῦ κακοῦ* ist gewiss als Neutrum zu fassen, wie es im folgenden Satze steht. *Νικᾶσθαι*: zur Leidenschaft oder zum Bösesthun hingerissen werden. *Νικᾶν τὸ κακόν* entweder: das Böse in dem Feinde tilgen [Stengel, Rückert], oder: das feindselige Verhältniss aufheben. Dieses richtiger, da *τὸ κακόν* auch im Vorhergehenden Feindseligkeit bedeutet. *Ἐν τῷ ἀγαθῷ*: durch Güte, die du erweist. Seneca *de benef.* 7, 31: *vincit malos bonitas pertinax* [*de ira* 2, 32. Gataker ad *Antonin.* 6, 6].

Das folgende 13. Kap. geht nun aus dem inneren Leben in das Aeusserliche, das Gebiet der Pflicht, über und behandelt bis V. 7 bürgerliche, von V. 8 an gesellschaftliche Pflichten. Mit 12, 21 hängt der Anfang dieses Kap. nicht zusammen (Tholuck); denn dort handelt es sich nicht um Verhältnisse mit Nichtchristen. — Der Anfang der Stelle

V. 1—7, von den Pflichten gegen die fremde Obrigkeit, entspricht ganz 1 Tim. 2, 1, Tit. 3, 1. 1 Petr. 2, 13—17. Also kommen die besonderen Verhältnisse [Fritzsche] der Christen in Rom nicht in Betracht bei unserer Stelle — die Apostel hatten überall von diesen Verhältnissen zu sprechen. Allerdings aber war die Veranlassung dazu sehr dringend, da die Existenz der neuen Gemeine von der fremden Macht abhing, da ein grosser Verdacht auf ihr lag, mochte man sie nun für eine jüdische, den Römern so verhasste Partei halten (Suet. *Claud.* 25, s. oben S. 3), oder für eine neue Sekte, Verbrüderung, Hetärie (Plin. *epist.* 10, 97) — und da die Meinung der Judenchristen ganz gegen die fremde Herrschaft war (5 Mos. 17, 15) [Fritzsche]. — Ueber den Inhalt dieser apostolischen Stellen, welche anscheinend absoluten Gehorsam unter die Obrigkeit, und zwar unter die faktisch bestehende, fordern, ist Folgendes zu bemerken: I. Die Stellen können eigentlich gar nicht auf unsere gegenwärtigen bürgerlichen Verhältnisse bezogen werden; indem die Christengemeine jener Zeit kein Theil des Staates, sondern eine Gemeine für sich war, welche dem Staate und seinen Machthabern gegenüber so recht- wie hülflos sein und deren Verhalten gegen sich als eine göttliche Schickung ansehen musste. II. Zweierlei aber setzt Paulus aus dem Charakter der römischen Gemeine voraus, dass nämlich 1. die Forderungen der fremden Herrschaft sich nur auf äusserliche Leistungen beziehen könnten, indem die Römer das Innerliche, besonders die Religionen der Völker allgemein zuzulassen, zu toleriren gewohnt waren. Daher wird von dem Apostel hier nicht die Bedingung beigefügt, welche im Verhältnisse zu Juden erwähnt wird: Gott mehr gehorchen zu müssen, als den Menschen, AG. 4, 19. 5, 29. Dann 2. dass die fremde Herrschaft den sittlich Lauteren und Guten gerecht sein werde [13, 1—7]. Im Allgemeinen wollte

die römische Herrschaft Gerechtigkeit in allen Beziehungen. So aber aufgefasst ist auch diese Stelle weder in der Worterklärung zu beschränken, zu verändern, noch blos als Anbequemung oder Klugheitssache anzusehen. Aber für unsere Verhältnisse gehören diese Stellen alle nur in ihrem allgemeinen Sinne, in ihrem religiösen und sittlichen Geiste.

V. 1. *Πᾶσα ψυχή* ohne besondere Bedeutung, wie 2, 9 [S. 69]. Bengel fand darin, dass der Gehorsam von Innen heraus entstehen müsse [Glöckler, Meyer — dagegen Fritzsche]; Paulus: um des Lebens willen. Der Apostel will sagen: „Alle ohne Unterschied," nämlich in der Gemeinsamkeit. *Ἐξουσία ὑπερέχουσα* bezeichnet [Wilke] keinen höheren Grad von Obrigkeit (*ὑπερέχων* 1 Petr. 2, 14), auch ist *ὑπερ.* nicht Ehrenprädikat [Benecke, Fritzsche], sondern dieses ist s. v. a. *ἐν ὑπεροχῇ οὖσαι* 1 Tim. 2, 2: „Jeder — welche wirklich seine Obrigkeiten sind;" Meyer: „welche Hoheitsrechte haben." Die katholische Kirche hat diese Worte immer zu Gunsten des Faktischen gebraucht, welches sie aber nur dem Scheine nach geehrt hat. *Ὑποτάσσεσθαι* bezeichnet nicht Unterwerfung im härteren Sinne [Erasmus, der daraus die den Tyrannen schuldige Pflicht des Gehorsams ableitet], sondern freien Gehorsam (1 Kor. 16. 16. Eph. 5, 21. Tit. 2, 5). Die beiden folgenden Sätze sollen nicht Einen Gedanken aussprechen, — wozu dann ständen sie neben einander? — sondern 1. das Wesen, Amt der Obrigkeit ist von Gott eingesetzt — 2. jede einzelne ist es. (de Wette: der göttliche Ursprung der Obrigkeit der Idee und der Wirklichkeit nach.) Die alte Kirche, welche nicht an das *jus divinum* der bestehenden Herrschaft glaubte, fand gewöhnlich nur das Erste darin. Das Zweite meint Paulus in mehr als nur providentiellem Sinne [Plin. *paneg.* 1], nach dem christlichen Verhältnisse der damaligen Gemeine. Der Grundgedanke der Stelle ist, dass diese Ver-

hältnisse mit religiöser Scheu betrachtet werden sollen. Vgl. Weish. 6, 3. Joseph. *de bell. jud.* 2, 8. 7: *οὐ δίχα θεοῦ περιγίνεσθαί τινι τὸ ἄρχειν* (Princip der Essener). — *Οὐ γάρ ἐστιν* u. s. w.: das Verhältniss von Herrschern und Gehorchenden ist göttliche Einrichtung. *Ἀπό* ist rec., Lachmann liest auch hier *ὑπό* [verworfen von Fritzsche]. Aber nur im zweiten Satze steht das Passivum *τεταγμένος* dabei. Zu *αἱ δὲ οὖσαι* fügt die rec. *ἐξουσίαι* hinzu [von der neueren Kritik (Mill, Griesbach, Lachmann, Fritzsche) getilgt, von Schott und Hahn in Klammern gesetzt]. „Diese sind von ihm geordnet.“

V. 2. Also ist Widerstreben gegen diese Obrigkeit ein Widerstreben gegen Gott. Die bürgerliche Pflicht wird als eine religiöse dargestellt. *Ἀντιτάσσ.* AG. 18, 6 bürgerliches Wort [Fritzsche auch vom Kriegsdienste, hier: *dictis factisque aliq. oppugnare*], wie *διαταγή* vom göttlichen Gebote gebräuchlich ist; Einrichtung bedeutet *διαταγή* nie, auch nicht AG. 7, 53. *Οἱ δὲ ἀνθ.* = *ἀντιτασσόμενοι*, nämlich eben *τῇ τοῦ θεοῦ διαταγῇ* [Fritzsche]. *Κρίμα λαμβ.* Matth. 23, 11. Mark. 3, 1. *Κρίμα* schlechthin ist immer göttliche Strafe, also auch hier. Gott sieht das Verhältniss an als von ihm eingerichtet. *Ἑαυτοῖς*: sich selbst, also durch eigene, volle Schuld.

V. 3 f. Nur der Böse habe zu fürchten. Der Gedanke, wie gesagt, ist auf den römischen Gerechtigkeitssinn zu beziehen. Paulus erinnert überdiess daran, dass damals Nero's gute Zeit, *quinquennium Neronis*, bestanden habe. [Schon Grotius: *quum haec scriberet Paulus, non saeviebatur Romae in Christianos.*] Man müsste denn die Stelle allgemein und in dem Sinne nehmen wollen, dass der Gute niemals zu Furcht und Aengstlichkeit geneigt sei, — und dass der Apostel hinweise auf die Pflicht der Obrigkeit, und die Idee des Staates, Gerechtigkeit. [Nielsen: die Obrig-

keit soll erkannt werden als Organ für die Ausübung der Rechtsidee.] Vgl. 1 Tim. 2, 2. *Οἱ ἄρχοντες* ist allgemeines Wort wie *ἐξουσίαι*. *Φόβος* Gegenstand der Furcht. [Klausen *Hermen.* 352: Abschreckung; richtiger Fritzsche: *non sunt formidandi*] *Ἀγαθ. ἔργ.*: der Menschen solcher Art. Angemessener nach Wort und Construction liest man *τῷ ἀγαθῷ ἔργῳ — κακῷ* mit der Vulg. und Lachmann [Schott, Fritzsche]. *Τὸ ἔργον* ist dann collektiv: Eigenschaft, Charakter des Lebens. De Wette erinnert hierfür an den eigenthümlichen Gebrauch des Singulars 2, 7 (oben S. 67). *Φοβεῖσθαι* ganz eigentlich: fürchten, nicht: zu fürchten haben. *Θέλεις* u. s. w. Frage für den hypothetischen Satz, wie 1 Kor. 7, 18. Jak. 5, 13 ff. So schreibt auch Lachmann [Schott, Knapp, Griesbach]; Winer [*Gramm.* 536 und Tholuck] halten das Fragzeichen nicht für nöthig [Fritzsche für einen Fehler]. *Καὶ ἕξεις*: dann wirst du haben sogar *ἔπαινον*. Dieses ist nicht blos Lob (2, 29. 1 Kor. 4, 5. 1 Petr. 2, 14), wie ja hier *ἴδιος* V. 4 entgegensteht.

V. 4. *Θεοῦ διάκονος* zwei Mal gesetzt, der göttlichen Einsetzung entsprechend: „an Gottes Statt segnend — strafend.“ *Τὸ ἀγαθόν* wie 8, 28: Glück [Fritzsche *emolumentum*], entgegengesetzt *ὀργή*, hier und V. 5, worin wieder ein sprachlicher Beweis für die Bedeutung von *ὀργή* liegt, dass diese nicht Zorn sei. *Σοί* entgegengesetzt *τῷ κακὸν πράσσοντι*, also für *τῷ ἀγαθὸν πράσσοντι* [Fritzsche]. *Οὐκ εἰκῇ*: nicht ohne Bedeutung, Kraft „trägt sie das Schwert.“ Dieses kann hier nicht eine Eigenschaft der Obrigkeit bedeuten, wobei *οὐκ εἰκῇ* keinen rechten Sinn haben würde, es würde dann blos stehen: sie trägt das Schwert, sondern es ist Anspielung auf eine Sitte, römische — *pugio* des Cäsar [und des *praefecti praetorio* Suet. *Galba* 11. *Vitell.* 15. Tacit. *histor.* 3, 68. Aurel. Vict. 13] — oder

orientalische, dann byzantinische: das Schwert sich vortragen lassen [Philostorg. 12, 1] als Symbol der Gewalt, oder auch des Strafrechts. *Θεοῦ γὰρ διάκ.* dem ersten Satze entgegenstehend. *Ἔκδικος* 1 Thess. 4, 6 = *ἐκδικῶν*, Recht übend. — Dieses ist eine der bedeutendsten Stellen, aus welcher man in alter und neuer Zeit (Paulus) das göttliche Recht der Todesstrafe erwiesen hat. Auf diese Frage nun war es nicht des Apostels Absicht einzugehen. Er spricht blos von der Strafmacht, erinnert aber dabei an eine bestehende Sitte, die übrigens ein Symbol von sehr weitem Sinne war, an das Schwerttragen der Obrigkeit.

V. 5 liegt die Bedeutung nicht in *ἀνάγκη* — dieses Wort bedeutet hier nicht mehr als der Imperativ V. 1 — vielmehr im Nachsatze *οὐ μόνον — ἀλλὰ* u. s. w. Der Apostel geht nämlich von dem Gehorsam aus Furcht zu dem aus Pflichtgefühl über und begründet auch diesen durch die göttliche Einrichtung. Auf diese geht *διό*: „weil Gott will und bei diesem das blos Aeusserliche Nichts gilt.“ *Ἀνάγκη* steht von der Nothwendigkeit der Pflicht, dem Sollen, noch 1 Kor. 9, 16 [Fritzsche]. Vgl. *ὀφείλομεν* 15, 1. In der klassischen Sprache ist es so nicht gebräuchlich, daher auch wohl die verschiedene Schreibung der Stelle, ohne *ἀνάγκη* blos *ὑποτάσσεσθε* [empfohlen von Griesbach], oder *ἀνάγκῃ ὑποτάσσεσθε*, so die Vulg.: *necessitate subditi estote*, und Luther: „so seid nun aus Noth unterthan“ — [dagegen Fritzsche]. Vielmehr ist zu übersetzen: also sollt ihr denn gehorchen — um des Gewissens willen, d. i. um der Pflicht genügt zu haben. Wie hier *διὰ τὴν συνείδησιν* steht, so 1 Petr. 2, 19 *διὰ συνείδησιν θεοῦ*. Dasselbe, mehr von der Seite des Gefühls, will die Formel *ἐκ ψυχῆς* Eph. 6, 7 u. Kol. 3, 23. *Συνειδ.* in der gewöhnlichen Bedeutung wie 2, 15 [S. 70]. Chrysostomus versteht das Wissen um das Gute, welches von der Obrigkeit kömmt [*hom.* 23, 260: *Τί*

ἐστιν οὐ μόνον διὰ τὴν ὀργήν; Οὐ μόνον φησὶν ἀνθίστασθαι θεῷ μὴ ὑποτάσσομενος, οὐδ' ὅτι κακὰ σεαυτῷ προξενεῖς μεγάλα, καὶ παρὰ τοῦ θεοῦ καὶ παρὰ τῶν ἀνθρώπων, ἀλλ' ὅτι καὶ ἐν τοῖς μεγίστοις εὐεργέτης σου γίνεται (nämlich die Obrigkeit), *εἰρήνης ὢν πρόξενος καὶ οἰκονομίας πολιτικῆς*]. So gebraucht Paulus *συνείδησις* oft in objektiver Bedeutung. *Οὐ μόνον — ἀλλὰ καὶ* nur subjektiv zu nehmen, nicht als wenn auch der Gehorsam um der Strafe willen ein ächter sei.

V. 6 f. Andere bürgerliche Pflichten geringerer Art zu Leistungen, Entrichtungen. *Διὰ τοῦτο*: aus denselben Gründen. *Φόροι* hier wohl allgemeines Wort, dem *τέλος* V. 7 entgegen, also Abgaben aller Art. In der engeren Bedeutung sind es die stehenden, *tributa* = *κῆνσος* Matth. 22, 17, *φόρος* Luk. 20, 22; *τέλος* Zölle, *vectigalia*, ausserordentliche Auflagen. [Grotius: *Vectigalia pro mercibus dantur, tributa pro solo aut capite.*] *Τελεῖτε* muss Indicativ sein [Fritzsche], schon des *γάρ* wegen, welches doch auf etwas Bestehendes weist. So die Vulg., Luther zweifelhaft: „müsst ihr auch geben," die meisten Neueren, ausgenommen [Benecke, Paulus, Morus,] Reiche und Köllner. Also wie Matth. 22, 17 erinnert Paulus an das, was sie sicherlich thäten. *Λειτουργοί — εἰσιν* führt den Sinn des *διὰ τοῦτο* aus [Fritzsche] in der speciellen Beziehung auf die bürgerlichen Leistungen. „Denn — ist der Sinn — ihr seht sie ja an als Solche, denen Gott die Gewalt dazu gegeben hat." *Λειτουργοί* [als Prädikat] bezieht sich natürlich nicht auf *φόροι*, sondern auf die *ἄρχοντες*, oder auf diejenigen, welche in deren Namen Leistungen forderten und einsammelten. Aber absichtlich gebraucht er dieses Wort, nicht *διάκονοι*, welches nach Koppe, der *θεοῦ εἰσιν* als Prädikat betrachtet, jenem synonym ist [*portitorum muneris est exigere tributa*]. Jenes Wort und *λειτουργία* war in dem bürgerlichen Leben der Griechen gerade für öffentliche Kosten und

Abgaben im Gebrauche. Von seinem Einsammeln der Beisteuer braucht es Paulus 15, 27 u. 2 Kor. 9, 12; also λειτουργός ein Beschaffer [*exactor*]. Προσκαρτερεῖν 12, 12 vom Gebet; AG. 6, 4 von diesem und Lebensgeschäft überhaupt: mit Ernst oder auch Strenge treiben. Εἰς αὐτὸ τοῦτο von [Böhme, Köllner,] Olshausen und Meyer auf die Steuerbezahlung, φόρους τελεῖν, bezogen; richtiger — schon nach dem αὐτὸ τοῦτο — auf λειτουργεῖν τῷ θεῷ. So die meisten Neueren [Fritzsche].

V. 7 geht in den Imperativ erweiternd über. „Thut also das und überhaupt leistet Alles im bürgerlichen Leben." Ὀφειλή:: das zu Entrichtende, wie 1 Kor. 7, 3. Τῷ τὸν φόρον für ᾧ τὸν φόρον, τούτῳ, und bei'm Vordersatze ist ὀφείλετε zu verstehen aus ὀφειλή. Andere ergänzten im ersten Satze αἰτοῦντι [Fritzsche ἀπαιτοῦντι: *jure poscenti*]. Τέλος Matth. 17, 25. Φόβος — τιμή: Ehrfurcht — Achtung; 1 Petr. 2, 17 steht blos φόβος vom Verhältnisse gegen Gott; τίμη hier in bürgerlicher Bedeutung, anders 12, 10; aber, wie hier, steht es 1 Petr. 2, 17 an der zweiten Stelle. Paulus versteht, wie 1 Tim. 5, 17, Ehrensold. Wie gewöhnlich, lenkt der Apostel vom Aeusserlichen auf das Innerliche über mit den Ausdrücken φόβος und τίμη.

Von den bürgerlichen Pflichten wendet sich nun das Folgende V. 8 — 10 zu gesellschaftlichen, zu Lebenspflichten überhaupt [Borger, Fritzsche]. Auch diese lässt Paulus, wie alles sittlich Gute (oben 12, 9 ff.), alle aus der Liebe hervorgehen. Tholuck bemerkt richtig, dass diese Stelle [u. Jak. 2, 8] auf Reden Christi im Johannisevangelium schliessen lassen. Ὀφείλετε muss Imperativ sein (Luther und alle Neueren, ausgenommen Semler, Koppe, [Rosenmüller, Böhme, Flatt,] Reiche); schon aus dem sprachlichen Grunde, weil sonst die objektive Negation οὐδενὶ οὐδέν stehen müsste [Fritzsche]. Aber der Sinn

ist gewiss nicht: bleibt euch Nichts schuldig, als die Liebe, so dass ihr nämlich sie nie abgetragen zu haben meint (Chrysostomus, Meyer, [Benecke, Nielsen] Rückert, de Wette), oder (Theodoret): so dass die Schuld sich immer mehre, je mehr ihr entrichtet. So Augustin *epist.* 62 [192] *ad Coelest.*: *nec quum redditur, amittitur, sed potius reddendo multiplicatur.* Es würde dieses zu spielend ausgedrückt sein, wie auch Tholuck gesteht, dass es nicht ohne einen Anflug von Scherz gesagt sei, auch liegt in ὀφείλειν zu bestimmt der Begriff des nothwendigen Schuldigseins, nicht des Schuldigbleibens. Demnach ist die Stelle aufzufassen: meinet sonst nichts schuldig zu sein als die Liebe [Fritzsche]. So auch wohl Luther: „seid Niemand nichts schuldig, denn dass ihr" u. s. w. Das Folgende ὁ γάρ bis V. 10 giebt dafür die Bestätigung. „Das Gesetz will nichts Anderes und nichts Mehreres." Es ist der nächste Beweis für die Bedeutung der Liebe, dass das Gesetz sie wolle; Paulus führt daher keinen aus dem Wesen der Liebe oder des sittlich Guten. Mehr allgemein sind die ähnlichen Stellen Gal. 5, 14. 1 Tim. 1, 5. Jak. 2, 8. Ueberdiess spricht er ja hier nur von der äusserlichen, gesellschaftlichen Tugend. Den Beweis aus dem Gesetze — dem mosaischen, als dem vorzugsweise Gesetz genannten — führt er zweifach: aus der Form desselben (Matth. 22, 39 f.): das Gebot der Liebe werde dort ausdrücklich als das allgemeine dem speciellen beigegeben — und V. 10 aus dem Inhalte desselben.

Ὁ — πεπλήρωκε dasselbe V. 10: πλήρωμα — ἀγάπη. Die Gebote des Decalogus 2 Mos. 20. 5 Mos. 5 werden nicht in der ursprünglichen Ordnung wie Matth. 14, 18 aufgeführt, eben so wenig als Mark. 10, 19 u. Luk. 18, 20, entweder weil sich die Juden wirklich bisweilen Abänderungen in der Folge der Gebote verstatteten (das sechste wird auch

bei Rabbinen bisweilen dem fünften vorangestellt [Philo *de decalogo* 12, 32 vgl. 24 f. so wie in vielen Codd. der Alexandriner]; freilich sind hier auch die beiden folgenden Gebote umgestellt), oder zufällig, wie ja auch das εἴ τις ἑτέρα ἐντολή selbst bezeugt, dass der Apostel diese Gebote nur beispielsweise aufführe. Diese Formel bedeutet nicht: wenn etwa noch, sondern (wie *si qua alia*): und alle anderen. Ἐντολή: Theil des Gesetzes, nicht überhaupt Sittengebot. Nach οὐ κλέψεις hat die rec. οὐ ψευδομαρτυρήσεις, was freilich äusserlich sehr zweifelhaft ist [ausgelassen von Griesbach, Schott, Lachmann, Hahn, Fritzsche]. Hat es der Apostel nicht mit geschrieben, so war es ihm vielleicht zu speciell. Ἐπιθυμεῖν steht hier nicht, wie 7, 7 [S. 196], sondern in dem engeren Sinne des Decalog's: fremdes Gut begehren. Ἀνακεφ. [rhetorisches — Galen. *de judic.* 2. Thucyd. 6, 91 — oder taktisches Wort, anders Chrysostomus: τοῦτ' ἔστι· συντόμως καὶ ἐν βραχεῖ πᾶν ἀπαρτίζεται τῶν ἐντολῶν τὸ ἔργον· καὶ γὰρ ἀρχὴ καὶ τέλος τῆς ἀρετῆς ἡ ἀγάπη, also auf die kurze, schnelle Erfüllung des Gesetzes bezogen] nur noch Eph. 1, 10 aber in anderer Bedeutung; hier: *in summam* (κεφαλαῖον) *redigi, colligi.* Λόγος (Gal. 5, 14): Gesetzeswort. Aber, wie gesagt, Paulus meint dieses im formalen Sinne, nicht blos: es sei dem Sinne nach so, sondern: das Gesetz selbst gebe dieses als seinen allgemeinen Gedanken 3 Mos. 19, 18.

V. 10 aus dem Inhalte des Gesetzes. Es verbiete alles Verletzen der Anderen — aber dieses unterlasse man nur aus Liebe. Jenes mosaische Sittengesetz, der Decalogus, stellt blos negative Sätze auf. [Fritzsche: *non igitur nisi ea legis mosaicae praecepta spectavit, quae nobis, ne alterum injuria laedamus, interdicunt.*] Κακόν wie 12, 21: Böses an Anderen. Πλήρωμα ist nach V. 8 s. v. a. πλήρωσις, das Erfüllen: in ihr ist das Gesetz erfüllt. Gro-

tius [*„plus enim continet dilectio quam lex, est everriculum omnis injuriae“*] und Paulus dachten an eine Vollendung des Gesetzes, was in den Zusammenhang nicht passend wäre [dagegen auch Fritzsche].

V. 11 — 14 Beisatz allgemeinen Inhalts: die gesteigerte Verpflichtung zum Guten, die in der neuen grossen Zeit des Lichtes eingetreten sei. Der Apostel schliesst dieses sinnvoll an dieses Kap. an — indem er damit von Gesetz, Pflicht, äusserlichem Leben auf das Edlere und Tiefere zurückführt, welches durch das ganze christliche Leben hingehen solle. Zugleich deutet er, da er einmal von der Sitte gesprochen hatte, genau an das Vorige anknüpfend, darauf hin V. 13, dass die heidnische Lebenssitte ganz von ihnen fern bleiben müsse. Das Bild des Tages wird im Doppelsinn angewendet, und der eine Sinn wieder nach zwei Seiten. Aehnlich Eph. 5, 8—14. 1 Thess. 5, 5—8. Nämlich als grosser Tag, Tag Christi — dieser ist aber hier nicht Vergeltungszeit, sondern Zeit für menschliche Vollendung — und als Tageshelle, diese wieder sowohl der Nacht als dem Schlafe entgegengesetzt. Die Nacht wiederum wird sowohl als Zeit des Thatlosen als des Unwürdigen dargestellt. In allem diesem werden Motive zu einem reinen und geistigkräftigen Leben nachgewiesen. — Die christliche Epoche wird als Zeit des Lichtes bei sittlichen Ermahnungen dargestellt auch Joh. 3, 19 — 21 [s. *theol. Ausl. der johann. Schr.* 128], 1 Petr. 2, 9; die Nähe Christi in gewöhnlicher Beziehung Phil. 4, 5. Hebr. 10, 25. Jak. 5, 8 f. 1 Petr. 4, 7.

Der Uebergang wird etwas schroff mit καὶ τοῦτο gebildet, welches auf den Sinn des Vorigen (auch Kap. 12, 1) zu beziehen ist: um so mehr sollen wir so handeln. [Fritzsche bezieht es nur auf den Gedanken V. 8—10.] Eben so 1 Kor. 6, 6. 8, καὶ τοσούτῳ μᾶλλον Hebr. 10, 25. Εἰδότες in dieser abgebrochenen Stellung ähnlich wie 6,

6. 9. *Καιρός*, nicht *χρόνος* oder *ὥρα* [Koppe: *ὥρα et καιρός mere synonyma.*], ist der Zeitlauf: „ihr wisst, was dieser in sich trage, wohin er führe.“ *Ὅτι*: denn oder dass. *Ἤδη*: jetzt einmal — es liegt die Vorstellung des Späten darin, *tandem aliquando.* [Fritzsche: *jam*, das Bild der Frühstunde festhaltend.] „Vom Schlafe zu erwachen“ d. h. in einen vollen, sittlichen Lebenszustand überzugehen. Die Evangelisten pflegen (Matth. 25, 13 u. a.) vom Wachbleiben zu sprechen in Beziehung auf den Tag Christi d. i. die Vollendung seiner Sache unter den Menschen. „Denn jetzt ist das Heil uns näher (*ἡμῶν* mit Erasmus und Bengel [Meyer, de Wette, Fritzsche] zu *ἐγγύτερον* gezogen), als da wir gläubig wurden.“ *Σωτηρία* (= *ἀπολύτρωσις* 8, 19. 1 Thess. 5, 8. Luk. 21, 28) ist bei Paulus allerdings ein grosser Akt, eine Weltkatastrophe, in welcher sich aber die Geschicke der Einzelnen nach Verdienst entscheiden sollen. *Πιστεύειν* gläubig werden 1 Kor. 3, 5. 15, 2. [Koppe erklärt *μαθηταὶ Χριστοῦ ἐγενόμεθα* AG. 19, 2. Eph. 1, 13.] Also nicht mit Luther zu übersetzen: „denn da wir es glaubten.“ Diese Katastrophe stellte sich nun — dieses ist anzuerkennen — dem apostolischen Sinne als nahe bevorstehend dar AG. 1, 7. 1 Kor. 15, 51 ff. [16, 22. Phil. 4, 5] 1 Thess. 4, 15 ff.; daneben hatte — ein Beweis, dass jenes nur eine Nebenvorstellung gewesen — Paulus doch, und zwar als seine eigentliche, tiefere Idee, die von einer grossen Entwickelung der christlichen Sache unter den Menschen 11, 25 — auch (Phil. 1, 21 ff.) die Erwartung eines Todesgeschickes für sich. Hier sind also keine anderen Wortdeutungen zu machen, etwa *σωτηρία* vom Leben nach dem Tode 2 Tim. 4, 18 (Morus, Flatt, Glöckler) oder *ἐγγύτερον* klarer, sicherer (10, 8) zu übersetzen. [Baumgarten-Cr. *bibl. Theol.* 443 f.]

Von V. 12 an wird das Bild des Tages nach einer anderen

Seite gewendet; Tageshelle in jener doppelten Beziehung: Zeit für das klare und thätige Leben. *Προέκοψε*: ist weit vorgerückt. „Der Tag naht; so lasst uns abthun die Werke der Finsterniss und anthun die Rüstung des Lichtes.“ *Ἀποτίθεσθαι exuere* (Eph. 4, 22. Kol. 3, 28), auf das bisherige, heidnische Leben hinweisend. *Ὅπλα* anders 6, 13; hier Waffen im eigentlicheren Sinne (Eph. 6, 11), da das christliche Leben im Bilde des Kampfes gedacht ist. Also sind *ἔργα* Gesinnungen und Handlungen, *ὅπλα* die Vorsätze, der Wille. *Ἔργα σκότους* stehen auch Gal. 5, 19. Die Genitive *σκ.* — *φωτός* bedeuten: ihm angehörige, angemessene [Fritzsche].

V. 13 bezieht sich also auf die verdorbene Lebenssitte der Heiden. „Die Tageshelle ruft zur Würdigkeit, Lauterkeit auf.“ *Ὡς* nicht vergleichend, sondern: als solche, welche — wandeln sollen. [Fritzsche: *ὡς rem opinione informatam notat, „tamquam interdiu viveremus, decore vitamus.“*] *Περιπατεῖν* bedeutet die fortwährende Lebensweise. *Εὐσχημόνως* (*ἀσχημοσύνη* 1, 27. S. 56) = *ὡς πρέπει* Eph. 5, 3. Sonst gebraucht Paulus das Wort immer im griechischen Sinne vom blos Anständigen: 1 Kor. 12, 24. 14, 40. 1 Thess. 4, 12. Aber das Anständige geht in der apostolischen Sprache immer in das Gute und Edle über [Fritzsche, oben S. 57]. Die folgenden sechs Worte geben Bezeichnungen dessen, was in der heidnischen Welt als Lebenssitte besonders hervorstand — Sittenlosigkeit und Selbstsucht, welche das Verhältniss zu den Menschen gestört habe. Von je zweien bedeutet das zweite immer mehr Gesinnung, das erste ein Thun. Aehnliche Zusammenstellungen Gal. 5, 19—21. 1 Petr. 4, 3. *Κῶμος commissatio* — das griechische Wort ist zu den Römern übergegangen — auch a. a. O. Das Wort hat im griechischen Leben nie schlimmen Sinn; es bedeutet ein Fest, das gegeben wird.

Jenen bekam es erst in der christlichen Sprache, eben als Bezeichnung heidnischer Sitte. *Κοίτη* anders 9, 10. Hebr. 13, 1; den schlimmen Sinn erhält es hier durch den Plural. *Ἀσέλγεια lubidines* — 2 Kor. 12, 21. Gal. 5, 19. *Ζῆλος* und *ἔρις* stehen beisammen auch 1 Kor. 3, 3. Jak. 3, 14 u. 16. *Ζῆλος* ist überhaupt Leidenschaft, Aufregung der Selbstliebe, also die geistige Grundlage der *ἔρις*, der Zerwürfnisse mit Anderen [Fritzsche, der aber dann weiter alle die hier erwähnten Ausschweifungen von den *κώμοις καὶ μεθαῖς* ableitet].

V. 14 ist energischer Gegensatz zum Vorigen. *Ἐνδύεσθαι Χριστόν* (mehr als *ἐνδ. τὰ ὅπλα τοῦ φωτός*): die ideale Gesinnung, die Gesinnung Christi. Die Formel steht noch Gal. 3, 27, aber dort im weiteren Sinne, nicht blos dem sittlichen. In diesen Stellen liegt ein Beweis, wie tief das Ideal der Sündlosigkeit Christi im apostol. Geiste begründet war. Der Ausdruck *ἐνδύεσθαί τινα* (Eph. 4, 24 *τὸν καινὸν ἄνθρωπον*) findet sich auch im klassischen Sprachgebrauche [Dionys. Halic. *A. R.* 11, 5. 5. Euseb. *vit. Const.* prooem. Tacit. *annal.* 16, 28]. *Καὶ — ἐπιθυμ.* kann nicht als zwei Sätze genommen werden, sodass *μὴ — ἐπιθ.* den Hauptsatz einschränkte — Luther, Rückert [sodass die Auflösung diese wäre: *τῆς σαρκὸς πρόνοιαν μὲν ποιεῖσθε, ἀλλὰ μὴ εἰς ἐπιθυμίαν*] —: „sorgt für euer Leibliches, doch so, dass ihr dadurch nicht verführet werdet.“ Denn dann würde *μὴ* nach *ποιεῖσθε* gesetzt sein. Es ist ein Satz — de Wette, Reiche [Nielsen]. Doch, wenn man *εἰς ἐπιθυμίαν* versteht: bis dahin, nicht als Beisatz zur Erklärung des *πρόν. ποιεῖσθαι*, so ist der Sinn derselbe. *Σάρξ* bedeutet hier in jedem Falle nicht die verdorbene Natur, sondern die Sinnlichkeit. *Πρόνοια* (noch AG. 24, 3, auch von menschlichem Sorgen) *σαρκός* = *τιμὴ σώματος πρὸς πλησμονὴν τῆς σαρκός* Kol. 3, 23. Bretschneider erklärt *πρόνοια σαρ-*

πὸς studia carnis, nicht dem Sprachgebrauche gemäss. *Εἰς ἐκεῖ*. entweder: dass diese, das Böse, daraus entstehe, oder sich daran halten könne.

Der Apostel geht nun von den Lebenspflichten auf das dritte über, die Sitte in der Gemeine. Diese Stelle Kap. 14 — 15, 13 ist, wie gesagt [S. 11], am Meisten dem ersten, theoretischen Theile verwandt. — Die Parteien, von deren Differenzen die Stelle spricht, sind Juden- und Heidenchristen überhaupt [Fritzsche]. Man hat sicher nicht an gewisse Arten von beiden, oder von einen oder den anderen zu denken. Besonders, was Juden anlangt, hat man oft jüdische, namentlich essenische Asketen verstanden (Meyer, Tholuck [der durch de Wette's Einwendungen bewogen die Askese nur in Enthaltung von Fleisch und Wein findet]); mit Recht erklären sich aber Meyer und de Wette gegen Eichhorn [*Einl. in's N. Test.* 3, 222], Wetstein, Semler, Koppe, Olshausen, die selbst heidnische, pythagoreische [oder neuplatonische] Asketen finden. Die Juden- und Heidenchristen nämlich mussten in der äusseren Lebensweise manche Anstösse an einander nehmen. Den Juden schien Vieles unerlaubt oder unanständig, was den Heiden nicht so galt, und die Heiden konnten daher leicht sich bewogen fühlen, übermüthig und unzart, schonungslos gegen jene zu werden. Dadurch konnte es auch geschehen, dass die schwächere Gesinnung unter den Juden ihre Haltung und ihren Frieden verlor, indem sie sich Manches gegen ihre Ueberzeugung gestattete, in falscher Schaam oder aus Leichtsinn. Besonders fand dergleichen (V. 5 f.) in der Unterscheidung der Tage und der Speisen Statt — bei diesen vornehmlich, wenn sie von heidnischen Opfern herrührten (2 Mos. 34, 15). Paulus stellt hier und 1 Kor. 8 [Fritzsche] so wie 10, 23 ff. dieselben Grundsätze auf, die der gesunden Vernunft und des lauteren Willens, die, weil sie

wirklich eine allgemeine Anwendung zulassen, auch in der christlichen Kirche im weiteren Sinne oft bei der Frage über die Adiaphora angewendet worden sind. „Da im christlichen Sinne auf diese Aeusserlichkeiten so wenig ankommt, so sollen diese Dinge auch das christliche Leben nicht trennen und verderben: jenes durch geflissentliches Aergerniss, dieses dadurch dass man gegen seine Ueberzeugung handelt.“ Kol. 2, 16 ff. spricht Paulus entschieden gegen die jüdischen Vorurtheile, nämlich wenn sie sich geltend zu machen suchen. Morus *dissert. in loc. Paul. Rom.* 14 *et* 15 in den *dissertt. theol. et philol.* 1, 7.

Das Kap. zerfällt in zwei Theile. Der Apostel handelt nach der allgemeinen Darlegung der Sachlage (V. 1 und 2) von der Beurtheilung, dann von V. 13 an über die Behandlung solcher, die in gleichgültigen Dingen befangener zu sein scheinen, also der Schonung bedürfen.

V. 1 ist der allgemeine Grundsatz ausgesprochen. Das Wort πίστις hat in diesem Kap. (vgl. V. 1 u. 23) wieder eine andere Bedeutung, als Kap. 12. Diese Vielsinnigkeit ist charakteristisch in der Sprache des Apostels, weil das Wort einmal einen Grund- und Hauptbegriff bei ihm ausmachte. Die Bedeutung Glaube, christliche Erkenntniss, Lehre (Erasmus, Calvin, Grotius) passt weder zum Sinne der Stelle noch zur Construction, in welcher es steht. Vielmehr ist πίστις in unserem Kap. Vertrauen auf eine Handlungsweise, Zuversicht bei ihr, d. i. Ueberzeugung von ihrer Rechtmässigkeit. [Fritzsche: *mentis sententia de rebus licitis et illicitis*, die sittliche Ueberzeugung.] Vgl. πιστεύειν V. 2 und πέπεισμαι V. 14. — 1 Kor. a. a. O. steht dafür συνείδησις [Fritzsche], was dort dasselbe bedeutet; nicht sowohl Gewissen, als Bewusstsein, Annahme, dass Etwas erlaubt sei. Ἀσθενεῖν τῇ πίστει bedeutet also hier etwas Anderes, als 4, 19. Ἀσθ. ist hier wohl Bei-

des zugleich: unfähig zu beurtheilen, schwach zum Ertragen, bedenklich, ängstlich sein; ἀσθενήματα 15, 1 wird in ἀδύνατοι erklärt; ἀσθενής steht oft so: 1 Kor. 8, 7. 9. 10. 9, 22. „Nehmet bei euch auf" (15, 7 προσλ. entgegengesetzt dem ἐξουθενεῖν V. 3), haltet ihn für den Eurigen, im Urtheile und in der Behandlung. Andere, Chrysostomus, Theophylakt, Calvin, Koppe [*sublevate*], Olshausen übersetzen: nehmt euch seiner an. Dieses ist mehr ἐπιλαμβάνεσθαι [Hebr. 2, 16, συλλαμβάν. Luk. 5, 7, συναντιλαμβάνεσθαι Röm. 8, 26]. Sonst steht προσλ. von äusserlicher Aufnahme Philem. 12 u. 17 [daher es auch Wilke *clav.* hier tropisch erklärt: *humaniter tractare*]. Aehnlich steht von Gott πρόσληψις 11, 15. Μὴ — διαλογισμῶν soll das προσλ. erklären. Also ist es keine Einschränkung des Vorigen, wie de Wette annahm und ein doch hineinsetzte, und Rückert, indem er ἀλλά supplirte [„sucht jene an euch heranzuziehen, aber hütet euch, dass die Folge davon nicht die sei, dass die Gedanken und Gesinnungen getrennt werden, schroffer aus einander treten"]. Die Stellung des μή ist wegen des Gebrauchs vom Substantivum διακρίσεις geschehen. Also steht der Satz für εἰς τὸ μὴ διακρίνειν τοὺς διαλογισμούς, und εἰς ist bestimmend, wie 12, 2 f.: „sodass ihr nicht ihre Gedanken richten, meistern wollt." Also behandelt sie mit Zartheit, Schonung, Achtung [Stengel]. Διάκρισις hier nicht Zweifel (4, 20. 1 Tim. 2, 8), dann würde mit dem ganzen Satze μὴ εἰς u. s. w. Etwas in den Schwachen ausgedrückt, was durch die Starken hervorgerufen würde: „nicht dass Zweifel entstünden." So Luther: „und verwirret die Gewissen nicht;" Flatt, Olshausen [„nicht so, dass Zweifel in den Gedanken oder Zweifel und böse Gedanken(?) erweckt werden"], Tholuck [„nicht so, dass Streitigkeiten und Wortwechsel daraus entstehen"]. Schon das ist hart, dass διακρ. διαλογ. bedeuten sollen Zweifel in ih-

nen oder über ihre Gedanken. Auch die Bedeutung von διάκρ. Zwist (Vulg.: *non in discceptationibus cogitationum* [Beza, Tholuck, Nielsen,] Rückert) oder Unterscheidung (Hebr. 5, 14) passt nicht hierher. — Die oben gegebene Erklärung ist im Wesentlichen die des Chrysostomus, Grotius [*„non sumentes vobis dijudicandas ipsorum cogitationes,"* Benecke's], Reiche's, Meyer's, de Wette's [Fritzsche's]. Διακρ. steht wie 1 Kor. 12, 10 (διακρίνειν 1 Kor. 6, 5): Beurtheilung. Διαλογισμοί sind nicht blos Gedanken, Meinungen, sondern auch Absichten (Matth. 15, 19. Jak. 2, 4), hier Grundsätze; anders Phil. 2, 14. 1 Tim. 2, 8. Luk. 24, 38: Zweifel. Nach dieser Bedeutung oder auch, wenn man Streit übersetzt, würden διάκρ. und διαλ. dasselbe bedeuten.

V. 2 wird das ἀσθενεῖν erklärt. „Der Eine getraut sich Alles zu geniessen, der Gewissensängstliche (ὁ δὲ ἀσθ., nicht ὃς δὲ ἀσθ.) geniesst nur Manches." Zu dieser einen Aeusserung der Aengstlichkeit, Gewissensscheu kommt V. 5 noch eine zweite, die Aengstlichkeit bei dem Halten über gewisse Tage. Πιστεύει φαγ. ohne das Supplement ἐξεῖναι: getraut es sich zu essen, *confidenter edit* [Fritzsche]. Λάχανα: *olera*, Speisen aus dem Pflanzenreiche. Aus dieser Stelle vornehmlich schlossen Einige, dass nicht blos von Judenchristen die Rede sei — denn das Fleischessen überhaupt war ja den Juden nicht verboten — wohl aber war es dieses in vielen asketischen Parteien. Aber die Stelle kann sich sehr wohl auf Judenchristen überhaupt beziehen — insofern sich diese, ängstlich vor aller Berührung mit dem Heidenthum, in heidnischen Städten alles erkauften Fleisches enthielten, weil es Opferfleisch sein könnte. Anders verhält es sich mit den Pflanzenspeisen, die Daniel, um nicht an heidnischem Tische zu essen (Dan. 1, 8. 12), vorzieht; aus Furcht, Unreines zu geniessen, will er lieber Unbereitetes essen. — Reiche

meint, es sei blos Enthaltung an gewissen Tagen in unserer Stelle gemeint; — diese Beschränkung liegt gar nicht in derselben.

V. 3—12 handelt von dem einen Theile jenes προσλαμβάνεσθαι, der bescheidenen Beurtheilung. Es werden, wie gewöhnlich bei Paulus, verschiedene Gründe, ohne Uebergänge aus einem in den andern, an einander gereiht. Zuerst V. 3: Alle gehören in dieselbe Gottesgemeine, V. 4: über das Innere des Menschen steht keinem anderen Menschen, sondern nur Gott das Urtheil und die Verwirklichung desselben zu, V. 5: nur auf Sicherheit des Lebens kommt es an, V. 6: Alle, Schwache und Starke, haben die Ehre Gottes und Christi im Sinne, V. 7—9: wir sind für dieses, die Hauptsache, allein da, V. 9—12: was der Mensch sei, werde sich im Gerichte Christi über Alle darlegen. Zwar sind die Gedanken nicht logisch streng geschieden, aber es wird doch immer in ihren verschiedenen Seiten dieselbe Sache aufgefasst.

V. 3. Ὁ ἐσθίων unten wieder V. 6, d. i. πιστεύων πάντα φαγεῖν, der sich freier Fühlende, der Stärkere. „Er möge die Enthaltsamen nicht verachten, der Enthaltsame den Freien nicht verurtheilen.“ Κρίνειν ist dem ἐξουθενεῖν hier und V. 10 entgegengesetzt, und demgemäss im Folgenden bis V. 19 in engerer Bedeutung gebraucht, nämlich wie Kol. 2, 16: verurtheilen oder doch streng beurtheilen. Ὁ — προσελάβετο s. zu 11, 15. Es ist alte Formel von Gott im Verhältnisse zum jüdischen Volke: Gott will ihn zu seiner Gemeine gerechnet wissen. [So auch Fritzsche — gegen Meyer und Reiche, die das Bild von V. 4 anticipirend erklären: *Deus eum servum sibi fecit, et tamquam tecto recepit.*] Also ist der Gedanke: Es kommt auf diese Dinge nicht an, um zu ihr zu gehören, *non faciunt hominem christianum.* Αὐτόν bezieht sich auf Beide, die ἐσθίοντες und μὴ ἐσθίοντες.

V. 4. *Σὺ τίς εἶ*, wie 9, 20, demüthigende Rede: Wer gab dir das Recht? *Κρίνειν* also, wie gesagt, vom Urtheile des Schwachen über die Starken zu verstehen. Auf diese, die Starken, allein passen auch die beiden letzten Sätze des Verses. *Οἰκέτης* ist ein milderes Wort als *δοῦλος*; in den Evangelien nur Luk. 16, 13, mit *ἀλλ.*: der, welcher einem Anderen verantwortlich ist, weil er nur für diesen da ist. Wenn man auch im letzten Satze mit der rec. *ὁ θεός* (Lachmann: *ὁ κύριος*) liest, ist es dennoch nicht nöthig, das vorausgehende *κυρίῳ* von Gott zu verstehen. Diese, Gott und Christus, wechseln ja in der apostolischen Sprache immer mit einander ab. [So auch Fritzsche: *servi herus Christus est; non, ut plerique putarunt, Deus.*] *Στήκει — πίπτει*: thut Recht, Unrecht, eine Bedeutung, die aus dem Folgenden klar wird und auch 1 Kor. 10, 12 Statt hat. So schon die Väter und die meisten Ausleger [auch Fritzsche]. Andere, Calvin, Tholuck, Reiche: wird glücklich — unglücklich, was nicht zum *τῷ κυρίῳ* passt. Seinem Herrn d. h. nicht: zum Vortheil und Nachtheil desselben (so die Meisten, auch de Wette), sondern: nach seinem Urtheile. [So Fritzsche: *ejus cognitio ad herum, non ad homines, quorum arbitrio non subjectus est, pertinet.*] Die Stelle ist oft falsch angewendet worden, um aus ihr eine Indolenz in Hinsicht auf das Wesen und Treiben Anderer zu begründen, ganz im Widerspruche mit anderen Stellen, in denen Paulus zur Theilnahme, sittlichen Mitwirkung mit Anderen auffordert. Aber es ist vielmehr 1. nur vom Innersten des Menschen, Gesinnung und Absichten, und wie diese geworden, die Rede; 2. nicht von entschieden schlimmen Handlungen; und 3. *κρίνειν* bezeichnet: eine verurtheilende oder aburtheilende Meinung haben. *Σταθήσεται*: wird aufgerichtet; das Futurum kann entweder genommen werden: er kann, oder auch: er wird, nämlich, wenn er sich als Diener des Herrn

fühlt, begreift. *Δυνατός — αὐτόν* — Lachmann liest *δυνατεῖ* [so auch Tischendorf im *Cod. C*] —: denn Gott kann ihn zum Stehen bringen oder im Stehen erhalten. Sinn: auch die freiere Denk- und Handlungsweise brauche nicht gefährlich, verderblich zu werden für den, welcher sie hat.

Indem Paulus V. 5 noch eine andere Aeusserung jener Bedenklichkeit nachholt, das Tagewählen, fügt er einen neuen Duldungsgrund hinzu: nur auf Gesinnung komme es bei diesen Dingen an. *Κρίνειν — παρά*: vorziehen, von Einem mehr halten, als von Anderem. So heisst *κρίνειν probare* 1 Kor. 2, 2, daher *πᾶσαν ἡμέραν κρ.*: jeden Tag gleich gut achten. Was hier *κρίνειν παρά* heisst, ist Gal. 4, 10 *ἡμέρας παρατηρεῖσθαι*. Diese vorgezogenen Tage sind entweder die israelitischen heiligen Tage (*fasti* u. *nefasti*), ungewiss in welchem Umfange (Kol. 2, 16 wird der Sabbath dazu gerechnet), oder der Apostel kann auf den im Gesetze (5 Mos. 18, 10. 14) verbotenen und oft von den Propheten gemisbilligten Aberglauben der Juden Rücksicht nehmen, gewisse Tage als glückliche oder unglückliche zu bezeichnen. So Luther. „Wie dem also auch sei, *ἕκαστος* u. s. w. (vgl. V. 23): das allein dabei bedeutet Etwas.“ *Νοῦς* = *γνώμη*, wie 1 Kor. 14, 14 f. *Πληροφορεῖσθαι*: voll oder vollendet sein, 4, 21. Hier steht es nicht, wie sonst immer, vom Glauben, sondern von Wissen und Einsicht, wie ja auch das Wort *πίστις* in diesem Kap. eine andere Bedeutung hat. „Er sei völlig, sicher, gewiss.“ [Fritzsche: *unusquisque apud suum animum firma sententia sit.*]

V. 6 folgt ein neuer Grund der Duldsamkeit: „Sie wollen alle doch die Ehre Christi;“ nämlich entweder diejenigen, welche in einem solchen Geisteszustande (besonnen, klar, sicher V. 5) handeln, oder überhaupt die Menschen rechter Art. *Φρονεῖν* = *κρίνειν* V. 5: auf Tage denken, *dies censere*. Anders steht das Verbum oben 8, 5 [S. 221] 12, 3.

Κυρίῳ: hier verhält es sich mit diesem Dativ anders, als V. 4. 7. 8. Er steht subjektiv: für ihn, auf seine Ehre, Sache denkend: Der Herr ist hier nach V. 9 bestimmt Christus [Fritzsche]. *Τὴν ἡμέραν* d. i. einen solchen gefeierten Tag. *Φρονεῖ — οὐ φρονεῖ* sc. *τὴν ἡμέραν*: „denkt darauf — nicht darauf um des Herrn willen." Der Bedenkliche will den christlichen Namen ehren durch Strenge, Reinheit — der Andere durch Freisinnigkeit. Die Stelle hat eine Anwendung weit über diesen Sinn hinaus. Aber der ganze negative Satz *ὁ μὴ — οὐ φρονεῖ* fehlt fast durchaus in den wichtigsten Zeugen und Lachmann hat ihn ausgelassen. Doch ist er von den Neueren, wie von Reiche, Rückert, de Wette [Schott: er sei wegen des gleichen Endes beider Sätze in *φρονεῖ*, wozu Fritzsche noch den gleichen Anfang *καὶ ὁ μὴ φρ. — καὶ ὁ ἐσθ.* fügt, ausgefallen], vertheidigt worden. Er fiel wahrscheinlich weg durch Misdeutung des *κυρίῳ οὐ φρονεῖ*, gleich als stünde *οὐ φρονεῖ κυρίῳ*, was dann freilich ganz gegen den Sinn des Apostels sein würde. *Καὶ ὁ ἐσθίων* geht zurück auf das frühere Beispiel der Aengstlichkeit V. 2. *Κυρίῳ ἐσθ. — μὴ ἐσθ.* (wie *φρ. — μὴ φρ.*): mit Rücksicht auf ihn, auf seine Ehre geniessen und sich enthalten. *Εὐχ. γὰρ τῷ θεῷ* giebt den Beweis dafür, dass Solche dabei ein frommes Gefühl hätten. Der Satz erinnert an *οὐ γὰρ — φοβεῖ* 13, 4. „Er dankt ja Gott dabei" Eben da die Worte auf etwas unter ihnen Bestehendes hinweisen sollen, darf man sie nicht blos davon verstehen, dass er für seine Gesinnung, seinen starken Geist Gott danke, was ein Beweis seines guten Gewissens sei. Vielmehr ist *εὐχαριστεῖν* vom jüdischen Tischgebete (dem Segen) zu verstehen. So die Meisten [auch Fritzsche, der sich mit Recht gegen Rückert und Reiche erklärt]. *Εὐλογεῖν* steht von derselben Sache 5 Mos. 8, 10; *εὐχαριστεῖν* 1 Kor. 10, 30. 1 Tim. 4, 4. Auch bei'm *μὴ ἐσθίειν* steht das *εὐχαριστεῖν*, da dieses ja nicht

nicht essen, sondern eine Beschränkung der Freiheit in Speisen, eine andere Art des Essens bedeutet. Aehnlich Matth. 11, 18. Von den älteren Theologen, selbst von Koppe und Schmidt (*neue Beweisstelle für die Gottheit Christi* in der *Biblioth. für Kritik und Exegese* 1, 138 ff.) wurde hier ein neues Argument für die höhere Natur Christi gefunden, insofern die Namen Gottes und Christi mit einander abwechselten. Aber es sind vielmehr verschiedene Subjekte, nur der innerliche Zusammenhang von frommer Richtung auf Christus und Frömmigkeit gegen Gott liegt in der Stelle. Dieses aber ist allgemein apostolischer Gedanke.

V. 7—9 gehört noch zu V. 6: hierin, die Ehre Christi zu verherrlichen, bestehe ja die christliche Gesinnung. Dieses also sei das Wesentliche. „Niemand lebt — stirbt sich selbst.“ Die Datt., anders als V. 6, in objektiver Bedeutung, wie V. 4. Vgl. zum Sinne des Verses κυριεύειν V. 9. Abwechselnd mit ἑαυτῷ wird hier V. 8 τοῦ κυρίου ἐσμέν gesetzt. „Der Christ gehört im Leben und Tode nicht sich an, sondern Christo,“ d. i. er ist seinem Dienste geweiht, für ihn da. Mehr, das wirkliche Dienen, 6, 10. Sterben für ihn = sein im Tode sein, d. h. nicht im Sterben, sondern im Leben nach dem Tode, bezeichnet also die bleibende, geistige Verbindung mit Christo, von der Phil. 1, 20—23 handelt. [Anders Rückert.]

Der Schlusssatz V. 8 ἐὰν — ἐσμέν fasst nun Beides zusammen, Leben und Tod. Denn das εἶναι αὐτοῦ bedeutet, wie gesagt, dasselbe mit dem αὐτῷ: ihm gewidmet sein, für ihn bestimmt sein. [Fritzsche: *in Christi potestate esse.*] Ἐάν ist durch den ganzen Vers hindurch nicht hypothetisch zu fassen — wie von Reiche geschieht, indem er meint, Paulus deute darauf hin, dass nicht Alle sterben würden — sondern: indem, wann.

V. 9. Christus hat dieses verdient, erworben, dass Alles seinem Dienste gewidmet sei. Gestorben und auferstanden (vgl. 4, 25) bezeichnet die Thatsachen, durch welche die Sache, das Reich Christi gegründet worden sei. Die Bedeutung und Kraft beider ist nicht zu trennen (wie Meyer richtig bemerkt hat), etwa dass der Tod ihm die Herrschaft über die Todten, die Auferstehung über die Lebenden verschafft habe — die ζῶντες sind ja die Menschen im gegenwärtigen Leben, und auch vom Tode heisst es 2 Kor. 5, 15, einer überhaupt parallelen Stelle, dass er ihm die geistige Herrschaft über das Menschenleben gegeben habe. Vielmehr beide, Tod und Auferstehung, stehen eben als begründende Thatsachen neben einander. *Νεκροί*: die Menschen nach dem Tode. *Κυριεύειν* ist nicht vom Herrschen der Macht, sondern vom geistigen zu verstehen: Alles sei für ihn, seinen Dienst, seine Ehre da. Grosse Verschiedenheit der Schreibart findet sich im Vordersatze des Verses. Die rec. ist: *καὶ ἀπέθανε καὶ ἀνέστη καὶ ἀνέζησεν.* Seit Griesbach ist sie verändert in *καὶ ἀπέθανε καὶ ἔζησεν* ohne *καὶ ἀνέστη*. So auch Lachmann [der auch das von Matthäi und Knapp noch beibehaltene *καί* vor *ἀπέθανεν* auslässt, und Fritzsche, mit beibehaltenem *καί*, Schott: *ἀπέθανεν καὶ ἀνέστη* (*καὶ ἔζησεν*), Hahn: *ἀπέθανε καὶ ἀνέστη καὶ ἔζησεν*]. *Ἀνέστη* hat indessen noch viel für sich; es wurde vielleicht weggelassen, weil man eine Tautologie in der Stelle fand. Jedoch ist *ἀνέστη* der Akt, *ἔζησε* der Zustand, Apok. 2, 8 [aus welcher Stelle Rinck *lucubrat. crit.* 131 f. das *καὶ ἔζησεν* hierher versetzt glaubt]. Gewiss aber ist, wenn man *καὶ ἀνέστη* liest, daneben *ἔζησε* zu schreiben; denn *ἀναζῆν* ist allerdings s. v. a. *ἀνίστασθαι*.

V. 10—12 der letzte Grund der Duldsamkeit: Christus ist Richter über Alle. Von V. 4 unterscheidet sich diese Stelle dadurch, dass sie 1. vom wirklichen, zukünftigen

Gericht spricht, jene nur von Christi Richtermacht, 2. von Allen, Schwachen und Starken, dass sie gerichtet werden sollen. Ἐξουθ. wie V. 3 dem κρίνειν entgegengesetzt. Σὺ τίς εἶ: V. 4. Der erste Satz geht also die Ueberzeugungsschwachen an, der zweite die von starkem Geiste. „Wir Alle (Richtende und Verachtende und die es werden) werden ja zu stehen kommen vor den Richterstuhl Christi.“ Derselbe Gedanke gegen das übermüthige Urtheilen findet sich auch 1 Kor. 4, 5. Βῆμα Χριστοῦ auch 2 Kor. 5, 10. Παρίστασθαι ist gerichtliches Wort: AG. 23, 33. 27, 24. Hier lesen Viele — Lachmann [Schott, Fritzsche] — θεοῦ statt der rec. Χριστοῦ. Freilich handelt V. 11 u. 12 von Gott als Richter. Und vielleicht ist θεοῦ auch daher entstanden. Wie überhaupt bei dem Apostel die Subjekte und Namen Gottes und Christi abwechseln, so insbesondere auch das Richten Gottes und Christi und ein drittes, Gottes durch Christum: 2, 16. AG. 17, 3. Uebrigens scheint βῆμα nicht für Gott zu passen.

V. 11 aus Jes. 45, 23, aber 1. im Sinne specieller als das Original. Dort: alle Welt solle Gott anerkennen, hier: Gott werde Richter sein über Alle; 2. nicht ganz nach den Alexandrinern und dem Hebräischen. Nur Anfang und Schluss [ὅτι — γόνυ und πᾶσα γλῶσσα] trifft mit jenen zusammen. Statt des ζῶ ἐγώ — sonst gewöhnliche Formel in der alexandrinischen Uebersetzung [4 Mos. 14, 28] — findet sich κατ' ἐμαυτὸν ὀμνύω, statt ἐξομολ. τῷ θεῷ steht dort ὀμεῖται τὸν θεόν [wenigstens im Cod. Vatic., aber der Alexandr. hat wie Paulus]. Hier also gewiss gedächtnissmässiges Citat, und wieder sieht man, wie gegenwärtig dem Apostel alle prophetischen Stellen gewesen, welche vom allgemeinen Herrschen und Walten Gottes sprechen. Ζῶ ἐγώ: *per meam vitam, ita vivo* — so wahr ich lebe. Ἐξομ. θεῷ: Gott preisen (15, 9. Matth. 11, 25); wenn es Paulus nicht etwa (Rei-

che, Rückert, Köllner) hier ganz eigentlich vom Sündenbekennen verstanden hat, und Kniebeugen von Demuth oder Flehen des Schuldbewussten.

V. 12. Die Folgerung aus dem Citate: „Jeder wird für sich Rechenschaft zu geben haben." In *περὶ ἑαυτοῦ* liegt die Bedeutung des Satzes — so gewöhnlich angenommen [auch von Meyer und Fritzsche] — nicht in *τῷ θεῷ*, wie de Wette wollte: Gott unmittelbar, mittelbar Christo verantwortlich. Und *τῷ θεῷ* ist selbst kritisch zweifelhaft; Lachmann hat es in Klammern eingeschlossen.

V. 13 ff. sprechen von der rechten Behandlung der Schwachen, dem Benehmen in Verhältnissen mit diesen. Durchaus wendet er sich an die Ueberzeugungsstarken. Die Gefahr, sich wirklich an Anderen zu vergehen, war in diesen Verhältnissen ja ganz nur auf der Seite der Starken. *Μηκέτι* deutet wohl auf vorgekommene Fälle dieser Art hin. *Κρίνειν* hier im allgemeinen Sinne, für Beide, Starke und Schwache, wie Matth. 7, 1 [*Commentar über das Evangelium Matth.* S. 146, oben zu 2, 1 S. 62]: unduldsam, hart beurtheilen. In *κρίνατε μᾶλλον* hat es die Bedeutung, wie 1 Kor. 5, 3. 7, 37. 2 Kor. 2, 1: beschliessen, sich zum Grundsatz machen, *constituere*. Ein ähnliches Wortspiel bei Jak. 2, 4. Aber hier wendet Paulus sich schon ganz auf die Seite der Starken hin. „Seinem Bruder kein Bedenken zu machen und keinen Anstoss zu geben." *Πρόσκομμα — σκάνδαλον* auch 9, 33 (unten V. 21 die Verba: *προσκόπτειν ἢ σκανδαλίζεσθαι*) neben einander: Anlass zur Sünde — zum Unglück, oder: Anlass für sie zur Sünde — Anlass für sie, dass sie uns für Sünder halten. Doch ist im Folgenden von diesem gerade nicht die Rede. Grotius unterscheidet: Hinderniss überzutreten, Anlass auszutreten [*occasio non accedendi ad christianismum, occ. ab eo recedendi*; Fritzsche findet gar keinen

Unterschied, ausser dass σκάνδαλον das technische Wort sei: *animi offensio*].

V. 14—18: Es seien gleichgültige Dinge, über welche der Parteistreit geführt werde — das Wesentliche des christlichen Lebens wird V. 17 u. 18 genannt — aber eben darum seien jene gar nicht werth, dass Einer dadurch verderbe, d. h. seine Gesinnung verliere, indem er gegen seine Ueberzeugung handle.

V. 14. Οἶδα — Ἰησοῦ (vgl. 9, 1): Ich weiss, ja bin überzeugt und Jesu Christi dabei eingedenk. Der Sinn des Folgenden ist derselbe, wie 1 Kor. 10, 23 ff. Der Grundsatz οὐδὲν — ἑαυτοῦ findet sich auch Matth. 15, 11. AG. 10, 15. 1 Tim. 4, 4. Tit. 1, 15. Οὐδέν, wie πάντα V. 20. „Nichts dieser Art, wobei die Frage ist, ob es rein oder unrein sei." Κοινόν ist hellenistischer Ausdruck, gleichbedeutend mit ἀκάθαρτον, entgegesetzt dem ἅγιον AG. 10, 14. Διʼ αὐτοῦ erklärt Chrysostomus mit φύσει; klassisch wäre καθʼ αὑτό. Wenn mit Lachmann δι᾽ αὐτοῦ gelesen wird, ist es eben so zu übersetzen, nicht αὐτοῦ auf Gott zu beziehen: an sich selbst, abgesehen davon, wie es Menschen beurtheilen oder anwenden. [Die alte Lesart bis auf Griesbach war ἑαυτοῦ, seitdem lesen alle Neueren nach überwiegender Auctorität αὑτοῦ.] Da der folgende Satz keine Einschränkung des vorigen ist, vielmehr Erklärung, und wegen des ἐκείνῳ κοινόν, kann εἰ μή nicht genommen werden: wenn nicht, sondern es ist = ἀλλά, vielmehr, wie 1 Kor. 7, 17. Gal. 1, 7. 2, 16. „Vielmehr nur für den, welcher meint, dass Etwas unrein sei, ist es unrein." Nicht blos: es gilt ihm als solches — dann wäre es Tautologie — sondern: wenn er es dennoch nimmt, gebraucht, befleckt es wirklich. [So auch Fritzsche.] Τί wieder: Etwas von der Art. Λογίζεσθαι steht hier in subjektiver Bedeutung, ähnlich 2, 3 [S. 64].

V. 15 wird dem Starken gerathen, Nichts zu thun in diesen Kleinigkeiten, was den Schwächeren dazu bringt, sich zu versündigen. Die rec. ist δέ, die neuere Kritik [auch Fritzsche] liest γάρ. Wenn jenes bleibt, so knüpft sich V. 15 mehr an den ersten Satz von V. 14, wenn γάρ, an den zweiten. Διὰ βρῶμα s. v. a. V. 20 ἕνεκεν βρώματος: „darum weil du dich nicht der Speise enthalten willst." Λυπεῖσθαι nicht blos: beunruhigt, gekränkt werden in seinem Gewissen — denn es ist (vgl. ἀπολλύειν im Folgenden) von Verführten die Rede, solchen nämlich, denen — wie V. 20 ff. ausführen — diese Speise κοινόν geworden. Vielmehr bedeutet es: gestört werden im Gemüthe, indem Einer gegen seine Ueberzeugung handelt. Aehnlich λυπεῖσθαι Eph. 4, 30. Vorwürfe erhalten, wie Grotius erklärt, sagt zu wenig, und vom offenen Streite zwischen den Parteien spricht doch sonst diese Rede gar nicht. Οὐκέτι: nicht mehr, nämlich wie dieses deine Pflicht ist. Luther übersetzt: schon nicht. Κατὰ τὴν ἀγ. περιπατεῖς ist nicht blos in seiner nächsten Bedeutung zu nehmen: „du handelst lieblos" — diess wäre Tautologie — sondern ἀγάπη ist als christliche Haupttugend erwähnt: du bist kein Mensch christlicher Gesinnung mehr. Μὴ — ἀπόλλυε ist stärker als das Vorige: lass nicht den ganzen Menschen darüber zu Grunde gehen. Ἀπολλύειν bedeutet nicht gerade: zum Abfall bringen — die Väter, Grotius [Semler, Nielsen — wogegen Fritzsche] — sondern: im inneren Leben zerstören, sodass Haltungslosigkeit, Unfriede in sich selbst erregt wird. Ὑπὲρ — ἀπέθανε ist entweder allgemeine Bezeichnung der Wichtigkeit eines solchen Menschenheiles (de Wette findet die stärkste Bezeichnung des Begriffes Bruder), oder der Tod Jesu wird auch hier in seiner sittlich-symbolischen Bedeutung genommen, wie Kap. 6 [S. 168]: „den, welchen Christus in seinem Tode als einen dem menschlichen Meinen Abgestorbenen

dargestellt hat, oder wie Tholuck nach Bengel erklärt: *ne pluris feceris tuum cibum, quam Christus vitam suam.* Ganz dasselbe sagt Paulus 1 Kor. 8, 11: *ἀπολεῖται ὁ ἀσθενῶν ἀδελφὸς — δι' ὃν Χριστὸς ἀπέθανεν.*

V. 16 spricht kurz, was oft bei dem Apostel mit der Aufforderung zur Vorsicht im Lebenswandel verbunden ist, von der Rücksicht auf die öffentliche Meinung über die Christen. „Lasst es nicht dazu kommen, dass euer Gutes geschmäht werde." Eben so 2 Kor. 6, 3. Gal. 5, 13. *Βλασφημεῖσθαι* in demselben Zusammenhange 1 Kor. 10, 29: *βλασφημοῦμαι, ὑπὲρ οὗ ἐγὼ εὐχαριστῶ. Μὴ βλασφημεῖσθω*: es möge nicht durch euch dahin kommen, dass u. s. w. Der Imperat. steht wie 1 Tim. 4, 12. *Τμῶν τὸ ἀγαθόν* ist wohl die christliche Freiheit; so Origenes, [Pelagius,] Erasmus, Grotius, Tholuck, Olshausen, de Wette [Nielsen, Fritzsche]. Die alte Kirche verstand gewöhnlich christlichen Glauben oder Leben. [Chrysostomus fügt sogar die Hoffnung hinzu: *Τὸ ἀγ. ἐνταῦθα ἢ τὴν πίστιν φησὶν ἢ τὴν μέλλουσαν ἐλπίδα τῶν ἐπάθλων ἢ τὴν ἀπηρτισμένην εὐσέβειαν.*] Der Apostel meint, dass ihnen Frechheit der Sitte oder Lieblosigkeit oder Spaltung Schuld gegeben werden könne.

V. 17 f. Das Wesentliche des christlichen Lebens wird hier von der Seite dargestellt, insofern es Dinge gebe, in denen man seine Würde zu suchen habe — also auch nicht nachgeben dürfe; also von der Seite der Starken. Oben V. 6 fasste der Apostel es von der Seite der Schwachen, worin diese etwas wirklich Nichtchristliches zu finden hätten.

V. 17 ist eine apostolische Haupt- und Grundstelle über Wesen und Bestimmung des Christenthums. *Ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ* ist hier ganz das, was wir mit dem Worte Christenthum umfassen, *res christiana.* „Es besteht nicht in" u. s. w. (*ἐστί* wie Joh. 17, 3) d. h. die christliche Anstalt fordert es

nicht, man gilt als ihr Genosse nicht darnach. Anders steht dieselbe Construction 1 Kor. 4, 20: *οὐκ ἐν λόγῳ ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ*, hier: wird, gedeiht dadurch. *Βρῶσις* und *πόσις* ganz in subjektiver Bedeutung: dass man esse — trinke, d. i. dass man es sich verstatte, gewisse Speisen zu nehmen, oder nicht; dasselbe was V. 3 durch *ἐσθίων* und *μὴ ἐσθίων* ausgedrückt war. Derselbe Sinn 1 Kor. 8, 8: *βρῶμα ἡμᾶς οὐ παρίστησι τῷ θεῷ*. „Sondern in Gerechtigkeit, Frieden und *χαρὰ ἐν πν. ἁγίῳ.*“ Die Formel *ἐν πν. ἁγ.* gehört nur zu *χαρά*. Die beiden ersten Worte bezeichnen das christliche Thun, das letzte den christlichen Sinn; *δικ.* nämlich die Tugend im inneren Leben (Eph. 4, 24), *εἰρήνη* die im Verhältnisse zu Anderen, also das gesammte Gebiet der Liebe, *χαρά* (auch Gal. 5, 22 neben Tugenden) den heiteren, freundlichen Sinn. Hier wird derselbe besonders dem *λυπεῖν* V. 15 entgegengesetzt [Fritzsche] und durch *ἐν πν. ἁγ.* in seinem Begriffe gesteigert: höher, geistiger. Vgl. 1 Thess. 1, 6 *χαρὰ πνεύματος* = *χαίρειν ἐν πνεύματι* Phil. 4, 4. Viele (Tholuck, Rückert, de Wette, doch dieser schwankend) verstanden die drei Worte von göttlichen Segnungen [Merkmalen der Seligkeit], Gemüthszuständen (Gerechtigkeit, Friede, Freude). Aber sowohl der Gegensatz *βρῶσις καὶ πόσις* [Fritzsche] als das *δουλεύειν τῷ Χριστῷ* V. 18 fordern Eigenschaften des christlichen Lebens.

V. 18 Anwendung: auf dieses allein also sei Werth zu legen. *Ἐν τούτοις* ist die rec. [beibehalten von Hahn und Fritzsche]; Lachmann [und Griesbach leipz. Ausg.]: *ἐν τούτῳ*. Auch dieses ist auf jene drei Eigenschaften zusammen zu beziehen, nicht blos, wie de Wette [und Fritzsche] meint, auf *πνεύματι*. „Mit solchem, solches habend und übend.“ *Δουλεύων τῷ Χριστῷ*: *colens Christum*; vgl. *οἰκέτης* V. 4. *Εὐάρεστος* 12, 1 — *δόκιμος* 16, 10: „gottgefällig — vor Menschen bewährt.“

V. 19 geht nun ganz in ermunterndèn Stil über. Er beginnt mit allgemeinen Aufforderungen, dann fasst er den Inhalt des Vorigen verstärkend zusammen. *Διώκειν* = *ἀσκεῖν* 12, 13. *Τὰ τῆς* — Handlungen der Art. Durch *οἰκοδομή* wird *εἰρήνη* verstärkt, es ist mehr positiv: nicht blos nicht störend, sondern fördernd, bildend. *Οἰκοδ.* steht sogleich dem *καταλύειν* V. 20 entgegen (2 Kor. 5, 1), wie 2 Kor. 10, 8. 13, 10 der *καθαίρεσις*. In demselben Zusammenhange steht *οἰκοδομή* 15, 2 u. 1 Kor. 14, 3 ff., abwechselnd mit *συμφέρον* 1 Kor. 10, 23. Ausser Paulus vgl. Jud. 20: *ἐποικοδομοῦντες ἑαυτούς*. Dieses dem Paulus klassische Wort hat einen Doppelsinn: es ist sowohl überhaupt Befestigung, Begründung — als im Zusammenhange mit dem Bilde vom Tempel Gottes, zu welchem die Einzelnen und die Gemeine werden sollen: Aufbauung zu einem solchen, Förderung dieses Geschäfts. *Εἰς ἀλλήλους* = *ἀλλήλων* 12, 16. 1 Thess. 3, 12 *ἀγάπη εἰς ἀλλήλους*. Nach diesem *εἰς ἀλλήλους* ist oft in unserer Stelle gelesen worden *φυλάξωμεν*. So von der Vulg.: *et quae aedificationis sunt, in invicem custodiamus*. Es mag ursprünglich sein, sonst würde es wohl nicht hereingebracht worden sein. [Fritzsche hält es für Zusatz der Schreiber.]

V. 20 im Sinne wie V. 15, nur stärker; daher *καταλύειν* und *τοῦ θεοῦ*. *Ἔργον θεοῦ* ist Gottes Werk im Menschen Phil. 1, 6; anders Joh. 6, 29 [*theol. Ausl.* S. 242]. Hier: der gute Gemüthszustand, als göttlich gewirkt, vgl. 1 Kor. 3, 9. Chrysostomus und Theophylaktus [S. 103: *τὴν σωτηρίαν τοῦ ἀδελφοῦ φησί — ἣν ὁ θεὸς αὐτῷ περιεποιήσατο*] fassten es vom Erfolge, vom Heile; Meyer erklärt: der Christ als solcher und vergleicht Eph. 2, 10 *ποίημα θεοῦ ἐσμεν*. Hier steht das *καταλύειν τὸ ἔργον* wohl im Zusammenhange mit dem Bilde des Baues [Fritzsche]. *Ἕνεκεν βρώματος* wie oben V. 15 *τῷ βρώματι*: in-

dem du dir die Speise verstatten willst, dabei beharrest. Das folgende *πάντα μὲν καθαρά* wie V. 14, jedoch verstärkend. Aber *πάντα* hat, wie dort *οὐδέν*, nur beschränkte Bedeutung: Alles der Art. *Κακόν* ist entweder auf *πάντα* zu beziehen und steht erklärend für *ἕκαστον τούτων*: jedes solches gleichgültig Geachtete wird unheilbringend. De Wette [und Nielsen] ergänzen *τὸ βρῶμα*. Oder man kann übersetzen: es geschieht Wehe. *Διὰ προσκόμματος* (V. 13): bei, unter, wie *διά* oben schon 2, 27 [S. 83] 8, 25. Denn es ist angemessener, die Worte *κακόν — ἐσθίοντι* auf die Starken zu beziehen, welche, indem sie so Etwas thun, Aergerniss geben, da der Satz ja dem *πάντα καθαρά* entgegenstehen soll. Also: Sünde begeht oder Wehe wird dem, welcher Anstoss giebt bei'm Geniessen. So fassten die Stelle Calvin, Grotius, Flatt, Reiche, de Wette, Tholuck, [Nielsen, Fritzsche: *peccat, qui cum alterius offensione omnibus promiscue cibis vescitur*]. Auf die Schwachen bezogen die Rede die griechischen Väter, Theodoret ausgenommen [S. 146: *σοι μέντοι βλάβην ἡ μετάληψις φέρει, ἐπειδὴ τῆς τοῦ πέλας ἀμελεῖς ὠφελείας, καὶ καταφρονεῖς βλαπτόμενον θεωρῶν*], Meyer, Rückert.

V. 21 wird mit besonderer Kraft die Warnung wiederholt, V. 22 die Einrede abgeschnitten, dass man ja seiner Ueberzeugung folgen müsse. Man muss in der ganzen Stelle immer festhalten, was Paulus ja genug ausgesprochen hat, dass er nur von solchen kleinen, zweideutigen Dingen des Lebens redet, die an sich nichts sind, aber Anderen zum Aergerniss werden können. — *Καλόν* braucht nicht beschränkt zu werden [Rückert, wogegen auch Fritzsche]: *satius*, für *καλὸν ἤ* (1 Kor. 9, 15), sondern es bezieht sich der Satz auf Solches, was mit Aergerniss geschieht. Desgleichen ist der Sinn der letzten Worte *ἐν ᾧ — ἀσθενεῖ* auf jenes Erste des Satzes zu beziehen. In hyperbolischer Form

findet sich derselbe Gedanke 1 Kor. 8, 13. „Recht ist es, Nichts zu thun, was Aergerniss erregt.“ *Μὴ φαγεῖν κρέα = λάχανα ἰσθ.* V. 2. Das Folgende, sich des Weines enthalten, ist gerade so anzusehen, wie die Fleischenthaltung, nicht als eine besondere Askese. Die Strengen, die Judenchristen, enthielten sich des erkauften Weines, weil dieser bei Libationen vor den heidnischen Göttern gebraucht worden sein konnte. Vgl. August. *de moribus Manich.* 2, 14: *quia vino etiam libabatur diis gentilium, multi fratres infirmiores — penitus se a carne vinoque cohibere voluerunt.* [Fritzsche: *Paulus carnes et vinum pro delicato cibo potuque commemoravit*, 1 Kor. 8, 13.] *Μηδὲ ἐν ᾧ*: überhaupt Nichts. Zu wiederholen ist *φαγεῖν καὶ πίνειν* [Fritzsche], oder auch das allgemeine *πράσσειν* hinzuzudenken. *Προσκ. — σκανδ.* s. oben V. 13. *Ἀσθενεῖν* ist das stärkste der drei Verba [Fritzsche] und bezieht sich auf den gesammten Lebenszustand: gewissensängstlich, schwach werden. Die Worte *σκανδ. ἢ ἀσθ.* sind oft weggelassen oder verschieden gestellt worden. [Sie sind ausgelassen worden von Tischendorf, vertheidigt von Fritzsche.]

V. 22. *Σὺ πίστιν ἔχεις* wieder Frage [Grotius — dagegen Fritzsche] oder assertorischer Satz, wie 13, 3. „Du hast Ueberzeugung? Wohl; habe sie für dich (*κατὰ σαυτόν*) vor Gott.“ Aeussere sie nicht geflissentlich, und nimm es genau mit ihr. Denn dieses ist wohl das *ἐνώπιον τοῦ θεοῦ*, nicht blos — so fast Alle — still vor Gott, wofür man 1 Kor. 14, 28 verglich: *ἑαυτῷ καὶ τῷ θεῷ*. Paulus deutet in unseren Worten an, dass bei so unbescheidenen, lieblosen Menschen auch die Geistesbildung zweifelhaft sei. *Ἐνώπιον θεοῦ*: Gottes eingedenk, gewissenhaft, wie *παρὰ θεῷ* 1 Kor. 7, 24. *Μακάριος — ἑαυτόν* vgl. V. 5: glücklich, wer in Ueberzeugung, Sicherheit, ohne Schwanken lebt. Die Worte sind etwas ungewöhnlich, wie die psychologische

Sprache des Apostels überhaupt. *Κρίνειν ἑαυτόν*: sich nicht zu tadeln haben, also sich nicht zu verändern brauchen. *Ἐν ᾧ* für *ἐν τούτῳ ὅ* — *Δοκ.* s. zu 2, 18 [S. 78]: billigen, wählen [so auch Fritzsche — zugleich gegen andere Deutungen]. Dieselbe Bedeutung 1 Kor. 16, 3. „In dem, was er einmal angenommen hat."

V. 23 ist nicht für die Schwachen beigesetzt, sondern, wie die ganze Stelle, für den sich stark Dünkenden, veranlasst durch das *ἐνώπιον τοῦ θεοῦ* V. 22. Sinn: die Ueberzeugung müsse aber wahrhaft, vollständig sein; jeder Zweifel mache die Handlung sündlich, weil sie dann im Leichtsinn geschieht. *Διακρίν.*: zweifeln, ob Etwas zu thun sei; anders steht es 4, 20. *Ἐὰν φάγῃ*: wenn er dennoch geniesst. *Κατακέκριται* (Gal. 2, 11) bedeutet nicht gerade: er ist verurtheilt, sondern: ist verurtheilungswerth, *κρίμα ἔχει*. Vgl. Joh. 3, 18 [*theol. Ausl.* S. 127]. „Weil nicht aus voller Ueberzeugung." *Πᾶν δέ* — *ἐστίν* ist nicht von *ὅτι* abhängig, sondern allgemeiner Grundsatz, der umgekehrte, negative des V. 5 gelesenen. *Ἁμαρτία ἐστίν* = *κατακέκριται*: macht reif zur Verurtheilung. *Πίστις* wie V. 22 u. 1 — so fassten es hier richtig die griechischen Väter [Chrysostomus, Theophylaktus] — Ueberzeugung. Es steht ja hier auch bestimmt *διακρίνεσθαι* entgegen. Also ist es nicht vom christlichen Glauben zu verstehen, wie Origenes es nimmt, als Gegensatz gegen die Häresie, und Augustin, der dann daraus ableitet, dass auch die Tugenden des Heidenthums nur glänzende Laster gewesen [*in Joh. tract.* 86, 2, *ad Bonif.* 3, 5, *contra Julian.* 4, 3, *de grat. Chr.* 1, 26, worin ihm sogar Melanchthon nachspricht aus demselben Princip, *loc. theol.* ed. Augusti S. 27: *non debent pro veris virtutibus, sed pro vitiis haberi*]. So deutete es auch Koppe. Ferner ist nicht an die Glaubensgesinnung zu denken (*πίστις* den *ἔργοις* entgegen). So die Reformato-

ren, besonders auch in den symbolischen Büchern [*Apol.* 66. 179. 208. 281. *Form. Conc.* 700], Reiche (die bestimmte christliche Denkart, wonach der Christ von früheren äusseren Satzungen frei ist), Tholuck (die christliche Glaubensgesinnung, nicht blos die abstrakte Ueberzeugungstreue). Aber auch nach der richtigen Uebersetzung ist die Stelle in der kirchlichen Moral oft gemisbraucht worden, nämlich als liege in ihr im Gegentheil: Gut ist Alles durch Ueberzeugung (jesuitisches Princip). Der Apostel spricht, wie oft gesagt, nur von an sich gleichgültigen, äusserlichen Dingen, welche nur bei Einigen Etwas bedeuten. Hier macht die Ueberzeugung das Recht, der Zweifel das Unrecht. In geringerer Bedeutung, mehr als Klugheitsregel ist der Ausspruch des Plinius *epist.* 1, 18 „*quod dubites ne feceris*" zu fassen.

Nach diesem Kap. haben sich in den bei Weitem meisten gewöhnlichen Handschriften, besonders der griechischen Kirche, auch in den kirchlichen Büchern (Lectionarien), so wie bei den griechischen Vätern die drei Verse gefunden, welche im gewöhnlichen Texte 16, 25 — 27 also als Schluss des Briefes stehen und zugleich Gebet und Doxologie sind. Für die Stellung derselben am Schlusse des Briefes sind die wichtigsten handschriftlichen Zeugen und die alten Uebersetzungen allesammt. Bisweilen, jedoch selten (*Cod. Alex.*), haben die Worte an beiden Stellen gestanden; endlich auch, schon zu Hieronymus Zeit, sind sie mitunter gar nicht gelesen worden. Eine Unsicherheit dieser ganzen Stelle ist hieraus nun gewiss nicht zu schliessen; sie hat zu sehr den paulinischen Charakter. Ueber ihre von Reiche und Schott [in der Ausgabe der N. Test., während er in der *Isagoge* S. 250 die Doxologie *prorsus Paulina* genannt hatte] angezweifelte Aechtheit unten. Wohl aber hat die Meinung der alten Kirche über ihre Stellung geschwankt. Jedoch mag dieses nur aus dem kirchli-

chen Gebrauche hergekommen sein. Wahrscheinlich hat man in diesem — wie es auch von Marcion zufolge des Zeugnisses, welches wir bei Origenes [S. 7] in Rufin's Uebersetzung lesen, geschehen ist — die beiden Kapp. 15 und 16 oft weggelassen: Kap. 15 bis V. 13, weil nur der Inhalt von Kap. 14 wiederholt zu werden schien, das Uebrige, weil es persönlichen Inhalts war. Man stellte daher die Doxologie an das Ende von Kap. 14, erst im Gebrauche, dann auch in den kirchlichen Exemplaren. Hätte aber wirklich ursprünglich jene Stelle 16, 25 ff. hier gestanden, so könnten die folgenden 2 Kapp. nicht zum Briefe an die Römer gehört haben [S. 7]. Denn unterbrochen hätte Paulus gewiss nicht seine Zuschrift, obendrein die zusammenhängende Rede Kapp. 14 u. 15, mit dieser Stelle; und Griesbach's [*Curae in hist. text. gr. epp. Paul.* S. 45. *Opuscc.* 2, 63] und Flatt's [S. 468] Meinung, dass der Apostel hier habe schliessen wollen und später erst Kap. 15 und 16 [nach Griesbach nach und nach auf 4 Blättchen, nach Flatt auf zweien] hinzugesetzt habe, ist zu sehr im Sinne neuerer Zeiten. Dagegen nahm Semler [in den S. 7 erwähnten Schriften] entschieden an, Kap. 15 u. 16 hätten nicht zu unserem Briefe gehört, es seien verschiedene Schreiben [*c. 16 pertinere ad Corinthios aliasque per Graeciam, Macedoniam Asiamque ecclesias*, so jedoch, dass ihm V. 25 — 27 hinter 14, 23 gehört; Kap. 15 sei eine von den Ueberbringern Allen, bei welchen sie einsprachen, mitzutheilende Privatnachricht]. Paulus [vgl. oben S. 9] hat die Vermuthung aufgestellt, Kap. 15 u. 16 seien Nebenbriefe an die Römer, Kap. 15 an die Aufgeklärten, Kap. 16 an die Vorsteher [ebenfalls auf zwei Blättchen geschrieben]. Wie bemerkt, vornehmlich die Weglassung jener Verse in der Kirche giebt kein Recht für solche Hypothesen, — überdies ist es ganz unwahrscheinlich, dass dieser Brief so ganz ohne persön-

liche Nachrichten geblieben sei. Ueberhaupt sind diese Zweifel an der Authentie oder der Stellung ganzer Stücke der apostolischen Schriften wohl sehr unrechtmässig. Dagegen spricht schon die Sorgfalt der Gemeinen in Bezug auf diese Briefe. Wegen des Inhaltes haben einige Neuere — Eichhorn [*Einleitung* 3. §. 232 f.], Ammon, Schulz, Schott — hauptsächlich nur Kap. 16 vom Briefe getrennt. Davon dort. Wir halten es mit der altsicheren Meinung, Kap. 15 u. 16 haben zum Römerbriefe ursprünglich gehört und die Doxologie an den Schluss von Kap. 16. So auch Lachmann [Neander *Pflanzung der christl. Kirche* 1, 343. Credner *Einleit.* 1 Th. 2 Abth. §. 143] und Fritzsche *Comment.* 1, 35, wo zugleich ein Excurs über die Doxologie sich findet. Ein Beweis für das Gesagte ist auch die von Fritzsche schon urgirte Stelle 15, 15.

Kap. 15 setzt nämlich bis zu V. 13 die Rede von Kap. 14 so fort, dass die Grundsätze allgemeiner aufgefasst werden. Daher folgen diese Gedanken: 1. dass die Schwächen Anderer überhaupt geduldet werden sollen V. 1 u. 2; als religiöser Grund dafür wird 2. das Beispiel Christi angeführt V. 3—6 und 3. in Beziehung auf den Inhalt von Kap. 14 der göttliche Plan, Judenthum und Heidenthum zu Einer göttlichen Sache und Gemeine zu vereinigen V. 7 — 13. In diesem letzten Gedanken schliesst sich nun auch der gesammte Inhalt des Briefes vollkommen ab.

V. 1. Ὀφείλειν wie ἀνάγκη 13, 5 vom Sollen, der sittlichen Pflicht. Ἡμεῖς begreift ihn und Seinesgleichen, die Geistesbegabten 8, 23. Δυνατοί (2 Kor. 12, 10. 13, 9) Gegensatz der ἀσθενεῖς. Es sind nicht sowohl innerlich Kräftige, geistig Starke, sondern solche, welche das Leben zu beurtheilen vermögen — Menschen ohne Vorurtheil, Rücksicht, Zwang. Ἀσθενήματα steht hier allein: die Aeusserungen, Darstellung jener ἀσθενεία; ἀσθενείαι sind bei Paulus

Leiden. *Βαστάζειν* (Gal. 6, 2 mit *βάρη* verbunden): das Auffallende oder Unangenehme Anderer mit Schonung und Freundlichkeit behandeln. Dasselbe ist 1 Kor. 13, 7; vgl. 1 Kor. 4, 22 *ἐγενόμην τοῖς ἀσθενέσιν ὡς ἀσθενής. Ἑαυτοῖς ἀρέσκειν* (1 Kor. 10, 33. Gal. 1, 10. 1 Thess. 2, 4. 4, 1) bezeichnet nicht blos Selbstgefälligkeit, Etwas, was der Mensch für sich hat, sondern im Gegensatze von V. 2 die hervortretende Eigenliebe — bald Selbstsucht bald Anmassung oder Schonungslosigkeit. Eben so *αὐθάδης* Tit. 1, 7. 2 Petr. 2, 10, *τὰ ἑαυτοῦ σκοπεῖν* Phil. 2, 4.

V. 2 folgt das positive Gegentheil: nur geistig fördern solle Jeder den Andern. „Jeder möge seinem Nächsten zu Gefallen leben, sodass er ihm Gutes erweise, ihn erbauend.“ *Γάρ* hat die neuere Kritik [auch Hahn und Fritzsche] weggelassen. Es ist entschieden ächt, auch innerlich, neben dem Imperativ. *Ἀρέσκειν* ob gefallen oder zu Gefallen leben, ist gleichgültig. *Εἰς τὸ ἀγαθόν* steht erklärend dabei: sodass er ihn fördere. *Πρὸς οἰκοδομήν* ist dann wieder genauere Bestimmung von *τὸ ἀγαθόν*. Ueber *οἰκοδ.* oben zu 14, 19. *Ἀγαθόν* wie 12, 21 = *συμφέρον* 1 Kor. 10, 33.

V. 3—6 Bescheidenheit Christi, die, wie gewöhnlich, mit der Liebe verbunden ist. S. oben zu Kap. 12 [S. 343]. Phil. 2, 5 — 8. Dieses Beispiel wird hier ganz einfach behandelt: Christus sich nicht achtend — ja sich aufopfernd, aber für Gottes Sache. So wird von den Aposteln immer in die Tugenden eine höhere Idee, die nämlich der göttlichen Sache, gelegt — für diese sollen die Leser auch bescheiden und liebend da sein. Paulus kommt hierauf in der Anwendung V. 6.

V. 3. „Denn ja auch (*καὶ γάρ* 11, 1) Christus war ohne Selbstsucht; vielmehr —. *Καθὼς γέγραπται* nämlich Ps. 69, 9 bei den Alexandrinern, denen Paulus gefolgt ist. Nicht das Citat macht hier den Nachsatz (*ἐπ' ἐμέ*), sondern es ist

zu suppliren: *ἐγένετο ἐν αὐτῷ*, oder auch *λέγει* [Reiche, sodass Christus selbst im Ps. redend eingeführt würde]. Vgl. 1 Kor. 1, 31. 2, 9. „Die Schmach von denen, welche dich schmähen," d. i. deine Feinde sind. Also: er litt für Gottes Sache.

V. 4 hat nicht blos den Sinn: man solle die messianischen Verkündigungen der Schrift beachten — hierauf konnte ja doch hier keine Bedeutung gelegt werden — sondern: die messianische Weissagung habe immer etwas Belehrendes, Aufforderndes für uns. Dieses ist eine ganz urchristliche Idee, in welcher die messianische Prophetie zugleich oder mehr noch als historisch wie ein erbaulicher Stoff behandelt wurde. *Προγράφειν*: verkündigend schreiben, in Weissagung schreiben. So die Meisten, indem sie es auf die messianischen Weissagungen des alten Testamentes beziehen — de Wette; Tholuck [„denn zu solcher praktischen Anwendung sei das alte Testament bestimmt;" ähnlich Olshausen: der Apostel spreche den hermeneutischen Kanon aus, dass der Gesammtinhalt der Schrift für die Belehrung des Menschen bestimmt sei]. Meyer allgemeiner: „Alles was vor uns geschrieben ward;" Paulus endlich bezieht es gar auf das hier im Briefe Vorausgehende, wie *προγράφειν* allerdings Eph. 3, 3 steht. Statt des zweiten *προεγράφη* schreibt die neuere Kritik [Lachmann, Fritzsche] einfach *ἐγράφη*. *Διδασκαλία* hier = *παράκλησις*; oben 12, 7 f. unterschieden. Aber die Bedeutung des Nachsatzes liegt im *διὰ — γραφῶν*, nicht im *ἐλπίδα ἔχοντες*. Dieses aber hat einen weiteren Begriff als 2 Kor. 10, 15. Es bezeichnet *ἐλπίς* christliche Gesinnung überhaupt (15, 13), und *ἔχειν* haben oder halten — 1 Tim. 1, 19. Denn gerade nur auf Hoffnung kam es ja hier nicht an, vielmehr auf die christliche Tugend, dass wir auf diese durch die messianischen Stellen hingeführt würden. Oder die Formel bedeutet: zum Heile (*ἐλπίς* das Gehoffte)

gelangen. So Flatt, Reiche, Rückert [dagegen Fritzsche]. Also: „Damit wir durch Ermahnung der Schrift zum Guten oder zum Heile gelangen.“ Oder es könnte auch der Sinn sein: damit wir neben der Hoffnung, zu welcher uns jene Weissagungen entschieden hinführen, auch sittliche Ansprache, Ermahnung empfangen. Dann ist διά: nicht ohne — unter; s. zu 14, 20. Ὑπομονή ist nicht mit τῶν γραφῶν zu verbinden — Meyer, Reiche [„Geduld und Trost, welche die Schrift giebt,“ — Fritzsche] — sondern steht für sich. Daher ist es auch angemessen, vor τῆς παρακλήσεως das äusserlich beglaubigte und von Griesbach [hall. Ausg., Bengel, Koppe, Scholz, Fritzsche in Klammern] und Lachmann aufgenommene διά zu lesen. Ὑπομ. ist entweder, wie gewöhnlich und 5, 3 f., Ausdauer — Verstärkung von ἐλπίς — oder beharrlich Gutes. Siehe zu 2, 7 [S. 67]. Παράκλησις hat hier eine passive Bedeutung, wenn es der ὑπομονή genau zur Seite stehen soll: das Ermahntwerden; sonst schwankte das Subjekt in beiden Substantiven. Ganz unangemessen meint Olshausen, Paulus hebe die Begriffe des Duldens und Tröstens deshalb vorzugsweise heraus, weil das Verhältniss zu den Schwachen selbst etwas Drückendes habe.

V. 5 f. wenden nun zusammen das Citat an: so sollen wir lieben und — immer in Hinsicht auf die christliche Sache — diese liebend fördern. Ὁ — παρακλήσεως: der welcher Beharren verleiht und Ermunterung. Auch hier steht παράκλ. wohl, wie vorher, und der ὑπομονή gemäss, in passiver Bedeutung: Gott, durch welchen Beharren ist und Ermunterung. Vgl. ὁ θεὸς τῆς ἐλπίδος V. 13, ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης V. 33, 1 Thess. 5, 23; in aktiver Bedeutung ὁ θεὸς τῆς παρακλ. 2 Kor. 1, 3 (der ermunternde Gott). Dem allgemeinen Prädikat Gottes stellt Paulus den speciellen Wunsch an die Seite: der Gutes schafft, schaffe in euch Einmüthig-

keit. *Τὸ αὐτὸ φρονεῖν* (12, 16) Gegensatz von *ἑαυτῷ ἀρέσκειν* V. 2. 3. *Κατὰ Χριστὸν Ἰησοῦν* wie 2 Kor. 11, 17 *κατὰ κύριον*, Kol. 2, 8 *κατὰ Χριστόν*. Nach Gal. 4, 28 u. 1 Petr. 1, 15 (vgl. 8, 27 *κατὰ θεόν*) ist die Formel aufzulösen in *καθὼς καὶ ὁ Χρ. Ἰησ.* d. h. nach seinem Beispiele [Meyer, Stengel — dagegen Fritzsche: *secundum J. Chr. voluntatem*], nicht: nach der Lehre Christi. *Ἐν ἀλλήλοις*: unter einander, in eurem gesammten Lebensverkehr.

V. 6 liegt die Bedeutung in *δοξάζητε — Χριστοῦ*. *Ὁμοθ.* und *ἐν ἑνὶ στ.* = *τὸ αὐτὸ φρονοῦντες*. *Στόμα* bedeutet Bekenntniss (10, 8). Verherrlichen ist: seiner Sache leben. *Ὁ — Χρ.* ist gewöhnliche paulinische Formel: 2 Kor. 1, 3. 11, 31. Eph. 1, 3. Kol. 1, 3. Aber man darf nicht verbinden: Gott Christi, wie [Grotius, Bengel,] Reiche, Rückert, Tholuck [u. Fritzsche] wollen und wie *θεὸς καὶ πατὴρ ἡμῶν* Gal. 1, 4. Phil. 4, 20 — vgl. Joh. 20, 17. Eph. 1, 17 — steht. Sondern es ist zu übersetzen: „der Gott, welcher Vater Christi ist." *Θεός* bezieht sich auf die allgemeinen Eigenschaften der Gottheit; *ὁ — Χρ.* auf sein sittliches Verhältniss zu den Menschen. So *θεὸς καὶ πατήρ* Eph. 5, 20. Kol. 3, 17. Jak. 1, 27. 3, 9.

V. 7 — 13 folgt nun der tiefste Grund für Alles vom Anfang Kap. 14 Gesagte, und es liegt in der Stelle der sicherste Beweis dafür, dass diese Kapp. nicht von besonderen Parteien, sondern von Juden- und Heidenchristen unter einander überhaupt handeln. Sie sollen einander tragen, denn Gott will diese innige Vereinigung beider zu Einer Gemeine.

V. 7. *Διό* führt eine allgemeine Nutzanwendung ein, wiewohl es zugleich, wie gesagt, einen neuen und den wichtigsten Grund beifügt. *Προσλαμβάνεσθαι* 14, 1: duldsam, achtend neben sich haben. Von Christus steht es dann, wie 14, 3 von Gott [S. 379]. „Wie er mild, huldvoll gegen euch war zur Ehre Gottes." Es liegt hierin nicht blos die

Erinnerung an das Beispiel Christi (Tholuck [und Nielsen] denken an die Annahme der Sünder), sondern auch die Hinweisung auf seinen Plan, die Eine grosse Gemeine zu stiften. „Demgemäss, dass ihr ja durch Christus Eins ausmacht.“ Τμᾶς liest die neuere Kritik [Hahn, Fritzsche] statt der rec. ἡμᾶς. Jenes geht auf Beide, Juden- und Heidenchristen. Εἰς δόξαν θεοῦ ist hier nicht blos die allgemeine Formel (1 Kor. 10, 31 πάντα εἰς δόξαν θεοῦ), sondern dasselbe mit δοξάζειν θεόν V. 6: für die Sache Gottes. Am Wenigsten kann die Formel bedeuten: zur Theilnahme an göttlicher Herrschaft — Beza, Grotius [„*ut aliquando divinae gloriae cum ipso simus participes Joh.* 17, 24,“ Böhme, Benecke].

Das Folgende bis V. 13 diesen Plan ausführend giebt wieder eine Reihe prophetischer Stellen, ganz angemessen für seinen Zweck, da Paulus ja vornehmlich die jüdische Befangenheit zu bekämpfen hatte. Es sind wieder andere, als 9, 25. 10, 9 f. 19 ff. So sehr hatte der Apostel, wie oft schon gesagt, in diesem Sinne und für diese Gedanken (V. 7) die prophetischen Schriften durchforscht.

V. 8. Λέγω δέ (11, 13): Das meine ich mit dem eben Gesagten, oder: es ist die Summe von allem Bisherigen. V. 8 u. 9 gehören nun ganz zusammen, den vollständigen Gedanken auszudrücken: Christus sollte auf gleiche Weise für Juden und Heiden sorgen. Nur für das Zweite gebraucht er im Folgenden die Citate; das Erste war ja unbezweifelt. Jenes wird dann V. 10—12 ausgeführt, V. 13 Schluss.

Statt der rec. Ἰησ. Χρ. wird oft blos Χριστόν — Lachmann [u. Fritzsche] — oder auch Χριστὸν Ἰησοῦν, wie V. 5, gelesen. Und wahrscheinlich hat Paulus Eins von diesen geschrieben, da hier die Bedeutung auf Amt und Endzweck Christi liegt. Statt γεγενῆσθαι [auch Fritzsche] liest Lachmann γενέσθαι. Διάκ. περιτ.: Diener des Judenthums,

erweitert, was Christus von sich selbst sagt Matth. 20, 26. 28 (Joh. 13, 14) ὑμῶν διάκονος: der, welcher für sie, für ihr Heil und (de Wette) mit Hingabe sorgt. Ὑπὲρ ἀλ. θεοῦ wird durch den folgenden Satz erklärt: um der göttlichen Wahrhaftigkeit willen, damit diese bestünde. Vgl. ὑπὲρ τῆς δόξης Joh. 11, 4. Zu ἀλήθ. vgl. 3, 4 [S. 87 f.]. Εἰς τὸ — dafür nämlich, dass er die Verheissung erfüllte (βεβαιοῦν 2 Petr. 1, 19 = πληροῦν), welche die Väter empfingen. Vgl. 9, 4 f. ὧν αἱ ἐπαγγελίαι — ὧν οἱ πατέρες.

Aber, fügt V. 9 hinzu, daneben auch für die Heiden. Δοξάσαι kann nicht zum εἰς V. 8 gehören; denn dort ist Christus das Subjekt — auch gehört diese Sache der Heiden nicht mit für die Wahrhaftigkeit Gottes — sondern jener Infinitiv ist dem γεγενῆσθαι parallel und hängt von λέγω V. 8 ab. So auch alle Neueren [Fritzsche]. Bei δοξάσαι ist nicht nöthig, δεῖν oder ὀφείλειν zu suppliren, wie Calvin und Grotius [mit Verweisung auf 4, 13] wollten. Es bezieht sich vielmehr auf etwas Vergangenes, auf den Zutritt der Heiden zur christlichen Sache, δοξάζειν aber ist ja preisen, loben: „dass sie zu preisen gehabt haben.“ So auch de Wette. Ὑπὲρ ἐλέους: für das ihnen zu Theil gewordene Erbarmen. Ἔλεος steht wie 9, 23 (11, 30) von der Aufnahme zu der göttlichen Sache.

Die Citate bis V. 12 stehen in Gradation: Heiden — den Heiden wie den Juden — allen Heiden sollen göttliche Segnungen widerfahren — ja ihnen vornehmlich. Διὰ — ψαλῶ Ps. 18, 50, nach den Alexandrinern. Bei'm Apostel ist wohl Christus das Subjekt, wie er unter den Heiden für Gottes Sache wirken wolle. Ἐν ἔθνεσιν hat die Bedeutung in der Stelle, und ist zum zweiten Satze zu wiederholen. Die Völker bedeuten im Original alle Welt und die Verherrlichung ist dort nur der Preis, Dank zu Gott — hier ist von Heiden die Rede, welche der Gottheit

zugeführt würden. Ἐξομ. σοι, wie 14, 11: Gott verherrlichen.

V. 10 Πάλιν: *alibi* Matth. 4, 7 [*Commentar* z. d. St. S. 79]. Λέγει steht absolut wie Eph. 4, 8. Subjekt ist Gott oder die Schrift. Oft hat man Christus supplirt; dagegen ist Ἡσ. λέγει V. 12. So steht oft auch φησί bei Platonikern. Die Stelle ist aus 5 Mos. 32, 43 Alex. Das Original sagt: „preiset sein Volk" [Fritzsche]; de Wette übersetzt: „frohlocket, ihr Stämme, sein Volk." Die Alexandriner lasen עם vor עַמּוֹ, und diese Lesart wird von Michaelis für möglich, von Rosenmüller und Tholuck für richtig gehalten. „Freuet euch Völker mit seinem Volke" d. h. empfanget gemeinsames Heil.

V. 11. aus Ps. 117, 1, nach den Alexandrinern. Alle Völker — alle Menschengeschlechter.

V. 12 enthält Jes. 11, 10 Alex. Ἔσται bedeutet dort: es wird geschehen, hier: dasein, auftreten. Ῥίζα: Sprössling, namentlich wohl aus einem abgehauenen, vergangenen Stamme, Jes. 53, 2. Apok. 5, 5. 22, 16. Ἰεσσαί: Ischai. Καὶ ὁ ἀνιστ. — ἐθνῶν: und der wird dasein (ἔσται hinzuzudenken), welcher auftritt, zu herrschen über die Völker; das Original sagt: er wird sich als Panier (לְנֵס, die Alexandriner ἄρχειν) erheben für die Völker. Ἐπ' — ἐλπ.: und in seiner Bestimmung werden die Heiden ihn anerkennen, ihm zufallen.

Der Schluss V. 13 knüpft sich an alles Bisherige (Kap. 14 u. 15) an. Diese Segensrede ist sinnvoll und nach Art und Kraft des Paulus: freundlicher Sinn sei unter euch — Friede unter einander — und reichliche Hoffnung, als das Edelste und Beglückendste des christlichen Lebens. Denn gewiss ist nicht blos die Hoffnung aus V. 12 und daher nur Etwas für Heidenchristen gemeint. Ueber θεὸς τῆς ἐλπίδος zu V. 5. „Gott, welcher die Hoffnung verleiht" — diese

aber ist von dem Gegenstande der Hoffnung zu verstehen. Acusserlich der rec. fast gleichstehend ist die Lesart πληροφόρησαι ὑμᾶς ἐν πάσῃ χαρᾷ καὶ εἰρήνῃ [die Fritzsche für ein ungriechisches Glossem hält]. Χαρά und εἰρήνη wie 14, 17; dieses indessen hier im engeren Sinne: die Duldsamkeit und Verträglichkeit, milde Behandlung Andersdenkender in der Gemeine. Πιστεύειν steht hier in der allgemeinsten Bedeutung: christliche Ueberzeugung oder christlicher Sinn. In diesem schon sollen sie jene christlichen Eigenschaften empfangen. Εἰς τὸ — dieses als Endzweck, Letztes, Höchstes von dem Vorigen aufgeführt. „Reich werdet in der Hoffnung.“ Ἐν — ἁγίου stehende Formel der apostolischen Sprache, Luk. 4, 14. AG. 1, 8: durch die Kraft, Wirksamkeit des heiligen Geistes.

Nun folgen von V. 14 bis Ende des Kap. meist persönliche Mittheilungen; auf sie geht er, wie 1, 8 [S. 30], mit aufmunternden, lobenden Sprüchen über. Καὶ αὐτὸς ἐγὼ — καὶ αὐτοί: Ich von selbst — ihr von selbst; ich ohne eure Versicherung — ihr ohne meine Ermahnung. Μεστοί — πεπληρωμένοι wie 1, 29 [S. 58], auch hier jenes mehr Einzelnes bezeichnend, daher von der praktischen Tugend. Ἀγαθωσύνη steht noch Gal. 5, 22. Eph. 5, 9. 2 Thess. 1, 11. Wie in der letzten Stelle bedeutet es auch hier wohl alles Gutsein, nicht blos Gütigkeit; γνώσις die geistige, intelligente Tugend. Wie überhaupt in der biblischen Sprache die Erkenntniss keine speculative Bedeutung hat, so bedeutet sie im neuen Testamente immer die Kenntniss vom göttlichen Heilsplane, — diese in Wechselwirkung mit christlicher Lebensgesinnung gedacht. Jene Einsicht gilt dem Apostel als Grundlage der Tugend. Diese Wechselwirkung ist besonders klar aus dem ersten Kap. des Epheser- und Kolosserbriefes. Δυνάμενοι — νουθετεῖν: „bis dahin sogar, dass ihr euch selbst einander zu ermahnen vermögt.“

Νουθ. ἀλλήλους (ἑαυτούς) Kol. 3, 16. Hier lasen Viele (Griesbach) ἄλλους: Jeder den Andern [dagegen Fritzsche, der ἄλλους, wie oft, aus ἀλλήλους entstanden denkt]. Diese wechselseitige Anregung und Lehre wird bei den Aposteln immer als das Wesentlichste in der christlichen Gemeinsamkeit dargestellt — unbeschadet der geistigen Vorzüge (oben 12, 6 ff.), und sodass man die Bedeutung von Stellen, wie 14, 22 f., welche Jeden auf seine Ueberzeugung hinweisen, daraus erklären kann.

V. 15 f. giebt Paulus seinen Beruf und zugleich die Bestimmung dieses Briefes an. Er will überhaupt — und hat hier gewollt — für die Heidenchristen sorgen, dass sie mit vollem Rechte und ganzer Würde in die heilige Gemeine eintreten sollen. Τολμηρότερον nicht gerade kühner, sondern (subjekt.) *confidentius*, angelegentlich, bestimmt, kräftig. Ἀπὸ μέρους (oben schon 11, 25) gehört zum ἔγραψα, nicht zum τολμηρ., wie Grotius [u. Erasmus: „*paullo liberius*“] verbanden — [wogegen Fritzsche]. Zu solchen Stellen gehört besonders 11, 17 ff. Aber die Worte beziehen sich gewiss auf diesen ganzen Brief — geben also einen Beweis für die Aechtheit dieses Anhangs. Ὡς: in der Absicht es zu thun. Er meint, eine bestimmtere, kräftigere Sprache sei nöthig gewesen, um sie an ihre Pflicht zu erinnern. (Ἐπαναμ. = ὑπομ. 2 Petr. 1, 12.) Diese Pflicht spricht er nicht aus. Es ist die der Judenchristen — welche daher hier angeredet werden — ob ἀδελφοί gelesen werde [Fritzsche] oder nicht (Lachmann) — sich mit den Heidenchristen zu Einer Sache und Gemeine zu verbinden. Διὰ τὴν χάριν — bezieht sich auf Beides, die Sache, für welche er gesprochen habe — und die Art, den Ton. Χάρις δοθεῖσα 12, 3.

V. 16. Εἰς — gehört zum Letzten, führt seinen Amtsberuf aus und hängt von δοθεῖσα ab: „dafür dass ich.“ Λειτουργός, ἱερουργεῖν, προσφορά sind Opferworte, auf einan-

der gehäuft, wie Paulus es liebt, mit solchen priesterlichen Worten seinen Beruf zu bezeichnen. Dadurch soll dieser nicht blos als eine Weihe des eigenen Lebens für Gottes Dienst (s. zu 12, 1), sondern, wie aus unserem Verse erhellt, von der Seite dargestellt werden, insofern durch denselben Menschen Gott geweiht, gleichsam als Opfer dargebracht werden sollten. Vgl. Phil. 2, 17, besonders aber die Ausführung 2 Kor. 2, 14 ff. Priester Christi nennt sich Paulus, ohne dass dieser gerade Oberpriester sein sollte. Dieses Rückert — [wogegen Fritzsche]. *Εἰς τὰ ἔθνη*: für sie oder zu ihnen hin. *Εὐαγγ.* auch hier und V. 19 wieder: die Wirksamkeit des Paulus, die Verkündigung. Es ist also bei dem Worte Nichts zu suppliren; mit *ἱερουργεῖν* (*operari*) bezeichnet die Formel: die Verkündigung als Opfer-Priesterdienst treiben. Der Zweck dieses Opferdienstes wird im Leben der Menschen — aber im Gegensatze zu dem äusserlichen, priesterlichen Dienst dargestellt: geistige Opfer darzubringen, Menschenleben Gott zuzuführen. *Προσφορά*: das Dargebrachte, wie gewöhnlich; *τῶν ἐθνῶν* ist dann bestimmender Genitiv: die Heiden als Opfer — werden (*γίνεσθαι*), erscheinen *εὐπρόσδ.* 1 Petr. 2, 5 und *ἡγιασμένη — ἁγίῳ* innerlich, göttlich geweiht.

V. 17—20. Durch die Darstellung dessen, was er in seinem Berufe treibe, veranlasst, geht er auf seine Reise zu den Römern über, welche er ankündigt. „Ich habe Ruhm (darf mich rühmen) in Christo.“ Ganz dasselbe sagt er 1 Kor. 15, 31, wo auch die Formel *ἐν Χρ.* die Bedeutung oder die Wahrheit verstärkt. Lachmann liest *τὴν καύχησιν* [Reiche, Rückert, Meyer, Tischendorf im Cod. C.; Fritzsche und Hahn haben die rec.]. *Καύχημα ἔχ.* stand oben 4, 2 objektiver. *Τὰ πρὸς τὸν θεόν* ist klassische Formel, und weder (Syr., Vulg., Semler, Rückert, wiewohl schwankend, de Wette) blos s. v. a. *πρὸς τὸν θεόν*:

vor Gott — anders 2, 17 [S. 77] ἐν θεῷ καυχᾶσθαι, daher auch Viele hier an ein Rühmen Christi denken [Chrysostomus, Morus, Reiche, indem sie καύχ. ἐν Χρ. verbinden] — noch darf man den Gegenstand des Ruhmes mit Luther auf etwas Löbliches an ihm beziehen: „dass ich Gott diene," wiewohl der Sinn der Formel richtig aufgefasst ist. Vielmehr bezeichnet der Accusativ: in Beziehung auf, und τὰ πρὸς θεόν (*res divinae*) ist auch ein Wort des Cultus: Opferdienst; vgl. Hebr. 2, 17. 5, 1. [So auch Nielsen und Fritzsche: *quod ad sacrificium attinet a me paganorum sacerdote Deo faciendum.*]

Mit V. 18 — 21 fast ganz gleichbedeutend ist die Stelle 2 Kor. 10, 12—15. „Ich werde oder mag nicht wagen Etwas zu sagen (λαλεῖν wie 1 Thess. 1, 8: rühmend erwähnen), was Christus nicht durch mich gethan hätte für den Glauben der Heiden in Wort und Werk." Von sich sprechend will er doch nur Christi Thun preisen. Οὐ κατειργάσατο: nicht wirklich geschafft hätte. So steht κατεργάζ. auch 2 Kor. 12, 12 von geistigen Erfolgen. Εἰς ὑπακ. ἐθνῶν wie 1, 5 [S. 28]: dafür dass Heiden (wieder nicht τὰ ἔθνη) gläubig würden. Λόγῳ καὶ ἔργῳ stehen neben einander wie Luk. 24, 19 u. AG. 7, 22. Ἔργον braucht nicht gerade Wunderwerk zu bedeuten, sondern überhaupt Thätigkeit des Berufs. Doch das Folgende spricht allerdings für jene Erklärung. Aber jedenfalls beziehen sich jene beiden Ausdrücke auf sein, des Apostels, Thun. Viele legen den Ton auf Χριστός, nicht auf κατειργάσατο: „Nur Christi wolle er sich rühmen." So Origenes, Erasmus, [Calovius, Glöckler,] Meyer, Olshausen [de Wette und Fritzsche: *Ullam rem a Christo per se ut pagani Deo obedientes fierent non effectam Paulus se gloriose allaturum esse negat, aut omnia a Christo per se ut pagani Deo obedientes redderentur facta se praedicaturum esse affirmat*; dann sah man

diesen Vers für eine Bekräftigung des vorigen an]. Aber dieses würde bestimmter gesagt worden sein; vielmehr will er nur von der Wahrheit seiner Erfolge reden.

V. 19. Ἐν δυνάμει — ἐν δυνάμει — führt das ἔργον aus. „Ausserordentliche Thaten, die von ihm ausgegangen und Geisteskraft, die von ihm verliehen ist.“ Beides liegt auch in πνεῦμα καὶ δύναμις 1 Kor. 2, 4. Δύναμις πνεύματος ἁγίου ist nicht die Geisteskraft in ihm — denn diese ist bei den Aposteln nicht von dem Wunder verschieden, sie ist das Princip desselben — sondern die von ihm ausgehende. Die Berufung auf Wunder, die sich hier findet, geschieht auch anderwärts mit grösster Entschiedenheit: 1 Kor. a. a. O. 2 Kor. 12, 12. Blos geistige Wirkungen und Erfolge (Reiche) können nicht gemeint sein — wenngleich immer nur Erfolge aus geistiger Kraft, Macht. Vgl. AG. 16, 16. 19, 11. 20, 10. Σημεῖα καὶ τέρατα ist die alte, gewöhnliche Zusammenstellung. Die Annahme aber, dass jenes das Geringere, dieses das Höhere bezeichne, ist für unsere Stelle wenigstens nicht anzuwenden. [S. Baumgarten-Crusius zu Joh. 4, 48 S. 177. Fritzsche zu unserer Stelle hat jeden Unterschied im Sinne der Worte verworfen.] Statt ἁγίου [seit Griesbach recipirt] ist oft auch θεοῦ gelesen worden [so auch von Fritzsche]. Ursprünglich stand wahrscheinlich wie 1 Kor. a. a. O. nur πνεύματος [Meyer, Schott].

Nun folgt das Aeusserliche, Geschichtliche jener Erfolge bis V. 21. Ὥστε gehört zu κατειργάσατο: „In solcher Weise, dem Umfange, dass ich von Jerusalem aus und im Umkreise bis nach Illyrikum verkündigt habe.“ Die Präposition ἀπό steht ganz bestimmt; denn in Jerusalem hatte er ja nicht gepredigt. Κύκλῳ Mark. 6, 36. Luk. 9, 12. Natürlich gehört μέχρι τοῦ Ἰλλ. nicht zum κύκλῳ. Zu diesem rechnet er wohl Arabien (Gal. 1, 17), Syrien (Gal. 1, 21), Kleinasien (AG. 9, 30. 11, 25 f.), und da auch nur nach der gewöhnlichen

Annahme in Cilicien. [Anders Fritzsche, der nur an die *loci Hieros. undique vicini* denkt.] Von Illyrien ist zwar in der Apostelgeschichte bei Paulus Reisen nicht die Rede — doch liegt in *μέχρι τοῦ Ἰλλ.* nur, dass er bis zur Grenze von Macedonien gekommen sei — und AG. 20, 1 — 3 spricht von einem Durchreisen durch Macedonien. Für die Römer war Illyrien die Scheide zwischen Orient und Occident. *Πληροῦν τὸ εὐαγγέλιον* wie AG. 12, 25 (Kol. 4, 17) *τὴν διακονίαν*, AG. 14, 26 *τὸ ἔργον*, Kol. 1, 25 *τὸν λόγον τοῦ Θεοῦ*, also: Amt, Beruf vollziehen. Die falsche Erklärung der Formel hing mit der unrichtigen Fassung des Wortes *εὐαγγ.* zusammen, indem man dieses Lehre deutete; daher *πληρ.* Koppe lehren erklärte, indem er für diesen Gebrauch לִמֵּד verglich [welches erfüllen dann bei den Chaldäern lehren bedeute]; Chrysostomus: vollständig lehren, Luther: also dass ich — Alles mit dem Evangelium Christi erfüllt habe. Aehnlich Reiche: vollständig verkünden [wogegen Rückert sich erklärt].

V. 20. f. spricht Paulus das aus, worauf er oft zurückkommt in seiner Rede von seiner Wirksamkeit: überall habe er zuerst das Evangelium verkündigt. Es hängt dieses mit der Idee seines Lebens, Apostel der Heiden, Weltapostel zu sein, zusammen [S. 28]. *Οὕτω* nämlich *εὐαγγελίζεσθαι*: so aber zu verkündigen mich befleissigend. Denn dieses nur bezeichnet *φιλοτιμ.* (2 Kor. 5, 9. 1 Thess. 4, 11). Die rec. ist *φιλοτιμούμενον* [Hahn, Fritzsche]; Lachmann hat *φιλοτιμοῦμαι* aufgenommen. *Οὐχ ὅπου* mildere, bescheidene Formel für *ὅπου οὐκ.* *Ὀνομάζεσθαι* steht auch so 2 Tim. 2, 19 = *δοξάζεσθαι.* *Ἵνα μή* gehört zu *φιλοτιμ.*: aus dem Grunde, um nicht —. *Θεμέλιος* ist überall in der apostolischen Sprache Grundlage der Unterweisung (1 Kor. 3, 14). *Ἀλλότρ.* wie 2 Kor. 10, 16 *ἀλλότριος κανών*: einem Anderen angehörig [s. S. 3].

V. 21. „Sondern in der Art" — das Citat (mit ἀλλά eingeführt, wie oben V. 3) ist aus Jes. 52, 15, nach den Alexandrinern. *Περὶ αὐτοῦ* findet sich nicht im Original; aber dort ist überhaupt ein anderer Sinnn ausgedrückt, indem von Ungesehenem, Unerhörtem im Allgemeinen die Rede ist. *Αὐτοῦ* bezieht Paulus wohl auf Christus [Fritzsche], so wie die Alexandriner gewiss auf den Knecht Gottes. [S. über jene Stelle Umbreit *der Knecht Gottes. Beitr. zur Christol. d. A. T.* 1840.] *Ὀπτεσθαι — συνιέναι*: kennen lernen. „Welche von Christus noch nichts vernommen haben." Tholuck [und Nielsen] bemerken, dass hier wenigstens der Apostel an keine Weissagung denke.

Nun folgt von V. 22 Persönliches für die Römer. Zu V. 21 vgl. oben 1, 13 [S. 35]. *Ἐγκόπτεσθαι* steht auch Gal. 5, 7; hier und 1 Thess. 2, 18 (*ἐνέκοψεν ἡμᾶς ὁ σατανᾶς*) von der Verhinderung zu den Lesern zu kommen. *Διό*: eben in dieser Menge von Geschäften. An Krankheit denkt Reiche; Rückert: „weil bei euch Christus schon verkündigt, der Grund bereits von Anderen gelegt worden ist." [Fritzsche noch Anderes verbindend: *quum evangelium ad Hieros. usque ad Illyriam ita supplerem, ut iis doctrinam divinam tradere eniterer, qui nondum quidquam de Christo inaudivissent.*] Dafür passt schon das Wort *ἐγκόπτεσθαι* nicht, welches sich nur auf äusserliche Abhaltung beziehen, und in jenem Falle Paulus wohl nicht so seine geistig fördernde Ankunft ankündigen konnte. *Τὰ πολλά* heisst nicht meistens, wie Meyer übersetzt [auch Fritzsche, Vulg.: *plurimum*], sondern es ist s. v. a. *πολλάκις*, wie auch Lachmann [wogegen Fritzsche dieses für ein uraltes Glossem erklärt] nach vielen Zeugnissen aufgenommen hat.

V. 23 ist Vordersatz, V. 24 Nachsatz. *Τόπος* bezeichnet in dieser Formel entweder Raum, Gelegenheit zu wirken, oder Sicherheit. *Κλίματα* (2 Kor. 11. 10. Gal. 1, 21) steht

nicht in der geographischen Bedeutung: Himmelsstrich, sondern bedeutet: Gegenden. Paulus meint hier Griechenland und Kleinasien. Ἐπιποθίαν ἔχειν steht wie ἐπιποθεῖν 1, 10 [S. 33]. „Und weil ich nun Verlangen habe euch zu sehen.“ Auch das Gewöhnlichste hat bei Paulus immer den Ausdruck von Liebe und Pflichteifer.

V. 24. Ὡς ἐάν (beginnt den Nachsatz) = ὡς ἄν, wie Lachmann [und Fritzsche] lesen, *quum primum* (1 Kor. 11, 34. Phil. 2, 23). Das ὡς hat verschiedene Bedeutungen in diesen Formeln. Σπανία, wie die Griechen [*Athen.* 14, 657] schrieben, wiewohl auch hier Ἱσπανίαν sich findet, wie 1 Makk. 8, 3 [Diod. *Sic.* 5, 37], sonst auch Iberien genannt, umfasst die ganze pyrenäische Halbinsel. Diese war den Juden (vgl. 1 Makk. a. a. O.) längst bekannt und interessant vielleicht schon nach alten Traditionen von den Phöniciern her, damals aber durch die Römer als reiches Land mit einem kräftigen Volke berühmt, auch von vielen Juden, die von Afrika aus hinübergekommen waren, bewohnt. Diese Reise des Paulus dahin wird wieder V. 28 als entschiedener Vorsatz erwähnt. Der Apostel war wohl durch die Vorstellung von der Weltgränze (πέρατα γῆς Ps. 2, 8. 22, 8 u. a.) darauf gekommen — dorthin sollte durch ihn das Evangelium getragen werden, und Spanien galt dafür. Diese Reise wurde jetzt bekanntlich nicht ausgeführt, und Paulus kam unter andern Umständen unmittelbar durch Syrien, wohin er eben abging (V. 25), nach Rom. Die Kirche hat aber die Tradition, dass er jene Reise vollführt habe nach seiner angenommenen Befreiung aus der römischen Gefangenschaft. Euseb. *hist. eccl.* 2, 22 spricht von dieser Befreiung, aber noch Nichts von der spanischen Reise. Zweifelhaft ist die Stelle bei Clem. Rom. 2 *Cor.* 5 ἐπὶ τὸ τέρμα τῆς δύσεως ἐλθών, gewöhnlich von Spanien verstanden, von Anderen von Rom. Aber seit dem fünften Jahrhundert ist es fortwährende Tradition, beson-

ders aber der spanischen Kirche; die römischen Theologen zuerst machten sie schwankend, damit keine andere Kirche des Abendlandes eine apostolische wäre. Vgl. Credner *Einleit.* 321. [Ders. *das neue Testam. nach* [redacted]*ck* u. s. w. Giessen 1841. 68 f.]. Die Sache muss unentschieden bleiben. Auch Neander (*Geschichte der Pflanzung* 1, 462. 70. 3. Aufl.) hat für seine Annahme einer zweiten Gefangenschaft keine neuen Gründe aufgeführt. Wenn die Traditionen von Paulus Befreiung und von der Reise nach Spanien unhistorisch waren, so würde jene aus 2 Tim. 4, 17 f., auf welche Stelle sich schon Eusebius beruft, diese aus unserer Stelle entstanden sein. Vor ἐλπίζω liest die rec. ἐλεύσομαι πρὸς ὑμᾶς und γάρ nach ἐλπίζω. Die neuere Kritik hat nach überwiegend äusseren Gründen — wogegen de Wette auf γάρ [durch welche Partikel er die vulg. stützt] ein Gewicht legt — jenes entschieden weggelassen [Hahn]. So auch Lachmann, der aber das besser bezeugte [und zugleich mit jenem ἐλ. — ὑμᾶς von Fritzsche ausgelassene] γάρ beibehält und ἐλπίζω — ἐμπλησθῶ in Parenthese setzt, sodass ὡς ἂν — Σπανίαν zum Vorigen gehört. Den Nachsatz zu V. 23 macht dann erst V. 25 aus. Dieses alles ganz unstatthaft. Weder kann das: „sobald ich nach Spanien gehe" — zu dem von seiner langen Sehnsucht gehören, noch die Reise nach Jerusalem den Nachsatz zu V. 23 ausmachen. „Hoffe ich durchreisend euch zu sehen und dorthin (ἐκεῖ = ἐκεῖσε, nämlich nach Spanien) Geleit von euch zu erhalten." Προπέμπεσθαι hat in der damaligen Lebenssprache und im neuen Testamente (AG. 15, 3 u. a. 1 Kor. 16, 6. 2 Kor. 1, 16. 3 Joh. 6) immer die Bedeutung von freundlichem Empfange und ehrendem Geleite, z. B. bis an den Ort des Einschiffens, nicht gerade bis an das Ziel, wie Meyer hier auf eine Begleitung bis nach Spanien dringt. Statt ὑφ' ὑμῶν liest Lachmann: ἀφ' ὑμῶν: von euch aus. [So Reiche,

Meyer, de Wette; Fritzsche die rec.] *Ἀπὸ μέρους* gehört, wie V. 15, zum Verbum. *Ἐμπλ*: geniessen sich erfreuen. „Wenn ich erst einigermassen mich eurer erfreut, euch genossen haben werde.“ Volle Stillung dieses Verlangens achtet er nicht für möglich.

V. 25 — 28 erwähnt er die Beisteuern, unter den Heidenchristen für die Armen in Palästina von ihm gesammelt. Vgl. 1 Kor. 16, 1 ff. 2 Kor. 8 u. 9 mit AG. 24, 17. Paulus hatte dabei neben der wohlthätigen Absicht auch die, von Aussen her in die beiden Elemente der Gemeinen ein gemeinsames Leben zu bringen [S. 8]. Die Verhältnisse der palästinensischen Gemeinen waren also sehr beschränkt, bedürftig. Dieses braucht wohl kaum aus besonderen Ursachen hergeleitet zu werden (etwa wegen übertriebener Gütergemeinschaft) — in Palästina sind wohl nur Menschen des Volkes herzugekommen. Anders ist es unter den Heiden gewesen, wie ja auch geschichtliche Zeugnisse in der Apostelgeschichte vorliegen. Gerade in den gebildeten Ständen des Heidenthums regte damals sich das religiöse Interesse; wiewohl auch namentlich Sclaven und Frauen, die gedrückten Menschen jener Zeit, gern zur neuen Sache herüberkamen. Entfernt scheint Paulus allerdings, wie Chrysostomus, [Grotius, Tholuck,] Rückert, Olshausen meinen (Meyer dagegen), die Römer zur Nachahmung aufzufordern. *Διακονεῖν* wie *διακονία* V. 31 in der engeren Bedeutung von Armensorge, Armenpflege. S. zu 16, 1. AG. 6, 1. 11, 29. (24, 26). *Ἅγιοι* ganz wie V. 26 in der allgemeinen äusserlichen Bedeutung.

V. 26 unterscheidet er Macedonien und Achaja nach der römischen Eintheilung von Griechenland. *Εὐδοκεῖν*: gern oder von selbst wollen (1 Thess. 2, 8). Ueber *κοινωνία* zu 12, 13; von Wohlthat steht es auch 2 Kor. 9, 13. Hebr. 13, 16.

V. 27. *Καὶ — εἰσιν* ist wie verbessernd hinzugefügt: wiewohl sie eigentlich ja —. [Grotius: *est egregia ἀναφορά simul*

cum ἐκανοῤθώσει.] Das Folgende giebt eine wie sprüchwörtliche Rede: nothwendig sei, Theil nehmen zu lassen am Zeitlichen, wo man am Geistigen Theil genommen hat (1 Kor. 9, 11). Die Juden, besonders die palästinensischen, konnten so angesehen werden, als die früheren Theilnehmer, ja als die den Heiden das Mittheilende, was ihnen gehörte. „Haben die Heiden an ihren geistigen Gütern Theil genommen, so müssen diese auch im Aeusserlichen ihnen mittheilen.“ *Αὐτῶν* sc. *τῶν ἁγίων τῶν ἐν Ἱερ.* Dieselbe Construction des *κοινωνεῖν* aber mit anderer Bedeutung 12, 13; wie hier 1 Tim. 5, 22. Der Dativ ist auch bei den Griechen nicht ungewöhnlich. *Πνευματικά — σαρκικά*: innerliches — äusseres Gute. So auch Luther [„geistliche — leibliche Güter“]. *Λειτουργεῖν* auch hier in der Bedeutung nach 13, 6 [S. 367]: ihnen schaffen, darreichen. Vgl. *λειτουργός* Phil. 2, 25.

V. 28. „Wenn ich dieses ausgeführt habe und sicher übergeben.“ *Σφραγίζεσθαι*: sichern, *consignare*, hier wie übersetzt worden ist. Vgl. LXX 4 Kön. 22, 4 *σφραγίζειν τὸ ἀργύριον. Καρπός* s. zu 1, 13 [S. 35] Phil. 4, 17: jeder Erfolg von Bemühungen; hier also die bewerkstelligte Sammlung. Die Meisten, auch Grotius [„*fructum vocat id quod ex beneficentia nascitur*“], verstanden das Wort von der Frucht, der Aeusserung der Liebe. Doch ist es angemessener, das Wort auf dasselbe Objekt mit *σφραγισ.* zu beziehen. [Fritzsche: es komme auf Eins hinaus: *τῆς κοινωνίας* oder *τῆς φιλαδελφίας* hinzuzudenken.]

V. 29—32 spricht Paulus Hoffnungen und Befürchtungen für seine Ankunft in Rom aus. Gewiss ist ihm sein geistiger Erfolg und der Vortheil, der Sieg der Sache — ungewiss Alles, was seine Person betrifft. *Ἐν πληρώματι εὐλογ.*: mit vollem Segen. Vgl. 1, 11 *χάρισμα πνευματικόν* [S. 33], Eph. 1, 3 *εὐλογ. πνευματική. Εὐλ. τοῦ εὐαγγ.*: Segen durch das Verkündigen, aus ihm herkommender. *Τοῦ εὐαγγ. τοῦ* ist

auch oft weggelassen worden, von Griesbach [Scholz, Fritzsche] und Lachmann, doch dieses vielleicht aus der falschen Erklärung des Wortes εὐαγγέλιον. Die Befürchtungen im Folgenden beziehen sich theils auf die Juden in Palästina (οἱ ἀπειθοῦντες), theils auf die Judenchristen (οἱ ἅγιοι); also auf die Verfolgungen jener, in welche er auch verfiel (Ahndungen Pauli aus dieser Zeit AG. 20, 23 und Anderer Furcht für ihn 21, 11), und auf die Abneigung dieser, welche selbst die heidnische Beisteuer übel aufnehmen, dem Paulus darüber zürnen konnten.

V. 30. Διὰ τοῦ — διὰ τῆς — 12, 1. Jenes: um des Herrn willen d. i. dessen eingedenk; das Zweite in anderer Weise gesagt: liebreich. Aber ἡ ἀγάπη τοῦ πνεύματος ist gewiss nicht: die Liebe des Geistes zu ihnen, dem Sinne nach = κοινωνία τοῦ ἁγ. πν. 2 Kor. 13, 13 — dieses wäre zu stark personificirend, wie die alte Kirche hier wirklich die Hypostase des Geistes fand — Streben des Geistes, sich mit ihnen zu vereinigen. Vielmehr bedeutet die Formel: das im Geiste Lieben Kol. 1, 8, Liebe von, aus Geist, wie χαρὰ πνεύματος 1 Thess. 1, 6. Aber eigentlich ist ihre Liebe zu ihm gemeint, und durch πνεύματος soll diese Liebe gehoben, verklärt werden, mit διά: um einer solchen willen. Geistige Liebe (σάρξ — πνεῦμα Kol. 2, 5), auf Innerliches, Geistiges gerichtet, würde wohl nicht durch ἡ ἀγάπη τοῦ πνεύματος, sondern mit πνευματική ausgedrückt worden sein. „Dass ihr mit mir kämpfen möget im Gebete für mich zu Gott." Dieses Kämpfen, Ringen vom Gebete wird auch Kol. 4, 12 erwähnt. Es darf darin weder die Vorstellung vom Kampfe mit sich selbst (alte Askesis) noch von einem mit Gott (so Paulus nach Gen. 32, 34) festgehalten werden. Aber das Wort bezeichnet auch nicht blos Anstrengung, wie 12, 12 προσκαρτερεῖν [Fritzsche], sondern Bemühung, Sorge gegen Hindernisse. „Dass ihr euch betend Mühe

gebt.“ So steht dasselbe Wort von der Mitbitte bei'm König Joseph. *Antiqq.* 12. 2, 2: *Παρακαλῶν αὐτοὺς συναγωνίσασθαι περὶ ὧν ἐντυγχάνειν μέλλει τῷ βασιλεῖ. Προσευχαί* sind, wie *ὑπὲρ ἐμοῦ* zeigt, ihre nicht seine Gebete. Es ist auch oft *ὑμῶν* dazu gelesen worden [von Fritzsche u. A. für Glossem erklärt].

V. 31. *Ῥύεσθαι* gerade so wie 2 Tim. 4, 18: mächtig und für immer befreit werden. *Οἱ ἀπειθοῦντες* (11, 30) sind die Juden, und, wie gesagt, *οἱ ἅγιοι* die Judenchristen. „Und dass meine Bemühung für oder nach Jerusalem angenehm werde (erfolge) den Christen.“ Von der Erfüllung dieses Wunsches berichtet uns AG. 21, 17 u. 2 Kor. 9, 12 ff. Er wurde wirklich von diesen freundlich aufgenommen. Lachmann liest *διακονία — ἐν Ἱερ.*, was als Glossem zu verwerfen ist [Fritzsche].

V. 32. „Damit ich dann — frohen Muthes zu euch kommen könne.“ *Διὰ θελήματος θ.* der fromme Beisatz, wie er Jak. 4, 15 gefordert wird. *Συναναπαύσ.* „und mich mit euch freue,“ nämlich gegenseitig, wie *συμπαρακαλεῖσθαι* 1, 12 [S. 34]. *Ἀναπαύεσθαι* steht 1 Kor. 6, 28. 2 Kor. 7, 13. Philem. 7 u. 20.

V. 33. Der Ausdruck „Gott des Friedens“ steht anders als die ähnlichen Formeln oben V. 5 u. 13; er bedeutet nicht: der Friede will, sondern der ihn verleiht, der, durch den es uns wohl wird. So überall: Phil. 4, 9. 1 Thess. 5, 23. 2 Thess. 3, 16. Hebr. 13, 20.

Das 16. Kap. enthält nun ausser einer eingeschalteten Ermahnung wegen falscher Lehrer V. 17—20 und der schon besprochenen Schlussformel V. 25—27 persönliche Begrüssungen einzelner Mitglieder der römischen Gemeine erst von sich, dann V. 21 ff. aus der Umgebung des Apostels. Von denen, welche Kap. 15 u. 16 vom Römerbriefe kritisch

trennen wollten (Marcion, der nicht Kritiker war, Semler, Eichhorn, Paulus), ist oben zu Kap. 15 gesprochen worden. Vgl. auch Baur's und Kling's [S. 3] angeführte Abhandlungen, die erste eine Fortsetzung der früheren über die Christuspartei in der *Tübinger Zeitschr. für Theol.* 1831. H. 4. Einige aber haben sich nur gegen dieses 16. Kap. erklärt: Ammon [in der *praefatio* der Koppe'schen Ausg.], Schulz u. Schott [in den S. 7 aufgeführten Schriften]. Diese haben sich vornehmlich gestossen 1. an die lange Reihe von Begrüssungen für eine Gemeine, welche dem Paulus noch so wenig habe bekannt sein können, 2. an manche einzelne Namen, welche hier wie von römischen Freunden vorkommen, anderwärts aber aus Griechenland und Kleinasien erwähnt werden [Reuss *die Geschichte der heiligen Schriften des neuen Testaments* 1842. S. 23], 3. auch die Spaltungen V. 17—20 deuteten mehr auf andere Zustände, griechische oder asiatische, hin [D. Schulz 612]. Daher nahmen Semler und Eichhorn an, ein Theil des Kap. V. 1—20 sei nach Korinth bestimmt gewesen, Schulz nach Ephesus, Schott mehre auch zu Korinth, wie unser Brief, geschriebene Fragmente, daher mit diesem vermischt, aber nach Kleinasien bestimmt. Doch bis auf die Schlussstelle V. 25 — 27 wurde das Kap. immer für paulinisch gehalten. Oben schon wurde bemerkt, dass Vermuthungen gegen das allgemein Altkirchliche, solches Zerlegen apostolischer Schriften, nur im dringendsten Falle gestattet werden dürfen. Und eine solche Nöthigung tritt hier nicht ein. Vielmehr 1. würde es auffallend sein, wenn Paulus dem langen Brief und an eine Gemeine, die er sich so befreundet wünschte, nichts Persönliches beigegeben hätte. Und 2. hat weder die Menge der Begrüssten etwas Auffallendes — sie brauchen nicht Alle dem Apostel persönlich bekannt gewesen zu sein; 2 Tim. 4, 16 (er habe keinen ächten Freund in Rom) spricht er nur einen

vorübergehenden Schmerz darüber aus, dass er keinen ächten Freund in Rom habe, und dieser Brief fällt in ganz andere, spätere Zeiten — noch, dass so viele griechische und asiatische Freunde zu Rom gewesen sein sollen. Es kann Paulus sogar, wie Credner [*Einleit.* 1, 386 ff.] meint, Einige dahin vorausgesendet haben, um seine Ankunft vorzubereiten. Wer wollte es denn so besonders finden, dass Aquila und Priscilla hier V. 3 zu Rom sind, die ein Jahr vorher in Ephesus waren 1 Kor. 16, 19, und später wieder in Ephesus 2 Tim. 4, 19? [Schulz S. 610.] 3. Wäre es so entschieden, dass Spaltungen, wie V. 17 — 20 aufgeführt werden, nicht hätten zu Rom Statt finden können, so hätte ja Paulus von ihnen nur warnend sprechen können, aber veranlasst durch das, was er in den griechischen und asiatischen Gemeinen gesehen hatte. Ausserdem fand man die wiederholten Abschiedsformeln auffallend: 15, 33 und hier 16, 20 u. 24 und, wenn man die Stelle für ächt hält, V. 25—27. Aber auch anderwärts finden sich solche Wiederholungen: Phil. 4, 9. 20. 23. 1 Tim. 6, 16. 21. 2 Tim. 4, 18. 22. 2 Thess. 3, 16. 18. Die Rede wendet sich dann immer wieder um, weil sich der Briefschreiber ungern von den Freunden trennt. Von V. 25 ff. ist unten noch besonders zu sprechen.

Angeredet brauchen in dem Kapitel nicht blos die Vorsteher der Gemeine zu werden — es ist wohl die Gemeine selbst, die dann beauftragt wird, Einige aus sich besonders zu begrüssen — oder die Begrüssten waren eben allein Gastfreunde der Römer.

V. 1. *Συνιστάναι* (2 Kor. 4, 2. 5, 12): lobend empfehlen. Aus unserer Stelle entstanden in der alten Kirche die sogenannten *συστατικαί*, Empfehlungsbriefe. Die Phöbe galt in der kirchlichen Meinung laut der Unterschrift [*πρὸς Ῥωμαίους ἐγράφη ἀπὸ Κορίνθου διὰ Φοίβης*] als Ueberbringerin des Briefes. *Διάκονος* steht hier allein als Bezeichnung eines weib-

lichen Amtes; doch wird ohne diesen Namen vom Dienste der Frauen auch 1 Tim. 3, 11 (neben männlichen *διακόνους*) u. 5, 9 f. gesprochen. Nicht hierher gehören die *πρεσβύτερα* 1 Tim. 5, 2, wohl aber die *πρεσβύτιδες* Tit. 2, 2. Die lateinische Kirche nannte sie seit dem dritten Jahrhunderte *diaconae*, die griechische *διακόνισσαι*. Ursprünglich war das Amt, wie das Diakonat, vornehmlich für Armen- und Krankenpflege bestimmt, später erhielt es einen erweiterten Wirkungskreis mit Weihe d. i. Ordination. [Das besondere Weihgebet findet sich *Constit. apost.* 8, 19 f., eine besondere Vorschrift bei Tertullian *ad uxorem* 1, 7: *viduam allegi in ordinationem, nisi univiram, non concedit apostolus*] Schon Plin. *epist.* 10, 97 erwähnt es: *ancillae, quae ministrae dicebantur.* Dieser bescheidene Titel fiel den Römern besonders auf. Durch die Montanisten und Manichäer, welche Frauen auch lehren liessen, hörte dieses Institut im vierten Jahrhundert in der abendländischen Kirche auf; länger bestand es in der griechischen Kirche, bis herein in's Mittelalter, aber wohl mehr als Klostervorsteheramt (*χῆραι, πάρθενοι*). Kenchreä war Stadt und Hafen, östlich von Korinth, für die asiatische Schifffahrt (AG. 18, 18).

V. 2. *Ἐν κυρίῳ προσδέχεσθαι* steht auch Phil. 2, 29: als die Seinen, oder des Herrn eingedenk. Das *ἐν κυρίῳ* heiligt in der apostolischen Sprache alle Verhältnisse und Handlungen. *Ἀξίως τῶν ἁγίων*: wie es sich für Solche ziemt empfangen zu werden; *ἀξίως* also verlangt ein passives Verbum. *Παραστ.* wie 2 Tim. 4, 17: *opitulari*, zur Seite stehen, helfen. *Πρᾶγμα* ist nicht gerade vom bürgerlichen Geschäft zu verstehen, sondern allgemein: worin sie euer bedürfen mag. *Προστάτις* ist ein Wort aus dem gewöhnlichen Leben: *patrona.* Anders steht das Verbum 1 Tim. 3, 5. Tit. 3, 8. 14. Einige Zeugnisse haben an unserer Stelle *παραστάτις*. „Sie hat für Viele, auch für mich gesorgt."

V. 3—5. Mit Aquila (nicht Aquilas zu schreiben, *Ἀκύλας*) und Priska beginnen die Grüsse. Dieses jüdische Ehepaar ist für die Geschichte des Paulus nicht unbedeutend. Ausser 1 Kor. 16, 19 u. 2 Tim. 4, 19 werden sie noch AG. 18, 2 bei der früheren Anwesenheit des Apostels zu Korinth als dort sich befindende erwähnt. In der ersten und letzten der hier angeführten Stellen heisst die Frau *Πρίσκιλλα*, hier hat die neuere Kritik [auch Hahn] statt dessen *Πρίσκαν* eingeführt, wie diese Form auch 2 Tim. lect. rec. ist. Mitarbeiter heissen sie schon demgemäss, dass sie (V. 5) Versammlungen bei sich hatten.

V. 4. *Ὑποτίθεσθαι* nicht gerade: den Hals unter das Henkerbeil legen (de Wette), sondern: aussetzen. Wetstein und Semler erklären: verbürgen [*quippe qui pro vita mea suas cervices pignori opposuerint*], Meyer richtig: verpfänden [doch meint er zuletzt, am Nächsten liege nach den Worten die Vorstellung der *τραχηλοκοπία*, als Sache oder als Bild]. Von diesem Ereignisse sagt die Apostelgeschichte Nichts. Ob es zu Korinth (AG. 18, 12) oder zu Ephesus (AG. 19, 23) vorgefallen, muss unentschieden bleiben. Zu Korinth wohnte Paulus bei ihnen. Das folgende *οἷς οὐκ* — bezieht sich aber auf dieses ihr Verdienst um den Apostel, wie aus *ἐθνῶν* erhellt.

V. 5. *Τὴν — ἐκκλ.*: solche Versammlungen waren auch zu Ephesus bei Aquila und Priska. Vgl. 1 Kor. 16, 19. Kol. 4, 15. Philem. 2. Der Ausdruck ist also auf Haus- nicht auf Familienversammlungen (Theophylaktus, [Koppe, Rückert,] Flatt) zu beziehen. [Vgl. Kist in Illgen's *Zeitschrift für d. histor. Theol.* 2. B. 2. St. S. 55 f.] In Jerusalem kamen die Christen sowohl im Tempel als in Häusern zusammen AG. 2, 46. 5, 42. Die folgende Reihe giebt meist unbekannte Namen, welche freilich in den Legenden und Hei-

ligenbüchern (Menäen) der Kirche Stelle und Bedeutung erhielten. Wir sehen vornehmlich dieses Beides aus diesen Namen (wo wir sie auch hinsetzen): dass die Apostelgeschichte nur Einzelheiten aus dem Leben des Apostels gegeben habe — und dass sein Lebens- und Freundesverhältniss reich und innig gewesen. Ἀπαρχὴ τῆς Ἀσίας εἰς Χριστόν: Erstling von Asien für Christus; das Wort ἀπαρχή gehört zum Opferbilde, 11, 16 [S. 322], also εἰς Χ: Christo dargebracht. Asien ist *Asia proconsularis* mit der Hauptstadt Ephesus. Vormals war rec. Ἀχαΐας, wahrscheinlich aus 1 Kor. 16, 15, wo dieselbe Formel sich findet. Ammon und de Wette erklären sich für die ältere Lesart. Und allerdings konnten Mehre, die zugleich das Evangelium in Achaja angenommen hatten, ἀπαρχή heissen.

V. 6. Μαριάμ ist die hebräische Form (Mirjam); auch bei Markus und Lukas neben Μαρία, bei Matthäus nur in der Vorgeschichte Jesu [1, 20 *Commentar* zu d. St. S. 42] und 13, 55. Ohne Zweifel war diese Judenchristin und wohl aus Kleinasien. Κοπιᾶν von gastfreundlicher Sorge und Pflege — auch von Frauen steht es V. 12 wieder. So κόπος ἀγάπης Hebr. 6, 10; in anderem Sinne von Amtsführung 1 Tim. 5, 17, schlechthin Phil. 2, 17. Statt der rec. ἡμᾶς hat die neuere Kritik ὑμᾶς aufgenommen, oft ist auch ἐν ὑμῖν gefunden worden [beides von Schott für Verbesserungen gehalten]. Unter ὑμεῖς versteht Paulus wohl nur Einzelne aus der Gemeine.

V. 7. Der Name Ἰουν. wurde gewöhnlich — auch in der älteren Kirche — als Frauenname genommen. Aber nach den Prädikaten — abgesehen auch von der Masculinform Ἰουνίας — ist es wohl auch Mannesname, abgekürzte, asiatische Form aus Junilius oder Junianus. Συγγενεῖς könnten wohl nach 9, 3 Judenchristen, also nur Stammverwandte sein,

Einige erklären es von Blutsverwandten, weil ja auch Andere z. B. Aquila und Priska Judenchristen waren, ohne diese Bezeichnung mit συγγ. zu erhalten: Meyer, Rückert, de Wette, [Fritzsche]. V. 11 u. 21 kehrt dieselbe Grussformel wieder. Συναιχμ.: einmal mit mir gefangen. Aus 2 Kor. 11, 23 wissen wir von oftmaliger Gefangenschaft des Apostels (περισσοτέρως ἐν φυλακαῖς), Clemens Rom. 1 *Kor.* 5 spricht von siebenmaliger (ἑπτάκις δεσμὰ φορέσας). Ἐπίσημοι: *insignes*, einen guten Namen habend; Matth. 27, 16 steht es im schlimmen Sinne. Ἐν τοῖς ἀποστ.: unter den Aposteln. Diese Erklärung resultirt aus dem Artikel vor ἀποστ. Sie lag auch in der oft gefundenen Schreibart: τοῖς πρὸ ἐμοῦ ἐν Χρ. Ἰησοῦ. Demnach ist nicht zu übersetzen: zu den Aposteln gehörig, sodass der Apostelname in weiterem Sinne jeden christlichen Lehrer bezeichne. So die Väter [Chrysostomus *hom.* 31, 317: καίτοι καὶ τὸ ἀποστόλους εἶναι μέγα· τὸ δὲ ἐν τούτοις ἐπισήμους εἶναι, ἐννόησον, ἡλίκον ἐγκώμιον], Luther: „welche sind berühmte Apostel," Tholuck, Rückert. In diesem weiteren Begriffe steht nur ἀπόστολος (2 Kor. 8, 23). Ἐν Χριστῷ γεγονέναι: zu Christo gekommen sein (ἐν Χρ. V. 11, εἶναι ἐν Χρ. Ἰησ. 1 Kor. 1, 30). Wahrscheinlich waren sie in Antiochien bekehrt, Grotius: *aut ex LXX illis, qui in Pentecoste apostolis adfuere.*

V. 8. Amplius = Amplianus oder Ampliatus [worauf die Variante hinweist]. V. 9 Urbanus, Stachys, vielleicht Alle Römer.

V. 10. Appellas mit einem neuen Prädikate δόκιμος. Gewiss ist dieser nicht derselbe mit Apollos AG. 18, 24 und im 1 Kor., wie die Väter meinten. Zufällig findet sich derselbe Judenname bei Horat. *Satir.* 1, 100: *credat Judaeus Apella.* Δόκιμος ist weniger als συνεργός [Theophylaktus 115: τὸν ἀνεπίληπτον, τὸν ἄμωμον ἐν πᾶσι. Τινὲς δέ φασιν, ὅτι

πρὸς ἀντιδιαστολήν τινος Ἀπελλοῦ ἀδοκίμου ταῦτο εἴρηται]. Οἱ τοῦ Ἀριστ. bedeutet wohl *familia*, den Hausstand des Arist., wie οἱ Χλόης 1 Kor. 1, 11. Also οἱ ἐκ τῶν Ἀρ.: die Christen aus dem Hause des Arist.; so V. 11 οἱ ἐκ τοῦ Ναρκίσσου, wo erklärend οἱ ὄντες ἐν Χριστῷ beigesetzt ist. Dieser Narcissus wurde von Grotius, selbst von Neander (*Geschichte der Pflanzung* u. s. w. 1. 234) für den mächtigen Freigelassenen des Claudius gehalten (Suet. *Claud.* 28. Tacit. *Annal.* 12, 57 vgl. Phil. 4, 22).

V. 12. Tryphaina und Tryphosa sind griechische Namen, Persis Sclavenname. Κοπιᾶν wie V. 6.

V. 13 Rufus wurde von Alters her für den Sohn Simon's von Cyrene gehalten, da dieser Mark. 15, 21 wie mit besonderem Nachdruck Vater des Rufus heisst. Weil man nun die Abfassung des Evangelium Markus gewöhnlich nach Rom setzt, so findet man auch dort, dass Rufus zu Rom gelebt habe. Ἐκλεκτός *eximius*, ausgezeichnet, ἐν Χριστῷ als Christ. Αὐτοῦ καὶ ἐμοῦ: die auch die meine ist — vielleicht hatte sie zu Jerusalem um Paulus sich verdient gemacht.

Unter den V. 14 Aufgeführten ist Hermas (Hermogenes, Hermodorus) gewöhnlich für den Verfasser des Hirten gehalten worden: Origenes zu d. St. Euseb. *hist. eccl.* 3, 3. [B.-Crusius *Lehrbuch der Dogmengeschichte* 1. 85.] Wahrscheinlicher ist jenes Buch erst in's zweite Jahrhundert zu setzen. In dem von Muratori [*Antiqq. Ital. med. aevi* Tom. 3] herausgegebenen Fragment über den Kanon des neuen Testam. heisst es, der Bruder des Bischofs Pius von Rom (um die Mitte des zweiten Jahrhunderts) sei Verfasser jener Schrift. Πατρόβας = Patrobianus [Martial. 2. 32, 3. Suet. *Galba* c. 20]. Οἱ σὺν αὐτοῖς ἀδελφοί vgl. V. 15. Entweder ist die Formel = ἡ κατ' οἶκον αὐτῶν ἐκκλησία V. 5,

oder sonst verbundene Brüder. Reiche verstand hier und V. 15 Missionsgesellschaften.

V. 15. Philologus und Julia sind wohl ein Ehepaar. Olympas = Olympius oder Olympiodorus.

V. 16. Die Formel ἀσπάσ. — ἁγίῳ steht auch in den Schlussbegrüssungen 1 Kor. 16, 20. 2 Kor. 13, 12. 1 Thess. 5, 26. — 1 Petr. 5, 14 heisst es φίλημα ἀγάπης. In der apostolischen Sprache war es vielleicht nur ein Ausdruck für brüderliche Innigkeit; aber als Ritus findet es sich nach der Taufhandlung bei Justin. *Apol.* 1, 65 und als wesentlicher Theil der Eucharistie [*Concil. Laod.* c. 19]. Tertullian. *de orat.* 14: *osculum pacis.* [*Constitt. apost.* 2, 57: τὸ ἐν κυρίῳ φίλημα.] Auch für andere Gebräuche erwähnt dieselbe Sache Augustinus. Der Ausdruck αἱ ἐκκλησίαι πᾶσαι τοῦ Χριστοῦ (πᾶσαι ist erst von der neueren Kritik hinzugefügt) braucht in seinem allgemeinen Sinne nicht beschränkt zu werden. Vgl. 1, 8 [S. 31]. Es waren keine bestellten Begrüssungen, sondern die Theilnahme aller paulinischen Gemeinen an der römischen konnte vorausgesetzt werden.

V. 17—20 Warnungen vor Solchen, welche Aergerniss und Spaltungen verursachten. Es brauchen, wie gesagt, diese Menschen noch gar nicht in Rom wirksam gewesen zu sein — vielleicht war es nur zu befürchten, dass sie dorthin gelangten; das Bild derselben ist von den Umgebungen des Apostels in Griechenland und Asien abgenommen. Aber es ist mehr das von heidnischen Irrlehrern, wie 2 Kor. 11, 12 — 15, die durch den Schein fremder Weisheit aufreizten, als von jüdischen (Gal. 6, 12. Phil. 3, 2 f. 18). Jedenfalls sind es ganz Andere, als die Kap. 14 u. 15 Gemeinten, wo ja auf eigentliche Spaltungen kein Bezug genommen ist. Offenbar ist unsere Stelle nachlässiger geschrieben,

vielleicht ein eigenhändiger Beisatz des Apostels, in Eile hingeworfen.

V. 17 *Σκοπεῖν* Gal. 6, 1. Phil. 3, 17 (im guten Sinne), wie *βλέπειν* Phil. 3, 2. 2 Joh. 8 u. a.: beobachten, um sich vor ihnen zu hüten. *Διχοστασίαι* (1 Kor. 3, 3. Gal. 5, 20) = *αἱρέσεις* anderwärts. *Σκάνδαλα* Reiz zur Sünde — dieses wie 14, 13. 23 — doch hier von absichtlichem Aergerniss. *Παρὰ — ἐμάθετε* gehört der Construction nach zu *διχοστ. καὶ σκ.* Es scheint sich bei diesen zwar von selbst zu verstehen, aber Paulus will wohl ausdrücken, dass jede Abweichung vom apostolischen Worte zu solchen führe. Die *διδαχή* ist die gesammte apostolische Unterweisung von Zweck und Idee der christlichen Sache (Gal. 1, 8). *Ἐκκλίνειν* (1 Petr. 3, 11) Folge des *σκοπεῖν*. Solche Aufforderungen in Bezug auf den Umgang 2 Thess. 3, 6. Tit. 3, 10. 2 Joh. 9—11.

V. 18. „Solche suchen allein ihren Vortheil — verführen durch schlechte Künste.“ Wieder ist hier die Schreibung des Namens Christi zweifelhaft. Wahrscheinlich ist statt der rec. *τῷ κυρίῳ ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστῷ* mit [Knapp, Schott zweifelhaft, Hahn] Lachmann *τῷ κυρίῳ ἡμῶν Χριστῷ* oder mit Griesbach *τῷ κυρίῳ Χριστῷ ἡμῶν*, was sehr beglaubigt ist, zu lesen. Nach diesen Schreibarten wäre dieses wohl die einzige Stelle, in welcher der Name *κύριος* ohne *Ἰησοῦς* in den apostolischen Schriften erscheint. *Κοιλία* wie Phil. 3, 19: die niedrigste Sinnlichkeit — gemeinste Absicht. — Das Folgende deutet vorzüglich auf griechisch-heidnische Verführer hin. *Ἄκακοι* (anders Hebr. 7, 26) = *ἀκέραιοι* V. 19. Es sind Schuldlose, welche aber in dieser Schuldlosigkeit auch Andere nur für gut achten: Arglose. *Χρηστολογία* steht hier allein und *εὐλογία* wenigstens in dieser Bedeutung nur hier. Das Erste mag schöne, heuchlerische, gleissende Reden, das Zweite (wie im Klassischen, Bretschneider) mehr Schmeichelreden bedeuten.

V. 19. Die Ermahnung θέλω ὑμᾶς u. s. w. wird zuversichtlichen Worten voran- und nachgestellt. Zuversichtlich ist die Rede hier um der Leser willen, weil sie ja gepriesen werden wegen ihres Glaubens und weil die böse Zeit, die der Verführung, ja bald vorüber sein werde. Γάρ bezieht sich auf die Zuversicht, mit welcher Paulus V. 17 gewarnt hatte. Ὑπακοή wie 15, 13 ist nicht der Gehorsam gegen ihn, sondern Glaubenssicherheit. Der ganze Satz ist gleiches Sinnes mit 1, 8 [S. 31]. Daher ὑπ. ἀφίκετο (ἀφικνεῖσθαι auch so im Klassischen) = ἡ πίστις καταγγέλλεται, und πάντες = ὅλος ὁ κόσμος. Χαίρω: er freut sich des Vorhandenen, hat aber auch Wünsche für sie. Τό wie 12, 18. 15, 17. Es ist zwar hier kritisch unsicher [Fritzsche hält die Auslassung für zufällig, daher die nöthige Versetzung der Wörter] und Lachmann liest: ἐφ' ὑμῖν οὖν χαίρω; indessen (Reiche) hat es seine gute Bedeutung, wie 12, 18: Was euch anlangt, freue ich mich. Die Irrlehrer nur machen ihm Sorge. Er fürchtet für die Leser allein wegen ihrer Arglosigkeit. Daher θέλω δέ: indessen möchte ich, „dass ihr Weise wäret für, in Bezug auf das Gute, für das Böse einfältigen Sinnes." Der Gegensatz: im Guten — Bösen ist gnomisch, nicht ganz streng und eigentlich; εἰς τὸ κακόν: dass ihr nicht das Böse thut, εἰς τὸ ἀγ. im guten Sinne und σοφός hier mehr in Bezug auf das Leben: urtheilsfähig, vorsichtig. Dasselbe sagt Matth. 10, 16, wo auch ἀκέραιοι steht, und 1 Kor. 14, 20: τῇ κακίᾳ νηπιάζετε, ταῖς δὲ φρεσὶν τέλειοι γίνεσθε. Ἀκέραιος: unvermischt, einfach, ausser Matth. 10, 16 auch Phil. 2, 15 = ἁπλοῦς, *simplex* 2 Kor. 1, 12, wovon ἁπλότης 2 Kor. 11, 3.

V. 20. Gott des Friedens wieder wie 15, 33; also nicht mit Meyer in Bezug auf jenen Unfrieden (διχοστασίαι) V. 17. Hier: welcher der Gemeine Ruhe, erwünschten Zustand schaffen wird. „Er wird gar bald den Satan zum Zer-

malmen unter eure Füsse legen.“ Die Rede ist nicht wünschend, sondern verheissend, daher ist auch nicht συντρίψαι zu schreiben [dieses von Fritzsche für einen Schreibfehler, von Reiche für Correktur, von Meyer und de Wette für Glossem gehalten]. Uebrigens ist die Formel συντρίψει — πόδας abgekürzt für ὑποταγέντα ὑπὸ — συντρίψει. Gewiss ist das Bild aus der Geschichte des Falles Gen. 3, 15, auf welche in ähnlichen Stellen — auch 2 Kor. 11, 13 bis 15 — angespielt wird. Dort aber wird das Menschengeschlecht nach der gewöhnlichen unrichtigen, jüdisch-allegorischen Deutung der Schlange vom Satan als mächtiger Feind der Schlange dargestellt — hier Gott, wenngleich den Menschen die Ueberwindung (ὑπὸ τοὺς πόδας) desselben beigelegt wird. Also: „das Satanische wird euch bald gefahrlos und von Gott vernichtet werden.“ Dasselbe in einem anderen Bilde Luk. 10, 18. Es ist unter unserem Bilde jene Epoche der Entscheidung, Vollendung zu verstehen, welche die Apostel als ganz nahe (ἐν τάχει) darzustellen pflegen (13, 11). Der neue Segenswunsch (nach 15, 33) ist hier vielleicht gar nicht Abschiedsformel, sondern beschliesst die Warnung von V. 17 ff. Er ist oft weggelassen worden — beglaubigt aber, auch innerlich wahrscheinlich, ist hier nur die Weglassung des ἀμήν.

V. 21 — 24 kehrt zurück zu Persönlichem. Es folgen Begrüssungen der Freunde um ihn her. Vor allen Timotheus ὁ συνεργός (V. 3) und Lucius, in der alten Kirche durchgängig für Lukas gehalten — diese also Beide damals bei Paulus (AG. 20, 5). In den Briefen von Rom aus heisst der Letztere freilich Lukas Kol. 4, 14. 2 Tim. 4, 11. Philem. 24; doch nahm die lateinische Kirche an, dass dieses eine Form von Lucanus sei. Origenes und Andere hielten Beide für denselben mit Lucius von Cyrene AG. 13, 1. Jason ist wahrscheinlich der von Thessalonice AG. 17,

5—9. Sosipater wahrscheinlich der Σώπατρος aus Macedonien AG. 20, 4.

V. 22 ist eingeschaltet von dem Schreiber. Es ist ein Beweis für die Ursprünglichkeit des Textes dieses Briefes, dass solche Stellen stehen geblieben sind. Ὁ γράψας ist gewiss nicht der Uebersetzer, wie Bertholdt meinte [S. 7], auch wohl nicht Abschreiber (Beza, Grotius: wegen Paulus unleserlicher Hand, Rückert), sondern dem der Brief dictirt wurde (1 Petr. 5, 12: διὰ Σιλουάνου ἔγραψα), ein Unbekannter, vielleicht Römer (Tertius). Gewiss ist es nicht derselbe mit Silas und Uebersetzung des שְׁלִישִׁי, wie Heumann [u. Glöckler, vgl. AG. 18, 5] meinten. Silas war vielmehr die asiatische Form für Silvanus [Fritzsche].

V. 23. Cajus ist der Korinthier (1 Kor. 1, 14), Andere dachten an den Asiaten (AG. 19, 29. 20, 4. 3 Joh. 1). Mein Gastfreund (ein anderer korinthischer Gastfreund war Justus AG. 18, 7) und τῆς ἐκκλ. ὅλ., dieses wie V. 5, indem er die Gemeine bei sich versammeln liess. Ein Erastus wird AG. 19, 22 erwähnt, von Ephesus nach Macedonien gesendet, ein Anderer 2 Tim. 4, 20, der in Korinth blieb. Bezeichnet wird er als οἰκον. τῆς πόλεως: Kämmerer der Stadt, doch wohl der, wo eben Paulus war, also in Korinth. Daher ist wahrscheinlich der im Timotheusbriefe Genannte derselbe mit unserem, nicht aber der jedenfalls asiatische der AG. Quartus wird sonst nirgends gefunden.

Der Abschiedswunsch V. 24 ist sehr oft weggelassen worden, auch bei Lachmann, wo nämlich die folgende Stelle (V. 25 ff.) gelesen wird. Auch nach V. 27 ist er oft gesetzt worden. Es liegt, wie bemerkt, nichts Auffallendes in diesen wiederholten Formeln, auch wenn es alle Abschiedsformeln wären, und selbst, wenn der Apostel, indem er sie schrieb, noch einen Zusatz beabsichtigt hätte.

Hier war es vielleicht entweder die eigenhändige Beischrift des Apostels (1 Kor. 16, 21. Kol. 4, 18. 2 Thess. 3, 17) oder umgekehrt gehörte vielleicht die ganze Stelle von V. 21 ff. dem Schreiber des Briefes an.

Aber nach dem altgewöhnlichen Texte und in der lateinischen Kirche fast durchaus folgen nun jene Schlusssätze V. 25—27. Wie nach Kap. 14 ausgeführt worden, ist es wahrscheinlicher, dass sie hierher gehören — denn Paulus würde nicht durch sie Kap. 14 u. 15, die zusammengehören, getrennt haben — und die Hypothese ist unwahrscheinlich, dass Paulus erst habe mit Kap. 14 schliessen wollen, und diese beiden Kapp. dann später beigefügt — ganz unstatthaft aber ist der Zweifel an den beiden Kapp. — Aber die drei Verse haben oft ganz gefehlt, sogar in einigen bedeutenden Zeugen, auch nach Hieronymus [zu Eph. 3, 5: *illud quoque, quod ad Romanos in plerisque codd. invenitur*]. Auch aus dieser unsicheren Stellung derselben nahm man oft einen Beweis gegen dieselben. Doch finden sie sich auch oft zwei Mal: zu Ende von Kap. 14 und hier. Für unächt hielten sie Schmidt (*Einleitung in's N. Test.* 227) Reiche (1 Bd. S. 2, 2 Bd. S. 527), Schott (in der Ausg. des Neuen Test., nicht in der *Isagoge*), de Wette früher (erste Ausgabe) schwankend, zuletzt hat er sich zu Gunsten der Verse erklärt; selbst Tholuck neigt sich den Gegnern zu. Vornehmlich aus innerlichen Gründen fällte man dieses abfällige Urtheil: 1. Die Stelle sei überall, hier oder nach Kap. 14, unangemessen in ihrem Inhalte. Aber es soll eine allgemeine christliche Sprache sein — überdiess ist er ja zum Gesammtinhalte des Briefes sehr angemessen, der vom göttlichen Rathschlusse handelt. 2. Die Stelle sei dunkel, schleppend: ein dreifaches κατά. Dieses aber ist der paulinischen Sprache im höheren, pathetischen Stil eigenthümlich. 3. Sie sei vielleicht aus Jud. 24 f. Eher könnte diese un-

serer Stelle nachgebildet sein; überdiess finden sich bedeutende Abweichungen. Vgl. Fritzsche 1, XXXVIII. Die Auslegung ist die beste Vertheidigung — die Stelle ist ganz paulinisch.

V. 25. Zum τῷ δυναμένῳ und μόνῳ σοφῷ V. 27 fehlt der eigentliche Satz. Denn ᾧ kann nicht so viel sein als αὐτῷ [Bengel, Flatt], auch nicht 2 Kor. 4, 6; ferner geht ᾧ bestimmt auf Christus, wie 2 Tim. 4, 18 u. Hebr. 13, 20, nicht auf Gott. Beza, Grotius, Luther liessen ᾧ unberechtigt weg. Die Stelle ist aber nicht Anakoluthon (AG. 24, 5 ff., Fritzsche), sonst müsste das letzte ᾧ auf Gott gehen, sondern das αὐτῷ ἡ δόξα ist weggelassen, wie es Eph. 3, 20 steht: ihm sei Ehre durch Christum, welchem u. s. w., oder εὐχαριστοῦμεν (Erasmus). Τῷ δυναμένῳ wie AG. 20, 32: dem, welcher will und kann. Στηρίξειν (1, 11 [S. 34] 1 Thess. 3, 2. 13. 2 Thess. 3, 3): geistig — sittlich stärken, gewöhnliches, paulinisches Wort. In der griechischen Kirche beschränkte man ungebührlich die Bedeutung, weil man die Stelle zu Kap. 14 zog, auf die Festigkeit der Ueberzeugung in Bezug auf die kleinen Lebensdinge. Κατά gehört nicht zu δύναμ. (Luther: „laut"), sondern zu στηρ. also: im Sinne von —, dem Gedanken nach = ἐν 2 Thess. 2, 17. „So stärken, in der Art, wie ich lehre, und nach dem, was Christus verkündigt hat." So auch de Wette und Rückert (2. Aufl.). Gewöhnlich fasste man den Genitiv Χριστοῦ objektiv: von Christus (auch Luther, Calvin, [Klee, Benecke,] Tholuck); aber Χριστοῦ steht zu deutlich dem μου entgegen. Ausser den drei Evangelisten und 1 Petr. 3, 19 wird sonst nie von Christus κηρύσσειν gebraucht — meist schlechthin κήρυγμα 2 Tim. 4, 17. Tit. 1, 3. Es ist κήρυγμα Χριστοῦ die Predigt, die Christus selbst mittelbar durch die Apostel verkündigt (de Wette). Εὐαγγέλιόν μου oben 2, 16 [S. 76],

ohne dass, wenigstens hier, Paulus sich eine beson Lehrart oder Lehre beilegen wollte. Das Wort εὐαγ an unserer Stelle mehr objektive Bedeutung als son wöhnlich bei Paulus: Darstellungsart, Form. Das fol κατὰ ἀπ. gehört nicht wieder zu στηρίξαι (Rücke Aufl. S. 310), noch zum ganzen Satze τῷ — στηρίξαι Fritzsche [und Tholuck] verbinden: zufolge der barung, *postquam patefactum est arcanum*, sondern zu und κήρ. (Rückert früher und de Wette): Darst und Predigt erfolgt in dem, sodass der göttliche Raths nunmehr allgemein bekannt wird. Paulus liebt diese einanderweben der Sätze. Luther übersetzt: „durch che das Geheimniss geoffenbart ist.“ Μυστήριον ist, wi mer, der bisher unbekannte göttliche Rathschluss Eph. Kol. 1, 26. Vgl. oben zu 11, 25. Dem Worte ἀποκάλ. im Folgenden (V. 26) φανερωθ. und γνωρισθ. parallel. sie werden im verschiedenen Sinne gebraucht; ἀποκ. is allgemeinste Ausdruck: Hervortreten, reale Erscheinu Geschichte und Person derer, welche verkündigen, φα klar werden im innerlichen Sinne, γνωρ. äusserlich be gemacht werden. Zum Prädikat des μυστήρ.: χρόν. αἰων. vgl. Tit. 1, 2. Αἰων. χρόνοι: unendlicher Weltverlauf, zeit, denn der Ausdruck erlaubt wohl nicht an Mensc reihen zu denken (2 Tim. 1, 9). Σεσιγ. von Gott versc gen = ἀποκεκρυμμένον ἐν τῷ θεῷ Eph. 3, 9, vgl. 1 2, 7 σοφία ἀποκεκρυμμένη.

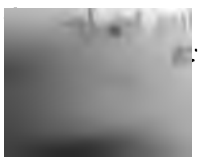
V. 26. Φανερωθ. διά τε γρ. πρ. ist natürlich zu binden, mag τε (nämlich) nach διά gelesen werden nicht. Die neuere Kritik lässt es aus. [Fritzsche *cessaria copula est, quae duo partt.* φαν. *et* γν. *conne* so auch Beza.] Luther, Morus, [Flatt,] de We Rückert, Tholuck verbinden διὰ — πρ. mit γνωρ., durch das φανερ. zu kahl, der folgende Satz aber über

wird. Auch an sich schon würde das διά — πρ. zum γνωρ. unpassend sein. „Aufgehellt dadurch, dass man die prophetische Verkündigung vergleicht," sodass man nun sieht, wohin die Ereignisse führen sollen. Anderwärts ist die Meinung die, dass die Verkündigung erst durch den Erfolg klar werde (2 Petr. 1, 19). Κατ' ἐπιτ. macht den Anfang des Satzes bis γνωρισθ. Vor κατ' ἐπιτ. giebt der Syrer *et* — und allerdings kann καί hier ursprünglich gestanden haben, entsprechend dem τε im Vorigen. Ἐπιταγή ist göttliche Anordnung, wie 1 Tim. 1, 1 u. Tit. 1, 3. Αἰώνιος θεός als der, welcher den Plan für die gesammte Weltdauer gefasst hat. „Bekannt gemacht (geworden) für alle Völker, damit sie glauben." Εἰς — εἰς in verschiedener Bedeutung zu — für, unter. Πιστ. (V. 19) πίστ. 1, 5 [S. 27]. Die ἔθνη sind nicht, wie sonst (15, 16), blos Heiden, sondern die Menschenwelt, die Heiden mit eingeschlossen.

V. 27. „Dem allein weisen Gott;" denn μόνος gehört zum σοφός. Dasselbe μόνῳ σοφῷ ist auch rec. 1 Tim. 1, 17, wo die neuere Kritik [Knapp] σοφῷ weglässt. Die göttliche Weisheit besteht bei Paulus eben im Fassen und Ausführen jenes Weltplans 11, 33. [B.-Crusius *bibl. Theol.* S. 205]. Διὰ Ἰησ. Χρ. wird gewöhnlich mit σοφῷ verbunden: weise durch Jesum Christum, eben weil sich der göttliche Gedanke auf diesen, auf Christum, bezieht. Doch wenn, wie oben gesagt, zu dem Bisherigen αὐτῷ ἡ δόξα oder Aehnliches zu suppliren ist; so gehört διὰ Ἰησ. Χρ. zu diesem: ihm sei Ehre durch Jesus Christus, d. h. um der Sache Christi willen werde er gepriesen. Endlich geht ᾧ ἡ δόξα gewiss auf Christus, wie auch das vorige τῷ (V. 25) — θεῷ genommen werde. Ἀμήν gehört hier wohl dem Verfasser an.

Dieses der Brief an die Römer; und es macht sich wohl nach genauer Erwägung seines Geistes und Inhaltes bei Je-

dem der Gedanke geltend, dass er vom menschlichen Standpunkte aus angesehen eine vollständig durchgearbeitete Schrift gelesen habe, welche wie für diese Verhältnisse so als Urkunde der paulinischen Lehrart nicht vollkommener sein konnte — ihr aber dem höheren Geiste nach, welcher aus ihr spricht, Nichts an die Seite gesetzt werden könne.



Verbesserungen.

S. 29 Z. 8 füge man nach **nicht** hinzu: mit ἀγαπ.
— — — 13 schiebe man vor **Jene** ein: Die Bezeichnung der christlichen Menschen geschieht hier durch ἠγαπημένοι θεοῦ, κλητοὶ ἅγιοι. Also sind diese Ausdrücke nicht Prädikat: „welche zu Rom Gottgeliebte sind," sondern die eigentliche Anrede.
— 32 — 23 lies Philem. V. 4 statt Philem. 5, 4.
— 40 — 15 lies Jener statt Jene.
— 82 — 4 lies δικαίωμα statt δικαιώματα.
— 188 — 8 lies 5, statt V.
— 242 — 12 lies Leidens statt Leides.

Exegetische Schriften

zum

Neuen Testament.

Von

Dr. Ludw. Fr. Otto Baumgarten-Crusius.

Zweiten Bandes zweiter Theil.

Jena,
Druck und Verlag von Friedrich Mauke.

1845.

Commentar

über den

Brief Pauli an die Galater.

Von

L. F. O. Baumgarten-Crusius.

Aus dessen handschriftlichem Nachlasse

und nachgeschriebenen Vorlesungen

herausgegeben

von

Ernst Julius Kimmel

Privatdocent. der Theol.

Jena,

Druck und Verlag von Friedrich Mauke.

1845.

Vorwort.

Die Erklärung des Galaterbriefes pflegte von Baumgarten-Crusius nach hiesiger Observanz und wegen der Verwandtschaft beider Briefe mit dem an die Römer verbunden zu werden. Daher gehört auch was hier geboten wird derselben Zeit an, in welcher der Verewigte die Ergebnisse seiner Forschung über den Römerbrief niederschrieb. Zwar stammen die ersten Bogen dieser Ausarbeitung über den Galaterbrief aus einer früheren Zeit, höchstens aber aus dem Sommersemester 1840, in welchem er das vor-

letzte Mal in seinem exegetischen Cursus über dieses Pensum gelesen hatte. Denn dass nur zweimal diese ersten Aufzeichnungen benutzt worden waren, sah man nicht nur aus der ganzen Art und Weise, wie für die späteren Vorträge Verbesserungen und Nachträge angebracht waren, sondern auch aus der Uebereinstimmung eines in jener Zeit nachgeschriebenen Heftes, und aus den literärischen Citaten, die genau bis dorthin reichten. Bewundernswürdig bleibt in der That der unermüdliche Fleiss des hochbegabten Mannes, dass er so wenig sich selbst genügte, und — was bei dem Reichthum seines Gedächtnisses ihm wohl zugestanden hätte — sich so wenig auf sich selbst verliess, dass er vielmehr sofort jede neue Forschung, wenn sie auch dem theologischen Gebiet scheinbar fern lag (S. 91), an der betreffenden Stelle seiner Niederschrift einfügte und der Beurtheilung unterwarf, und fast für jede Vorlesung die Mühe einer neuen Ausarbeitung sich nicht verdriessen liess. Denn gar bald hatte er auch hier, in der Erklärung

des Galaterbriefes, das ältere Heft bei Seite gelegt und durchaus von Neuem gearbeitet. Offenbar war es ihm zu peinlich gewesen, dem Früheren verbessernd nachzuhelfen, und, was er öfters gethan hatte, mit Hülfe eingelegter Blättchen Aenderungen oder neue Auffassungen anzubringen. — Uebrigens ist bei der Herausgabe ganz nach denselben Grundsätzen wie bei der des Commentar's über den Römerbrief verfahren worden; und der Unterzeichnete erlaubt sich blos noch mit den Worten Carl August Donat's in der Vorrede zu den *praelectiones Mori in Jacobi et Petri epistolas* schliessen zu dürfen, der, nachdem er den Vorzug einer für die Oeffentlichkeit bestimmten Erklärung vor der nur für einen engeren Kreis von Zuhörern berechneten im gewissen Sinne zugestanden hat, hinzufügt: *enimvero haec, si vel maxime sunt verissima tum, quum ad rem ipsam attendimus, minus tamen veritati congruunt, quando ad interpretem sive quod idem est ad dotes interpretandi eximias, quibus ille*

praestat, ad metam, quam sibi posuit, peculiarem et ad methodum animum advertimus praeclaram, quam sibi semper servandam praescripsit.

Jena, d. 10. Febr. 1845.

Kimmel.

Einleitung.

Der Brief an die Galater ist dem Römerbriefe ganz verwandt in Sinn und Inhalt — er spricht die Grundsätze des Apostels nur mehr negativ, polemisch und mehr in der Anwendung, im Concreten, aber nur an die Judenchristen aus, in Beziehung auf deren Anmassung.

Mynster *Einleitung in den Brief an die Galater*, in dessen *klein. theol. Schriften* S. 45 ff. [Schott *isagoge histor.-critica in ep. P. ad Gal.* Jen. 1829.] Weniger können uns hier beschäftigen: G. Wernsdorf *de republica Galatarum.* Nürnberg 1743. G. Hermes *spec. rerum Galaticarum.* Berl. 1822. [Schulze *de Galatis.* Frankf. 1757.]

Volk und Gemeine.

Galatien, asiatisches, auch griechisches Gallien, insofern Galater der griechische Name für Celten war, *Γαλατία Ἑλλήνων*, Gallograecia (Strabo l. 4. p. 139. l. 12. p. 390. 394. ed. Casaubon. Plin. *Hist. Nat.* 5, 32. 42. Ammian. Marcellin. l. 22. [p. 219. ed. Vales.] u. l. 26. p. 324.) hiess die von Pontus, Kappadocien, Phrygien, Paphlagonien und Bithynien umschlossene Provinz von Vorderasien. Eine gallisch-germanische schon im sechsten Jahrhundert vor Christus ausgewanderte Volksmasse war im dritten Jahrhundert [240] vor Chr. aus Thracien nach Bithynien

übergesetzt, dann weiter in das Land hinabgezogen, das ihr zu Wohnsitzen eingeräumt wurde und wo sie sich mit den ursprünglichen Bewohnern vermischte. Besiegt von Manlius (189 v. Chr.) stand das Volk unter Römischer Oberherrschaft, doch bis auf Augustus (26 v. Chr.) unter eignen Tetrarchen. Noch zu Hieronymus Zeit bestand unter den Galatern neben der griechischen Sprache ihre Muttersprache, welche er der der Trevirer, also einem germanischen Dialekte, sehr ähnlich erklärt. [*Prooem. in secund. libr. comm. ad Galatas.* Opp. Francof. Tom. 9. S. 139: *Unum est, quod inferimus, Galatas excepto sermone Graeco, quo omnis Oriens loquitur, propriam linguam eamdem paene habere, quam Treviros;* daher die Vermuthung in der *Vita Hieron.* Tom. 10. S. 4, Hieronymus habe eine Zeitlang dort gelebt.] Auch der Name des Königs Dejotarus, für welchen Cicero die bekannte Rede hielt, hat einen deutschen Klang. [Hofsprache natürlich war das Griechische: Cicero *pro Dejot.* c. 9.] Es liegt also diese apostolische Christengemeine national uns Deutschen am Nächsten. — Die von Paulus und Mynster [S. 58 ff.] verfochtene Meinung, dass der Name Galatien eine weitere Bedeutung noch gehabt, auch Lykaonien oder einen Theil davon bisweilen bezeichnet habe, ist zwar begründet, indem unter dem letzten Tetrarchen Amyntas, den Augustus bestätigt hatte, Galatien mehr umfasste [Pisidien, Lykaonien, Cilicien, Isaurien; vgl. Strabo 12. S. 392. Dio Cassius 49, 32.], und der ältere Plinius [*Hist. Natur.* 5, 27 u. 32] Galatien in einem weiteren Sinne nennt. Aber die Anwendung hiervon auf die chronologische Stellung des Briefes ist unsicher und jener Sprachgebrauch findet überhaupt im neuen Testamente nicht Statt. Das galatische Volk — und dieses wohl nach dem altgallischen Charakter, wie ihn Cäsar beschreibt — galt als unruhig, veränderungslustig. Hieronymus findet diese Züge auch

in dem Zustande, in welchem unser Brief die Leser darstellt: 1, 6. 3, 1. 4, 12 ff. Auch einer der neuesten Ausleger, Sardinoux, aus der französisch-reformirten Kirche, findet ihn darin, und benutzt die Gelegenheit, seine Landsleute als Stammesverwandte mit diesen Galatern zu bezeichnen. Indessen war der Zustand, in welchem Paulus die Gemeine darstellt, nicht von Innen herausgewachsen, sondern durch jüdische Verführer, also von Aussen hineingekommen. Die galatischen Gemeinen (so im Plural hier 1, 2 — auch 1 Kor. 16, 1: *αἱ ἐκκλησίαι τῆς Γαλατίας*) waren durch Paulus selbst gestiftet worden (4, 13. 19), unter den seinen auch 1 Kor. l. c. und 2 Tim. 4, 11 erwähnt. Ausserdem werden die Christen in Galatien noch in der Aufschrift des ersten Briefes Petri erwähnt. Es findet sich nirgends im Briefe eine deutliche Angabe dafür, welche Classe, Juden oder Heiden, materiell überwiegend gewesen sei. Nur geistig überwiegend waren dem Briefe zufolge die Juden, vielleicht auch schon dadurch, dass (nach der Apostelgeschichte in diesen Heidengemeinen überall) die Mehrzahl der eingetretenen Heiden schon Proselyten zum Judenthum gewesen waren. Uebrigens zeigt sich die Verbreitung des Judenthums in Galatien auch darin, dass ein Beschluss des Augustus zu Gunsten der asiatischen Juden in Ankyra, dem Hauptorte von Galatien, aufbewahrt werden sollte, Jos. *Ant. Jud.* 16, 6, 2 [*καὶ τοῦτο τὸ διάταγμα κελεύω ἀνατεθῆναι ἐν ἐπισημοτάτῳ τόπῳ γενηθέντι μοι ὑπὸ τοῦ κοινοῦ τῆς Ἀσίας ἐν Ἀγκύρῃ*]. Es sind aber besonders zwei Fragen in Beziehung auf die galatischen Gemeinen besprochen worden: über die Zahl der Reisen des Apostels nach Galatien und über die Zeit der Stiftung dieser Gemeine. Diese Untersuchungen sind in Beziehung auf einzelne Stellen unseres Briefes von Wichtigkeit, wesentlich aber für die Bestimmung der Abfassungszeit desselben. Der Apostelgeschichte nach ist Paulus zwei-

mal in Galatien anwesend gewesen: 16, 6 auf seiner zweiten und 18, 23 auf seiner dritten Reise, etwa 4 Jahre nach jener, mit der Bemerkung, beide Male habe er daselbst sein Werk getrieben. Denn die Worte 16, 6: der heilige Geist habe ihnen nicht verstattet zu predigen, beziehen sich nicht auf Phrygien und Galatien, wohin sie kamen, sondern auf das Syrien nähere Vorderasien, wie es ja auch dort heisst: κωλυθέντες — λαλῆσαι ἐν τῇ Ἀσίᾳ d. h. im proconsularischen Asien [so auch de Wette zu j. St.]; und ebendeswegen, weil sie dort d. i. an der Küste hin, nicht predigen sollten, zogen sie tiefer herein in das Land. Aber Einige nehmen an, dass Paulus vor jenen zwei Malen schon einmal in Galatien gewesen sei, nämlich auf seiner ersten Missionsreise (AG. 13 f.) mit Barnabas, und dass selbst unser Brief vor jenen zwei Reisen geschrieben sei. Der Grund dieser Annahme lag darin, dass man im Briefe die Rücksicht auf die apostolischen Beschlüsse über das Verhältniss zwischen Juden- und Heidenchristen (AG. 15, 23) vermisste. Man schloss also, er müsse vor der Fassung derselben geschrieben sein. Weiter fand man dann in der Apostelgeschichte selbst Spuren jener früheren Reise: 1) Kap. 14, 6; hier sollte die Umgegend von Lystra und Derbe in Lykaonien Galatien bedeuten können, vornehmlich da dieses, wie gesagt, bisweilen auch zu Lykaonien gerechnet worden sei. Jedoch ἡ περίχωρος ist dort entschieden nur die nächste Umgegend jener Städte. 2) Kap. 15, 36 vor der zweiten Missionsreise: ἐπιστρέψαντες ἐπισκεψώμεθα τοὺς ἀδελφοὺς κατὰ πᾶσαν πόλιν; aber dieses bezieht sich nur auf das Nächste, was sie bereisen wollten, Lykaonien. 3) Kap. 16, 5, wo es unmittelbar vor der Reise nach Galatien heisst: αἱ ἐκκλησ. ἐστερεοῦντο τῇ πίστει; aber es sind darunter die eben erwähnten, nicht die darauf folgenden gemeint. Endlich bezog man sich für diese vermeintliche erste Reise nach Galatien auch auf Gal. 2,

16, wo Barnabas als den Galatern bekannt erwähnt wird, welcher bei der ersten namentlich erwähnten Abwesenheit des Paulus in Galatien AG. 16. nicht mehr bei Paulus war. Aber er erscheint nicht gerade als persönlich bekannt. Jene Meinung, nach welcher also der Galaterbrief der erste und älteste Paulinische sein würde, ist vorgetragen worden von Koppe, Keil *von der Zeitbestimmung des Briefes an die Galater* in Keil's und Tschirner's *Analecten* 1816. 3. 2. 66 ff., wieder abgedruckt in den *Opusc.* 1821. 351 ff. G. G. Niemeyer *de tempore, quo epist. ad Galat. conscripta sit, accuratius definiendo.* Gotting. 1817. Mel. Ulrich in den *theol. Stud. u. Krit.* IX. 3. 1836. Mynster, Paulus [S. 36 des weiter unten zu nennenden Buches, van Heystius *de Judaeo-Christianismo ejusque vi et efficacia, quam exseruit in rem Christianam saeculo primo.* Lugd. Bat. 1828. p. 86]. Böttger *Beitr. zur Einleit. in die Paul. Brr.* III. 1. [Gegen diesen Rückert: *Wo lag das Galatien, an dessen Gemeine Paulus geschrieben hat? und wann hat er seinen Brief abgefasst?* in dessen *Magazin für Exegese und Theol. des N. T.* Leipzig. 1838. 1. L.] — Aber wie nach der Apostelgeschichte nur zwei Reisen des Apostels nach Galatien — dieses im engeren Sinne genommen — Statt gefunden haben; so ist es auch an sich unwahrscheinlich, dass Paulus vom Anfange schon so weit in Asien vorgedrungen sei. Jener Hauptgrund aber aus dem Inhalte des Briefes selbst (sofern er die Beschlüsse AG. 15 nicht berücksichtige) hat, wie wir sehen werden, keine Bedeutung.

Zeit der Abfassung.

Unser Brief wird gewöhnlich nach jenen beiden constatirten Reisen gesetzt. Und dieses mit grosser Wahrscheinlichkeit; denn 4, 13 liegt in τὸ πρότερον wohl eine vorangegangene mehrmalige Anwesenheit und der Brief selbst

zeugt von zu geordneten und in Paulus Sinne durchgeführten Verhältnissen der Gemeine. Gewiss aber ist er nicht so spät geschrieben, wie die alte Kirche (Theodoret, Hieronymus [zu 4, 20]) und die Unterschrift annehmen, neuerlich Schrader [*d. Apostel Paulus* 1. Th. S. 216 ff. u. Köhler *über die Abfassungszeit der epistolischen Schrr. d. N. T.* S. 125 ff.], indem sie nach Gal. 6, 17 (*τὰ στίγματα τοῦ κυρίου Ἰησ. ἐν τῷ σώματί μου βαστάζω*) vermeinten, er sei in Rom verfasst. Die in Rom geschriebenen Briefe haben einen eigenthümlichen Charakter, auch deuten sie bestimmter auf die Verhältnisse daselbst hin. Vielmehr weist das *οὕτω ταχέως* 1, 6 wohl darauf hin, dass eine besondere, also persönliche Bemühung des Apostels für die Galater kurz vorhergegangen war. Und Alles stellt sich uns in natürlichen Zusammenhang, wenn wir die Abfassung des Briefes in dieselbe Reise des Paulus setzen, welche mit seinem zweiten Aufenthalte in Galatien begonnen hatte, sodass er also etwa in Ephesus, wo sich Paulus 2 Jahre lang aufhielt (AG. 19, 10), geschrieben sei, oder zu Korinth (AG. 20, 2), wo er den Brief an die Römer schrieb [*Commentar zum Br. an d. Römer* S. 9]. Doch hierfür ist nicht etwa die Verwandtschaft des Inhaltes der beiden Briefe zu gebrauchen — diese hatte ihren Grund in der Gesinnung des Apostels. Vielmehr ist die Wahrscheinlichkeit für Ephesus, als wo sich Paulus wohl mehr mit den asiatischen Gemeinen beschäftigen konnte. Für diese Meinung waren schon im Alterthum Oecumenius, Theophylaktus — fast alle Neueren, jene namentlich ausgenommen, welche den Brief in die früheste Zeit setzten. [Richtig auch Neudecker *Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in das neue Testament* 1840. S. 384, 386 u. 446.] Er fällt also nach der wahrscheinlichsten Zeitrechnung des Paulinischen Lebens in das Jahr 55 oder 56, und ist nach den Thessalonicherbriefen

der älteste; die nächsten nach ihm sind die beiden Korinthierbriefe und der an die Römer. K. F. Stein (in Röhr's *Magazin für christliche Prediger* X. 1. 1837) hat die Meinung durchzuführen gesucht, der Brief sei erst nach dem an die Römer und zwar [im Febr. od. März 59] zu Korinth oder in Macedonien [Philippi oder Thessalonich] geschrieben, weil diese entschiedenen Grundsätze erst spät bei dem Apostel vorgewaltet hätten. Dieses ganz willkührlich — wir können uns den Apostel gar nicht anders als mit diesen Grundsätzen denken. Storr's Hypothese (*de consensu epistolarum P. ad Ebr. et ad Gal.* 1781 in den *Comm. theoll.* II. 394 ff. auch in: *Pauli Br. an die Hebr. erläutert* 1809. Einl.), von Mynster aufgenommen, dass die beiden Briefe an die Galater und Hebräer an dieselbe Gemeine geschrieben sei, jener an den jüdischen, dieser an den heidnischen Theil derselben, setzt die nicht erweisbare Paul. Abfassung des Briefes an die Hebräer voraus [die jedoch Mynster fallen lässt], und nimmt eine Verwandtschaft der beiden Briefe an, welche doch nur ganz im Allgemeinen Statt hat.

Aechtheit, Stellung, Bestimmung des Briefes.

Der Brief an die Galater gehört zu den von Alters her anerkanntesten Paulinischen Briefen. Auch neuerlich ist über seine Aechtheit keine Frage erhoben worden, abgesehen etwa von Baur's nur gelegentlichen Aeusserungen. Ob Interpolationen sich finden, etwa 3, 20 und 4, 25, davon unten. Schon seit Marcion [Epiph. *haer.* 42, 9. ed. Petav. S. 310], der ihn allen paulinischen Briefen vorsetzte, hat man ihn immer an die Spitze der kleineren Paulinischen Briefe gestellt; seiner Wichtigkeit wegen und um ihn dem verwandten Römerbriefe näher zu setzen.

Es zeigt wohl für den Drang, aus welchem der Brief entstand, dass ihn Paulus ungewohnter Weise eigenhän-

dig schrieb (6, 11). Veranlasst nämlich wurde der Apostel durch eine ihm und seiner Verkündigung feindselige Partei, welche unter den Galatern hervorgetreten war und deren Treiben Paulus schon bei seiner Anwesenheit bemerkt und bestritten zu haben scheint: 1, 9. 5, 3; οἱ ταράσσοντες 1, 6. Es waren gewiss nicht Heidenchristen (Neander [*Geschichte der Pflanzung* Th. 1. S. 284, und Schott] nach 6, 13), sondern wie zuerst zu Antiochia (AG. 15, 1 ff.) starre Judenchristen, welche an der Spitze dieser Partei standen — wir wissen nicht, ob zuerst und mehr gegen die Lehre oder gegen die Person des Paulus erregt. — Denn dass sie es auch mit dieser zu thun hatten, sieht man aus der Geflissenheit des Paulus, seinen apostolischen Beruf, vornehmlich neben dem des Petrus, den jene Partei vielleicht vorzog, hervorzuheben Kap. 1, 2. vgl. 1 Kor. 1, 12. 9, 2. Dann hätten wir ein geschichtliches Zeugniss von Wichtigkeit mehr, dass die Differenz zwischen Paulinischen und Petrinischen Christen schon in der apostolischen Zeit bestanden habe. Jene Partei behauptete, sowohl Heiden- als Judenchristen müssten die mosaischen Bräuche unverändert und alle beibehalten und beobachten. Gegen sie stellt Paulus nun die unbedingten Gegensätze auf: das Evangelium sei freie, geistige Anstalt — nur Gesinnung (Glaube) und Geist solle in ihr herrschen. Hier aber fand man es auffallend — und daher, wie gesagt, jene Hypothese von der früheren Abfassung des Briefes und also von einer früheren Anwesenheit Pauli in Galatien — dass er gar keine Rücksicht genommen hat auf die apostolischen Beschlüsse über das Verhältniss zwischen Juden- und Heidenchristen AG. 15, 23—29, während es doch 16, 4 heisse, Paulus habe diese Beschlüsse gepredigt, und 21, 25, die übrigen Apostel hätten dieses verlangt. Aber es fehlt eben nur die ausdrückliche Berufung auf diese Beschlüsse und die Form derselben in unserem Briefe. Denn

1. was die Judenchristen anlangt, so gebietet der Beschluss ihnen keineswegs das Halten der mosaischen Gebote — es haben dort die Apostel hierüber gar keinen Beschluss gefasst. 2. In Hinsicht auf die Heidenchristen giebt unser Brief, wie alle Paulinischen, den Geist jener apostolischen Schlüsse allerdings, und zwar in zwei Gedanken: keine Verpflichtung zum Mosaisch-Jüdischen — nur Enthaltung von der heidnischen Sittenlosigkeit. — Dagegen fehlt in unserem Briefe die Aufforderung, die sich im ersten Korinthierbriefe und in dem an die Römer findet, das Aergerniss für Aengstliche, jüdisch Befangene zu vermeiden. Und jene Gedanken lagen ja gerade im Sinne des apostolischen Beschlusses: nur sich hüten vor Götzenopfermahlen oder solchen Speisen — Ersticktem und Blut — und vor πορνεία (gewöhnliches Wort für heidnische Sittenlosigkeit). Uebrigens bezieht sich 2, 1 wohl geschichtlich auf jene Zusammenkunft der Apostel (AG. 15).

Anlage des Briefes.

Er hat zwar auch, wie der an die Römer, zwei Theile, einen dogmatischen und moralischen, aber dieser hängt mehr als dort mit dem ersten zusammen. Paulus beginnt Kap. 1 und 2 mit persönlichen Erörterungen: „er sei Apostel — und von gleicher Würde, wie die übrigen.“ Dieses wird dann an sich und geschichtlich ausgeführt. Mit Kap. 3 folgt der Lehrinhalt: V. 1—14 wird in einer Reihe von Beweisen (fünf) nachgewiesen, dass unter dem Evangelium das Jüdisch-Aeusserliche nichts mehr gelte und helfe: Alles nur die fromme Gesinnung; V. 15—29 Gesetzeswerke sind nur eine Zeitlang zur Sittenzucht erforderlich gewesen. Jetzt aber Kap. 4, 1—11 sei die Periode der Kindschaft Gottes eingetreten, V. 12—31 die der Freiheit. Hierauf 5, 1—12 Schlusswarnung vor Irrlehrern und Verführern.

Dann folgt V. 13 — Kap. 6, 10 der moralische Theil, sich an den vorigen durch den Begriff des rechten Gebrauchs der Freiheit anschliessend, dann von der Liebe, als dem Geiste der neuen Zeit, handelnd. Endlich V. 11—18 zurückweisend: hierin beruhe das Wesentliche, nicht im Jüdisch-Aeusserlichen. Der Brief ist in weit kürzerer, oft mehr andeutender Sprache geschrieben, als der an die Römer, vielleicht auch darum, weil ihn Paulus selbst niederschrieb. Auch ist er weniger genau als jener angelegt.

Literatur.

Ausser den bei'm Römerbriefe bemerkten Commentatoren verdienen hier folgende Erwähnung: Hieronymus *commentarii in epist. ad Gal.* Opp. ed. Vallarsi Tom. VII. (geschichtlich merkwürdig); Augustinus *epistolae ad Gal. expositionis lib. unus*, in den Opp. Bened. Tom. 3. Antwerp. 1700. Im Mittelalter kam unser Brief weniger zur Bearbeitung, desto mehr im Zeitalter der Reformation. Von Luther haben wir zwei Schriften zu bemerken: *comment.* Lips. 1519. Viteb. 1523. Weit vollständiger ist: *comment. in epist. ad Galat. ex praelectt. M. Lutheri collect.* Viteb. 1535. 1538. 1543. [Lutheri *exegetica opera latina curavit Irmischer. Comment. in epist. Pauli ad Galatas.* Tom. 3. Erlang. 1843 f.] Zwingli *opera exegetica* Tigur. 1581. Vor Allen ist Calvin's Bearbeitung von grösster Bedeutung: *comment. in omnes Pauli epistolas.* Voll. 2. Halis Sax. 1831. Bugenhagen *adnotationes in epp. ad Galat., Ephesios, Philippos* etc. Basil. 1527. [Von katholischer Seite: Estii *in omnes Pauli epistolas comm. Recudi curavit* Sausen. *Tom. IV. qui complectitur epistoll. ad Galatas, Ephes., Philipp. et ad Coloss.* Mainz. 1843.] Baumgarten *Auslegung der Briefe Pauli an die Galater, Epheser, Philipper, Colosser* etc. 1767. Seit der Wiederherstellung der freien Schriftauslegung Semler *paraphrasis epist.*

P. ad Galatas 1779. Koppe *N. T. graece perpet. adnot. illustr.* Vol. VI. edit. 3. cur. Tychsen. Gotting. 1823. Morus *acroases in epp. Paulinas ad Galatas et Ephesios* 1795. Borger *interpretatio epist. ad Galatas.* Lugd. Bat. 1807 (rein philologisch, im älteren holländischen Sinne). Sehr vorzüglich Winer *Pauli ad Galatas epistola, perpetua adnotat. illustr.* Lips. 1829. Flatt *Vorlesungen über den Br. an die Galater und Epheser* herausg. von Kling. Tübingen. 1828. *Paulus Sendschreiben an die Galater und Johann. erster Br. mit einer Abhandl.* Neustadt a. O. 1827. Paulus Schr. im *Comment. zum Römerbr.* erwähnt S. 18. Matthies *Erklärung des Br. Pauli an die Galater.* Greifsw. 1833. Usteri *Commentar über d. Brief Pauli an die Galater.* Zürich. 1833. Vorzüglich zu beachten ist Rückert *Commentar über den Brief Pauli an die Galater.* 1833. Schott *epistolae Pauli ad Thessalonicenses et Galatas textum recognovit et perpetuo commentario illustr.* 1834. Sardinoux *commentaire sur l'épitre de l'ap. P. aux Galates.* Valence. 1837. Mit Auszeichnung zu nennen de Wette *kurzgefasstes exegetisches Handbuch zum N. Test.* 2. Bd. 2. Th. 1841. und Meyer (zum Römerbr. S. 18 genannt) 7. Abtheil. 1841, letzterer besonders in philologischer Beziehung. [Olshausen *bibl. Commentar* 4. Bd. 1840.] Stroth *umschreibende Uebersetzung und Erklärung einiger schweren Stücke des Br. Pauli an die Galater* in Eichhorn's *Repert. für bibl. u. morgenländ. Litt.* Th. IV. 1779. Fritzche *commentatt. (3) de nonnullis epist. ad Galat. locis.* Rost. 1833 u. 1834 [wieder in den *Opuscull. Fritschiorum*]. In vielen Stellen verfehlt ist Hermann *de Pauli epistolae ad Galatas tribus primis capitibus.* Lips. 1832 [auch abgedruckt in dessen *Opuscull.*]. Gegen ihn Rückert im Anhange zu s. Comment. und Schulthess *de Godofr. Hermanni epist. ad Galatas enodatione.* Turici. 1835.

Auslegung.

Kap. 1. Der Segenswunsch, mit welchem der Brief beginnt V. 1—5, hat in allen seinen Theilen grosse Bedeutung, eben für den Inhalt des Briefes. Alles in ihm soll theils die Person des Apostels als göttlich berufen, theils die Sache als eine ganz neue darstellen.

V. 1. *Ἀπ' ἀνθρ.* — *δι' ἀνθρ.*: gewiss stehen die Präpositionen nicht gleichbedeutend, wie Usteri nur einen rhetorischen Präpositionswechsel findet; sie werden ja unterschieden durch *οὐκ — οὐδέ*. Vielmehr steht *ἀπ' ἀνθρ.* dem *διὰ θεοῦ*, *δι' ἀνθρ.* dem *διὰ Ἰησ. Χρ.* entgegen. Im Gegensatze steht vielleicht ohne besondere Absicht *διά* bei beiden, *θεοῦ* und *Ἰησ. Χρ.*, statt *ἀπό*, eben so ohne Absicht, wie die Sätze umgestellt werden, wiewohl auch nicht nachlässiger Weise (Rückert), gleich als habe er zuerst nur *διὰ Ἰησ. Χρ.* schreiben wollen. Gewiss hatte der Apostel gleich Anfangs den zweifachen Gegensatz im Sinne. Vielleicht aber hatte er auch (so schon die Väter), was ja immer bei Paulus Statt hat, die Absicht, die Identität (wenn auch nicht die Homousie des Sohnes, Chrysostomus) dessen, was Gott und Christus beim Heilswerke thun, darzustellen. [Noch mehr findet Augustin: die vorzugsweise Wahrhaftigkeit des Paulus, *novissimi apostoli, qui per Jesum Christum, totum jam Deum post resurrectionem ejus, missus est.*] Clericus wollte nach einer Conjectur *ἀπό* vor *θεοῦ* einschieben [so auch Artemonius, vgl. Bengel *gnomon* z. d. St.]. — Aber im Gebrauche des Plural und Singular (*ἄνθρωποι — ἀνδρός*) liegt wohl keine besondere Bedeutung. Paulus, auch Winer

fanden in jenem eine Hindeutung auf den Apostelver-
n diesem auf Einzelne, wie Petrus, Barnabas. Ἀπό aber
cht gleichbedeutend mit ὑπό, sondern (Röm. 13, 1) be-
t: von Menschen aus, her; διά: durch Menschen beru-
bestimmt. Also bezieht sich das Erste mehr auf die
ichkeit der Sache, das Zweite mehr auf den göttlichen
der Person. Dieselbe Idee hat er unten V. 11 und
utlicher ausgesprochen. Die Erklärung von Winer,
tt, de Wette, jenes bezeichne das Unmittelbare, die-
s Mittelbare (*propius, remotius*), würde dem ὑπό — διά
nessen sein. Sonst stehen sogleich Formeln, wie διὰ
ατος θεοῦ, κατ' ἐπιταγὴν θεοῦ u. s. w. Das πατρός neben
ist nicht allgemeines Prädikat (de Wette), sondern
i dem Prädikat τοῦ ἐγείρ. zu übersetzen: des Vaters
isti. Dieses Prädikat τοῦ ἐγ. — νεκρ. (Röm. 4, 24 auch
Gott gebraucht) hat hier wohl einen zweifachen Sinn.
s deutet es auf die Erscheinung Christi des Auferstan-
i bei Paulus Bekehrung hin (ὤφθη κἀμοί 1 Kor. 15, 8),
ist die Auferstehung Jesu bei den Aposteln, besonders
aulus, der Anfang der neuen, geistigen Zeit, also das
niss, welches bei der Apostelsendung vornehmlich er-
t werden musste. Paulus setzt dieselbe als göttlichen
noch insbesondere mit der Geistesmittheilung in
nmenhang. Marcion [nach Hieronymus] las blos:
ησ. Χρ. τοῦ ἐγείραντος ἑαυτόν — ohne Gottes Erwäh-
; ein Beweis, wie sehr er für die Ehre Christi dachte,
auch wie unpaulinisch. Die Auferstehung gilt dem Pau-
nmer als Gottes Werk an Christus.

V. 2. Οἱ σὺν ἐμοὶ ἀδ. stehen auch Phil. 4, 21. Weil
πάντες hinzugefügt ist, sind wohl die Mitchristen, die
um ihn waren, nicht blos Mitlehrer zu verstehen,
ohl dieses so streng nicht geschieden ist in der aposto-
n Zeit. Da jene Formel allein hier so steht, erklärten

passend Usteri und de Wette, der Inhalt solle dadurch an Bedeutung gewinnen. [Bengel: *hic versiculus huic epistolae addit symboli formam.*] Die Galatergemeine erhält kein ehrendes Prädikat, wohl mit Absicht (die Väter — dagegen [Koppe u.] Schott), da ja der Brief sogleich ganz gegen Paulus Art mit Tadel beginnt. Doch (Meyer) auch die Briefe an die Thessalonicher führen sich so kurz ein, also gerade die frühesten, daher die Belobung der Gemeinen wohl dem späteren Briefstil des Apostels angehört.

Die Grussformel V. 3 wird sehr verschieden gelesen. Rec. ist ἀπὸ θεοῦ πατρὸς καὶ κυρίου ἡμῶν; so auch Lachmann. Ganz gleich steht ihr, besonders nach Zeugnissen der lateinischen Kirche: θεοῦ πατρὸς ἡμῶν καὶ κυρίου. Dieses ist die gewöhnliche Paulinische Formel, so dass ἡμῶν bei πατρός steht (Röm. 1, 7. 1 Kor. 1, 3. 2 Kor. 1, 2. Eph. 1, 2. Phil. 1, 2). Bisweilen ist auch ἡμῶν ausgelassen und daher von Schott für verdächtig erklärt worden. [In der Ausg. des neuen Test. von Baumg. Cr. beibehalten.] Wenn πατρὸς ἡμῶν καὶ κυρ. gelesen wird, ist immer der Sinn: von Gott, welcher unser Vater ist, und vom Herrn; nicht: welcher unser und des Herrn Vater ist. [Vergl. *Commentar zum Römerbr.* S. 30.] Ueber die dritte Paulinische Formel ὁ θεὸς καὶ πατὴρ τοῦ κυρίου s. zu Röm. 15, 6, wo Gott und Christus zusammen genannt werden. — Beide also segnen gemeinsam, wie (V. 1) von ihnen gemeinsam alle höhere Bestimmung herkommt.

V. 4. Der Endzweck Christi besteht darin, eine neue Zeit heraufzuführen — dieses ist durch seinen Tod erreicht. Ganz so Tit. 2, 14. Vergl. AG. 2, 40 σώζεσθαι ἀπὸ τῆς γενεᾶς — ταύτης, Kol. 1, 13. 1 Joh. 5, 19. „Der sich hingegeben hat unserer Sünden wegen, um uns zu befreien aus der gegenwärtigen bösen Zeit, nach dem Willen unseres Gottes und Vaters.“ Dieses die eigentliche apostolische Idee von

r Erlösung. *Διδόναι ἑαυτόν* bedeutet gewiss das Leben auf-
fern, s. v. a. *διδόναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ* Matth. 20, 28.
ark. 10, 45. Dasselbe mehr als Wille des Vaters Röm.
, 25 *παραδοθῆναι* [*Commentar* zu d. St. S. 135]. *Παραδι-
ναι ἑαυτόν* unten 2, 20. Bei Johannes findet sich Beides
, 16 [*theol. Ausl.* S. 127] und 6, 51. Also bezeichnet die
ormel auf keinen Fall das Aufgeben des himmlischen Le-
ens. *Περί* liest die neuere Kritik [Lachmann] statt der rec.
ὑπέρ. Jenes steht gewöhnlich in der alttestamentlichen Opfer-
rmel 1 Petr. 3, 18. 1 Joh. 4, 10. Hebr. 10, 26. 13, 11,
ὑπὲρ τῶν ἁμ. nur 1 Kor. 15, 3. Vergl. *διὰ τὰ παραπτώματα*
öm. 4, 25. Hier ist indessen die rec. *ὑπέρ* wohl passen-
er, denn *περί* hat stets die bestimmte Bedeutung vom Sühn-
pfer, aber hier war mehr Christi weihender, reinigender
od gemeint. „Der eine neue Zeit, Welt mit seinem Tode
eschafft hat," dieses nämlich, insofern er eine neue Anstalt
iftete. *Ἐξαιρεῖσθαι*: retten, so noch AG. 26, 17; sonst
ur in äusserlicher Bedeutung AG. 7, 10 und 34. Das von
chott für unächt erklärte *ἐνεστ.*, weil es oft versetzt sei,
edeutet nicht zukünftig, denn in der messianischen Sprache
eisst das Böse nie zukünftig (Meyer: *propinquus*); son-
ern gegenwärtig, wie es Röm. 8, 38 (*Commentar* zu d. St.
. 256) dem *τὰ μέλλοντα* entgegengesetzt ist. Der *ἐνεστ. αἰών*
gesteigert nur durch *πονηρός*) ist = *οὗτος αἰών* Röm.
2, 2. 1 Kor. 2, 6, 2 Tim. 4, 10 *ὁ νῦν αἰών*. *Αἰών* be-
eutet Zeitlauf, Menschheit, Gesinnung. Was Röm. 1 u. 2
usgeführt wurde, der verdorbene Geist der damaligen Welt,
ieses wird hier und in anderen angeführten Stellen voraus-
esetzt, theils aus den anerkannten Bezeichnungen der
orchristlichen Welt, theils aus den allgemeinen Lebenserfah-
ungen jener Zeiten. In keinem Falle ist die Erlösung aus
em Leben gemeint. So Theodoret (*προσηγόρευσε — τὴν
ρόσκαιρον ταύτην τῶν ἀνθρώπων διαγωγήν, ἐν ᾗ χώραν ἔχει*

τὸ πλημμελεῖν]. Κατὰ τὸ θέλ. u. s. w. kann sowohl zu δόντος als zu ἐξέληται gezogen werden. Θέλημα aber ist nicht blos günstiger Beschluss, sondern Plan, umfassender Gedanke, also dasselbe in Beziehung auf Christus, was in Beziehung auf Welt und Menschen μυστήριον heisst. Ὁ θεὸς καὶ πατὴρ ἡμῶν — sonst steht die Formel ohne dieses ἡμῶν: Eph. 5, 20. Kol. 3, 17 u. a.; auch in Beziehung auf Christus 1 Kor. 15, 24. Der Name Gottes hat die Bedeutung der Macht, des Vaters die des göttlichen Heilsplans. Dort herrscht also der Begriff der Kraft und Herrlichkeit, hier der des Reichthums vor.

V. 5. Es kann unbestimmt bleiben und ist im apostolischen Geiste ganz gleich, ob die Doxologie auf Gott, das Hauptsubject, oder auf Christus, das nächste Subject, zu beziehen sei. Die letzte Fassung empfiehlt sich indess am Meisten. Zu δόξα ist ἐστί oder ἔστω zu suppliren. Αἰῶνες τῶν αἰώνων stehen auch Phil. 4, 20. 1 Tim. 1, 17. 2 Tim. 4, 18 und oft in der Apokalypse [1, 6. 18. 4, 9. 10. 5, 13 u. s. f. Vgl. Vorst *de hebraismis N. T.* S. 325]: Zeitreihen der Zeitreihen. Im alten Test. steht nur αἰὼν τῶν αἰώνων Dan. 7, 18 und αἰὼν τοῦ αἰῶνος Ps. 111, 10 (hier nicht im Hebräischen).

Nun geht V. 6 sogleich die Rede in Klage und Tadel über, zuerst bis V. 10 in Bezug auf die Lehre und Sache, welche sie verlassen hätten, sich zu einer anderen wendend. Das starre Judenchristenthum war dem Apostel nicht blos ein Aeusserliches, Sache der Form; sondern es ging das Wesen, den christlichen Geist an. Durch dasselbe verkümmerte die Idee der freien geistigen Anstalt, die das Gottesreich sein sollte. Vergl. 5, 4. Θαυμάζω mit Ironie: es nimmt mich Wunder, wie Ungewöhnliches bei euch eingetreten. Meyer bemerkt, es stehe auch bei den Griechen so in tadelnder Rede. Ὅτι: wie es möglich gewesen, dass

— Ueber οὕτω ταχέως vergl. die Einleitung. Die Väter und Schott: wie schnell die Einzelnen ohne Mühe der Verführer. Aber er hat es ja im ganzen Briefe mit dem Ganzen der Gemeine zu thun. Also: „so schnell, da es doch so ganz anders war," nämlich nach ihrer Bekehrung, oder da Paulus bei ihnen gewesen war, was auf Eins hinauskommt. Μετατίθεσθαι als Passiv. (Beza, Grotius) oder als Medium: verrückt, entfernt werden, oder: sich entfernen. Vgl. auch 2 Makk. 7, 24: μετατίθεσθαι ἀπὸ τῶν πατρίων νόμων. Und allerdings wohl (so die Meisten) steht das Präsens absichtlich: die Verschlechterung, der Abfall wird als fortwährend beschrieben, geschah nicht mit einem Male. Εὐαγγέλιον wie in εὐαγγελιόν μου Röm. 2, 16. 16, 25: Lehrweise, Lehrform, also mehr objectiv, als sonst gewöhnlich bei Paulus, doch nicht geradezu Lehre. — Diese Abweichung wird, wie Paulus diese jüdische Denkart so wichtig nahm, als eine von Gott selbst dargestellt, der sie gnädig berufen habe. Denn ἐν χάριτι ist gewiss nicht von einer menschlichen Tugend (Liebe, Grotius [*benigne, amanter admodum*], Flatt — ἐν dann wie καλεῖν ἐν εἰρήνῃ 1 Kor. 7, 15, ἐπὶ ἀκαθαρσίᾳ 1 Thess. 4, 7) zu verstehen. Die Erwähnung der Gnade soll nicht blos das Gefühl der Dankbarkeit anregen, also des würdigen Betragens, sondern auf die Gewährung von Freiheit hindeuten, von welcher sie ja eben abfallen wollten. So steht χάρις dem Gesetze gegenüber auch Joh. 1, 16 f. [*theol. Ausl.* S. 35 f.] Die Lesart schwankt zwischen Χριστοῦ (rec., auch Lachmann und Hahn), oder Ἰησοῦ Χριστοῦ und θεοῦ [Theodoret, Origenes], oder es hat auch dieses Alles gefehlt, wie es denn von Griesbach u. Paulus für verdächtig gehalten worden ist. Wenn θεοῦ gelesen wird, dann ist dieses natürlich Subject zu καλέσαντος: von Gott, der euch gnädig berufen hat; wenn Χριστοῦ oder Ἰησοῦ Χριστοῦ, so ist es die älteste, gewöhnlichste, auch wohl richtigste Auf-

fassung, ἐν χάριτι Χρ. zu verbinden, wie AG. 15, 11, und zu καλέσαντος zu verstehen θεοῦ. So die griechischen Väter [Theophylakt: ἀπὸ τοῦ καλέσαντος ὑμᾶς, τοῦτ' ἔστι, τοῦ πατρὸς ἐν χάριτι Χριστοῦ, τοῦτ' ἔστιν, ὥστε δικαιωθῆναι ὑπὸ Χριστοῦ], Vulg., Luther, Calvin, Grotius [Bengel, Morus, Flatt] Rückert. Denn Gott ist gewöhnlich den Aposteln der Berufende: V. 15. Röm. 8, 30. 9, 24. 1 Thess. 2, 12. 5, 24. [2 Thess. 2, 14.] 1 Tim. 1, 9, Christus nur in der Formel κλητὸς τοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ Röm. 1, 6; aber auch da nur scheinbar [s. B. Cr. *Commentar* zu d. St. S. 29]. Am Wenigsten kann Paulus selbst unter καλέσας gedacht werden. So Paulus nach einigen Aelteren [in Wolf's *curis* S. 694]. Aber „Gott hat berufen ἐν χάρ. Χρ." bedeutet nicht blos: durch die Gnade, anfopfernde Huld Christi, sondern in der Gnade, in der Gnadensache, Gnadenanstalt Christi. Die Vulg. [*in gratiam Christi*, Hieronymus] u. Luther: in die Gnade, d. i. für die Gnade, mehr dem Sinne nach.

V. 7. Verbesserung der Formel ἕτερον εὐαγγέλιον. „Doch giebt es eigentlich keine andere Verkündigung Christi — nur Verwirrungen, Störungen." — Ὃ nämlich εὐαγγ. Ἄλλο entweder: mehr als Eines, oder ein ἕτερον, ein anderes, als ihr empfangen. Von Einigen wurde eine andere Verbindung gut geheissen: welches als ein Anderes (ἄλλο als Subject) nicht ist, d. i. (Paulus) nichts gilt, oder: kein wahres ist. So Flatt [u. Matthies]. Nach der gegebenen Erklärung beginnt mit εἰ μή = ἀλλά [Beza, Semler] ein neuer Satz. Vgl. V. 19 u. zu Röm. 14, 14. Anders Luther: „so doch kein anderes ist," die Väter, de Wette [ungenauer Gegensatz: zu einem andern Evangelium, welches, da es kein anderes giebt, nichts ist als (*nisi*) eine Verkehrung des wahren], Usteri, Meyer: εἰ μή stehe in seiner durchgängigen Bedeutung [„ausser es giebt gewisse Leute, welche" —].

Noch giebt es zwei bedeutende Auffassungen der Stelle: 1) bei Schott, der ὅ — ἄλλο in Parenthese nimmt und εἰ μή zu θαυμάζω: „ich würde mich wundern — also statt ἐθαύμαζον — (schon sprachlich nicht zulässig) — wenn nicht u. s. w.“ 2) ὅ — ἄλλο mit εἰ μή verbunden (Calvin, Grotius, Winer, Rückert): das will so viel sagen, als — eine müssige Umschreibung, möge nun der Ton auf τινές oder auf ταράσσοντες gesetzt werden. Also: eine andere Verkündigung von Christus giebt es nicht: wohl aber giebt es Solche, welche euch verwirren. [Daher setzt auch B. Cr. in der Ausgabe des Schottischen N. T. nach ἄλλο Kolon (andere Ausgaben und Texte haben Komma), und übersetzt: *Nisi quod* (*attamen*) *sunt quidam vos perturbantes*—]. Ταράσσειν, wie 5, 10. AG. 15, 24. 17, 8. 1 Petr. 3, 14, entweder: im Gemüthe stören, oder: von seinem festen Standpunkte wegdrängen. Durch den Artikel *οἱ* wird dieses Stören zu ihrem Geschäft, Wesen (Matthies, Schott): „welche dieses so treiben,“ oder das ταράσσειν wie als charakteristisch für die Galater hingestellt (Meyer). So steht der Artik. auch in ὁ συλαγωγῶν Kol. 2, 8. Vgl. Röm. 12, 8. — Καὶ θέλοντες — welche selbst die Sache zerstören wollen. Vielleicht setzt er absichtlich θέλοντες, auf das Erfolglose hindeutend: versuchen. [Bengel: *re ipsa non poterant, volebant tamen obnixe.*] Μεταστρέφειν AG. 2, 20. Jak. 4, 9 ein ἕτερον εὐαγγέλιον schaffen, verändern, umwälzen; τὸ εὐαγγ. die rechte Art, die Sache Christi zu lehren. Τοῦ Χριστοῦ ist, wie Meyer richtig bemerkt, *genit. auctoris*, dem θέλειν der Menschen entgegengesetzt.

V. 8—10 enthält die Rede bedeutende aufregende Zwischensätze darüber, dass keine solche Veränderung Statt habe, dass sie dem Willen Gottes entgegen wäre, also wohl nicht (Schott, Usteri, de Wette) gegen die Beschuldigung der Unbeständigkeit oder Accommodation auf seiner Seite

— kaum hat diese wohl je bei Paulus Statt gefunden. Im Gegentheil stellt er sein Beispiel neben das von Undenkbarkeiten, indem er V. 8 zwei Fälle aufführt, dass er selbst anderer Meinung würde und dass ein himmlischer Geist ihnen Anderes verkündigte. Weder Engel, noch er noch andere Menschen dürfen anders lehren (V. 8 u. 9), und er werde nie aufhören, dieses zu versichern (V. 10). Ἀλλὰ καί: imo vero. Ἡμεῖς wie in εὐηγγελισάμεθα und in προειρήκαμεν (dies die richtige Lesart) nicht er und seine Gefährten (Schott), sondern er, Paulus, allein. Sein Beispiel aber, als das undenkbarste, stellt er voran. Ἄγγελος ἐξ οὐρανοῦ ist nicht (dieses würde gegen den Zusammenhang sein) ein guter, ein Gottesengel, sondern eine Glanzerscheinung, ein Lehrer mit Himmelsglanz. Es soll ein recht hervorstechendes Bild gewählt werden, wie 1 Kor. 13, 1 — auch Röm. 8, 38 erscheint in rednerischer, uneigentlicher Sprache eine Versuchung durch Engel als möglich. — Παρ' ὅ: verschieden von — oder entgegengesetzt (V. 9. Röm. 12, 3; noch mehr 16, 17) also: gegen das, welches. Die katholische Kirche erklärte zu Gunsten ihrer Tradition gegen, contra, daher die Protestanten neben, ausser. Ueber ἀνάθεμα ἔστω s. zu Röm. 9, 3 vgl. mit 1 Kor. 12, 3. 16, 22. Es ist die berühmte Stelle, welche dem durch Friedrich Wilhelm Krummacher angeregten Fluchstreite zu Grunde lag. Auch Meyer erklärt: so soll er ein der ewigen Verdammniss Verfallener sein! Der apostolische, auch altkirchliche Sprachgebrauch verstand unter der Formel keinen Fluch, sondern eine Ausscheidung: geschieden sei er von uns, hinweg mit ihm. Zuletzt bedeutet auch jene Ausschliessung Elend — aber doch 1. nicht wie nothwendig, gleichsam Gott zwingend durch den Fluchenden; 2. nicht für immer; 3. nicht das Elend des Menschen, sondern das Heil des Verfluchten ist die Hauptsache. Endlich bemerkt de Wette, die Ver-

fluchung sei eine indirecte, nicht geradezu sie, die Irrlehrer seien verflucht. [„Der Apostel vermied es deutlich zu sagen: Aber verflucht seien sie; auch wenn ich oder ein Engel vom Himmel anders predigt, der sei verflucht.“]

V. 9. Kein anderer Mensch. *Προειρήκαμεν* ist rec., auch *προείρηκα* wird gelesen; nur nicht, wie einige ältere Ausgaben haben: *προείρηκα μέν*. Es ist aber jenes Wort nicht, wie 2 Kor. 7, 3 und wie *προλέγειν, προειπεῖν, προγράφειν* Eph. 3, 3. 1 Thess. 4, 6 zu übersetzen: eben jetzt gesagt habe [Grotius, Bengel, der sich eine im Affecte gemachte Pause vorher denkt, Flatt, Winer, Matthies]; sondern es ist auf seine Anwesenheit bei ihnen zu beziehen (Schott, [Olshausen,] Rückert). Er hatte gewiss schon mit Menschen jener Art zu kämpfen gehabt (de Wette) oder sie gewarnt: denn es ist möglich dass jene Parteigänger ihn geradezu verfolgten (5, 21). Die Worte *καὶ ἄρτι πάλιν λέγω* sind wohl nicht als Nachsatz zu nehmen — *καί* wäre dann zu schleppend — sondern noch zum Vordersatz: und wie ich es jetzt von Neuem sage. *Ἄρτι* wie 2 Thess. 3, 7. *Εἴ τις* — als selbstständiger Satz: überhaupt also, wenn Jemand —. Meyer [früher schon Koppe] fanden hier darin, dass Paulus nicht mehr, wie V. 8 *ἐάν* c. Conj. setze, einen Klimax. *Ἐλάβετε* = V. 8. *εὐηγγελισάμεθα*. „Wie ihr von mir empfangen habt.“ *Παραλαμβ.* wie 1 Thess. 2, 13. 4, 1.

V. 10. Dieses sei immer von ihm auszusprechen. „Er suche keine Menschengunst und dürfe sie nicht suchen.“ Könnte er also wohl anders sprechen? Meyer fand hier eine Rechtfertigung der vorausgegangenen harten Rede. *Ἄρτι* steht hier, wie 1 Kor. 13, 12. 16, 7, in weiterer Bedeutung, als V. 9: „werde ich etwa jetzt anfangen, nach Menschengunst zu streben?“ *Πείθειν* für sich gewinnen, AG. 12, 20, *conciliare sibi favorem alicujus* (Koppe); *ἀρέσκειν* zu gefallen

streben: entweder den gegen ihn Eingenommenen — oder Anderen überhaupt oder in seiner Rede und Persönlichkeit. *Πείθειν ἀνθρώπους* steht im guten Sinne AG. 28, 23. 2 Kor. 5, 11. *Ἢ τὸν θεόν*: oder nicht vielmehr Gott? Es ist nicht nöthig, *μᾶλλον* hinzuzudenken. Paulus stellt vielmehr das Menschen und Gott gefallen Wollen als unbedingt unvereinbar sich gegenüber. Das *γάρ* im Folgenden hat seine gute Stelle. In den beiden vorigen Fragsätzen lag ein affirmirender Gedanke: Menschen will ich nicht gefallen. Denn wenn ich (*enimvero*) —. Aber dieses *γάρ* ist oft weggelassen worden, auch von Lachmann, Winer [de Wette, Meyer]. *Ἔτι* jetzt noch oder bisher. *Ἀρέσκειν* heisst gewiss nicht: gefallen (Winer) — sonst würde das *δοῦλος* nicht passend entgegengesetzt sein — sondern zu gefallen suchen = *ζητεῖν ἀρέσκειν* im Vorigen, wie Röm. 15, 2. 1 Kor. 10, 33. *Ἀνθρώποις ἀρέσκειν* steht auch 1 Thess. 2, 4. — *Δοῦλος Χριστοῦ* ist nicht in der speciellen Bedeutung zu fassen (Schott): Apostel, sondern überhaupt: Christo geweiht — also gewissenhaft oder der höheren Angelegenheit allein zugewendet. Vgl. Matth. 6, 24. Wieder wechseln hier Gott und Christus mit einander ab, von denen das Leben getragen, geordnet sein solle. — Natürlich widersprechen diesem Ausspruch solche Stellen nicht, wie die angeführten, Röm. 15, 2: *ἕκαστος ἡμῶν τῷ πλησίον ἀρεσκέτω*, und 1 Kor. 10, 33: *πάντα πᾶσιν ἀρέσκω*; denn in diesen ist von einem thätigen zu Gefallen Leben die Rede.

Nachdem so der Uebergang auf seine Person gemacht ist, stellt er sie bis Kap. 2 zu Ende gegen seine Verkleinerer heraus in vier Punkten: sein Beruf sei höherer Art, göttlich — er habe keine menschliche Unterweisung gesucht V. 15 ff. — er habe sich stets selbstständig neben den übrigen Aposteln gehalten Kap. 2, 1 ff. — er habe selbst gegen den vornehmsten Apostel, Petrus, gesprochen V. 11 ff.

Gewiss waren diese geschichtlichen Angaben überzeugend gegen seine Gegner, und die Selbstständigkeit des Paulus konnte sich nicht würdiger aussprechen, als hier.

V. 11. *Γνωρίζω* (1 Kor. 12, 3. 15, 1. 2 Kor. 8, 1) = *οὐ θέλω ὑμᾶς ἀγνοεῖν*, was Paulus mehr im Lehrstile gebraucht. *Δέ* ist rec., Andere *γάρ* [die Vulg. und lat. Väter]. *Τὸ εὐαγγ.* (wie V. 6) gehört als Subject zum folgenden Satze: *ὅτι* — „dass die Verkündigung, welche von mir geschehen ist (*εὐαγγελισθέν* nicht blos bei euch, wie V. 8, sondern überhaupt bisher), nicht menschlicher Art sei." Ueber *κατὰ ἄνθρωπον* s. zu Röm. 3, 5; aber nicht, wie dort und unten 3, 15: in gemeiner, menschlicher Weise, oder (Winer) in Menschen anständiger, gefälliger Weise, sondern: menschlicher Art überhaupt (1 Kor. 9, 8), und dieses hier auf den Ursprung bezogen, wohl wie das *ἀπ' ἀνθρώπων* V. 1, Die Sache ist also göttlich. Dazu denn V. 12 (dem *δι' ἀνθρώπου* V. 1 entsprechend): meine evangelische Berufung ist nicht menschlich, durch Einsetzung und Unterweisung Anderer erfolgt. Also ist *οὐδέ*: auch nicht. *Παρὰ* V. 9 = *διδάσκεσθαι*. So sind auch Phil. 4, 9 *παρὰ.* und *μανθάνειν* zusammengestellt, wie Allgemeines und Besonderes, jenes mehr von der Seite der Uebertragung des Lehrgeschäfts, dieses mehr auf den Lehrstoff, Lehrinhalt zu beziehen. „Dann aber habe ich es ja auch nicht von Menschen empfangen." Statt des *οὔτε* vor *ἐδιδάχθην* ist oft *οὐδέ* gelesen und von Lachmann aufgenommen worden; so auch *οὐδέ* — *οὔτε* 1 Thess. 2, 3. Die rec. ist hier besser, weil die Begriffe *παρὰ.* und *διδ.* im Wesentlichen auf Eins hinauskommen, also wohl mit der milderen Negation verbunden worden sind. — *Δι' ἀποκ. Ἰησ. Χρ.* steht blos dem Zweiten, hier V. 12 Gesagten, entgegen, nicht auch dem *κατὰ ἄνθρωπον* V. 11. „Vielmehr habe ich Beruf und Lehre empfangen durch eine Offenbarung Jesu Christi." Denn so (diess auch die gewöhn-

liche Erklärung) ist ἀποκ. Ἰησ. Χρ. hier gewiss zu nehmen. Vgl. κατὰ ἀποκάλυψιν Eph. 3, 3, ὀπτασίαι καὶ ἀποκαλύψεις κυρίου 2 Kor. 13, 1. Also: Offenbarung von ihm, durch ihn, nicht Erscheinung Jesu Christi. Diese könnte doch nicht als Princip der Bekehrung erwähnt werden, eher würde es dann heissen: ἐν ἀποκαλύψει. Gewiss aber ist die Bekehrungsvision gemeint — keine spätere oder mehrere 2 Kor. l. c. AG. 22, 17 ff. 23, 11 ff. Den Geist seines Wirkens, Verkündens, lässt Paulus immer mit einem Male in sich entstehen.

V. 13 f. Geschichte seiner Bekehrung — wohl nicht blos in bescheidener, frommer Weise erwähnt — sondern, um die göttliche Kraft anzuzeigen, durch welche er zu seinem Berufe gelangt sei. Er drückt sich ganz bestimmt aus mit ἠκούσατε: wahrscheinlich durch ihn selbst hatten sie es gehört. Ἀναστροφή Lebensweise, hier nicht im allgemeinen Sinne (προτέρα ἀναστροφή Eph. 4, 22), sondern die in Beziehung auf die christliche Sache (= βίωσίς μου AG. 26, 4). Ἰουδαϊσμός steht hier und V. 14 allein, sonst 2 Makk. 2, 21. 14, 38, das Verbum ἰουδαΐζειν 2, 14. Es bedeutet nicht blos das Aeusserliche: Jude sein — sondern das Ganze, auch Innerliche: Judenthum, jüdisches Wesen. — Bei ὅτι ist es zweifelhaft, ob es mit dass oder denn zu übersetzen sei. Doch jenes (auf ἠκούσατε bezogen) ist wohl passender. Καθ' ὑπερβολήν bedeutet nicht gerade übertrieben, sondern eifrigst (Röm. 7, 13). Διώκειν τὴν ἐκκλ. wie 1 Kor. 15, 9. Πορθεῖν verwüsten, nicht zerstören, wie Winer richtig bemerkt; unten wieder V. 23, und von derselben Sache AG. 9, 21, διώκειν bezieht sich mehr auf die Anstalt.

V. 14. Das innerliche Leben neben dem äusserlichen, Denken neben dem Handeln — entschiedenes Halten am Judenthum. Die Sätze hängen noch genau mit dem Vorigen zusammen, also von ὅτι ab. Προκόπτειν Luk. 2, 52: fort-

während fortschreiten. *Συνηλικιώτης*, wofür die Klassiker nur *ἡλικιώτης* setzen [Wilke *Hermeneutik des N. Test.* 1. Th. 1843. S. 99], *aequalis*, Zeit-, Altersgenosse. *Γένος* jüdisches Volk, 2 Kor. 11, 26. Phil. 3, 5; nicht von der pharisäischen Klasse zu verstehen. Vgl. die *συγγενεῖς* Röm. 9, 3. 16, 7.— Zur Sache ist zu vergleichen AG, 22, 3. 26, 5, die Selbstbekenntnisse des Paulus. „Indem ich ein übergrosser Eiferer war für meine väterlichen Ueberlieferungen." *Ζηλώτης παραδόσεων* wie *θεοῦ ζῆλος* Röm. 10, 2; Paulus nennt sich einen *ζηλώτης θεοῦ* AG. 22, 3. Eine schlimme Bedeutung hat *ζηλώτης* für sich nicht; im guten Sinne steht es auch 1 Kor. 14, 12. Tit. 2, 14; auch *παραδόσεις* nicht — im guten Sinne 2 Thess. 2, 15. Die geringere Bedeutung von diesen liegt vielmehr in *πατρικαί* = *πατρῶον* AG. 22, 3; dort jedoch im guten Sinne, und *πατροπαράδοτον* 1 Petr. 1, 18 im schlimmen. Es bedeutet das von Menschen Gelehrte, im Unterschiede von der göttlichen Belehrung — vgl. *παράδοσις τῶν πρεσβυτέρων* von den jüdischen Lehrbestimmungen Matth. 15, 3. Mark. 7, 3 und *παράδ. τῶν ἀνθρώπων* Kol. 2, 8. Aber im Worte *παράδ.* liegt nach neutestamentlichem Sprachgebrauch nicht die Bedeutung der fortgepflanzten, sondern blos der übergebenen Lehre. Vielleicht hat dann auch *περισσοτέρως* die Bedeutung des Ungehörigen, Uebermässigen des *ζηλώτης*.

V. 15. Demgemäss nun bis zu Ende des Kap. ganz in die Geschichte einlenkend: niemals habe er eine menschliche Unterweisung gesucht bei den übrigen Aposteln, nur den Geist habe er in sich erhalten, der in jenem entscheidenden Momente über ihn gekommen. *Εὐδοκεῖν* (s. zu Röm. 15, 26) bezeichnet Huld und Freiheit. *Ὁ θεός* ist zweifelhaft, auch für das Folgende unnöthig [von de Wette für ein altes Glossem gehalten]. *Ἀφορίζειν* (vgl. *ἀφωρισμένος* Röm. 1, 1): bestimmen für einen höheren Beruf. Dasselbe, als

Menschenact, doch im Namen Gottes AG. 13, 2. *Ἐκ κοιλίας μητρός μου*: vom Mutterleibe her Luk. 1, 15, altprophetische Bestimmung Jer. 1, 5, in der zugleich die Bedeutung von unbedingter Gottesmacht und von Verdienstlosigkeit der Menschen liegt. Im Verbum *καλεῖν* liegt der Erfolg jenes *ἀφορίζειν*: gelangen lassen zum Beruf, mit *διὰ χάριτος* verbunden, wie 2 Petr. 1, 3 *διὰ δόξης καὶ ἀρετῆς*.

V. 16. „Es gefiel Gott zu offenbaren.“ Das *ἀποκ.* giebt also wieder die Folge jener Bestimmung (*ἀφορ.*) und Veranstaltung (*καλεῖν*) mit ihm. *Ἐν ἐμοί* ist gewiss nicht s. v. a. der einfache Dativ *ἐμοί*, als hebraisirende Construktion (Kopp); auch wird גָּלָה gewöhnlich nicht mit ב verbunden, sondern mit עַל und אֶל [Jes. 53, 1. Jer. 11, 20], noch steht *ἐν* pleonastisch (Flatt). Passender deuten die Formel Chrysostomus [*δεικνύς, ὅτι οὐ διὰ ῥημάτων μόνον ἤκουσε τὰ περὶ τῆς πίστεως, ἀλλὰ καὶ πολλοῦ πνεύματος ἐπληρώθη· τῆς ἀποκαλύψεως καταλαμπούσης αὐτοῦ τὴν ψυχὴν καὶ τὸν Χριστὸν εἶχεν ἐν ἑαυτῷ λαλοῦντα*], die meisten Neueren (Winer, Schott, de Wette, Rückert, Meyer): in meinem Geiste, in meinem Inneren; aber dieses würde wohl, wie 2 Kor. 4, 6 mit *ἐν τῇ καρδίᾳ μου* ausgedrückt sein. Vielmehr dient das folgende *ἵνα* — nur zur Erklärung des *ἀποκ. ἐν ἐμοί*, daher dieses zu fassen: durch mich. So Theodoret und Luther in der Erklärung [S. 114: *non tantum ut ipse crederem in filium Dei, sed ut etiam revelarem eum inter gentes*]. „Durch mich zu offenbaren, dass ich ihn unter den Heiden verkündigte;“ mich also den Anfang damit machen zu lassen dass — vgl. Röm. 15, 15 ff. Die Stelle enthält geschichtlich und psychologisch viel Merkwürdiges. *Εὐθέως* — bildet den Nachsatz zum *ὅτε* V. 15. Aber die eigentliche Bedeutung dieses Nachsatzes liegt in *ἀπῆλθον* V. 17. Das Uebrige enthält nur negative Beisätze, um den Sinn dieses *ἀπῆλθον* zu heben. Aber nicht sprachlich genau steht in einigen älteren

Ausgaben Komma nach *εὐθέως* [bei Koppe u. Griesbach]. „Sogleich nun nicht etwa berieth ich mich.“ *Προσανατίθεσθαι* ist ein Wort von unsicherer Bedeutung, und hier und 2, 6 wohl nicht gleich, in einer Weise zu nehmen. Vgl. 2, 2 *ἀνατίθεσθαι*. An unserer Stelle bedeutet es: Vortrag halten an Jemanden, *rationes conferre*, sich berathen, besprechen. Also liegt nicht in der Präpos. *πρός*, wie Beza und Bengel wollten, der Begriff des *praeterea*, überflüssiger Weise. *Σὰρξ καὶ αἷμα*: Menschennatur, Menschenperson; nicht seine, des Apostels (Schott u. Winer: *nec meam ipsius naturam inferiorem consului, nec alios homines, vulgo quippe terrena meditantes*), aber auch nicht geradezu nur die Person der übrigen Apostel (Chrysostomus) — davon erst V. 17 — sondern überhaupt Menschen im Gegensatze zu Gott oder Himmelszuständen (Matth. 16, 17. Eph. 6, 12). „Kümmerte ich mich nicht um Menschenrath;“ indem er ja den göttlichen Beruf hatte.

V. 17. *Οὐδὲ ἀνέβη* — eben dem Vorausgehenden *οὐ προσανεθέμην* gemäss „ging ich auch nicht“ —. *Ἀνῆλθον* ist rec. Es ist das gewöhnliche Wort (V. 18 und *ἀναβαίνειν* 2, 1) von den Zügen nach Jerusalem; *ἀπῆλθον* lesen Lachmann und Schott und es ist sehr beglaubigt, vielleicht aber doch nur aus dem Folgenden in den Text gekommen. *Ἀπέρχεσθαι* bedeutet dort etwas Anderes und Besonderes. *Οἱ πρὸ ἐμοῦ ἀπόστολοι* — dieses, die Priorität, ist der einzige Vorzug, den er ihnen einräumt. *Ἀπῆλθον*, nämlich um zu verkündigen — so selbstständig sei er sogleich gewesen — nicht (so Viele: auch de Wette, [Rückert,] Schott), um sich dort einsam vorzubereiten. Arabien hier (nicht das sogenannte wüste Arabien) die Nachbarschaft von Damaskus, damals mit Damaskus selbst unter Aretas 2 Kor. 11, 32. Diese arabische Reise wird weder AG. 9 noch Kap. 22 erwähnt. Dort geht vielmehr Paulus unmittelbar von Damaskus nach

Jerusalem. Ohne Zweifel fällt diese Reise in die Zeit vor seiner Flucht aus Damaskus AG. 8, 23—25. [Luther originell S. 108: *Hieronymus hic sudat et dicit, Lucam in Actis nihil scribere de profectione Pauli in Arabiam; quasi necesse sit, singularum dierum res gestas et opera scribere, cum hoc impossibile sit. Satis sit, nos habere particulas et summam aliquam historiarum, ex quibus exempla et instructionem habere possumus.*] Die Tradition nannte die Araber Christen seit Paulus Anwesenheit in Arabien und in Damaskus — Lamartine — [Chrysostomus].

V. 18. „Dann nach 3 Jahren ging ich nach Jerusalem, um den Petrus kennen zu lernen.“ Gewiss ist dieses die Reise nach seiner Flucht aus Damaskus AG. 9, 26—30. Die drei Jahre sind wohl nach seiner Bekehrung zu rechnen — die AG. nennt bloss *ἡμέραι ἱκαναί*, welche Paulus in Damaskus zugebracht habe. Also steht *μετὰ τρία ἔτη* dem *εὐθέως* V. 16 entgegen. Wie lange jene Reise in Arabien gedauert habe, sagt unsere Stelle nicht. Wenige, wie Rückert, zählten jene 3 Jahre von seiner Rückkehr nach Damaskus. Sehr richtig bemerkt Meyer, dass, hätte jenes Arabische Wirken die ganzen drei Jahre gedauert, Lukas über dasselbe berichtet hätte. Petrus wird hier erwähnt (die AG. 9, 27 nennt *οἱ ἀπόστολοι*), weil dieser ihm eben entgegengesetzt wurde, nicht blos als Sprecher der Apostel. Bis dahin also habe er ihn nicht einmal gekannt. *Ἱστορεῖν videndo cognoscere*, öfters bei Josephus [*de bello Jud.* 6, 1. 8] von Personen, bei Klassikern blos von Sachen [Arrian. *diss. Epict.* 2, 14. Polyb. 9, 14, 3. Charit. 3, 3. p. 47 ed. Dorvill.]. „Funfzehn Tage blieb ich bei ihm,“ d. i. 2 Wochen, nach jüdischer Art zu sprechen, nämlich nur so lange. — In der ganzen Stelle hier [Lachmann] und 2, 9. 11. 14 wird oft *Κηφᾶν* statt Petrus gelesen. Davon unten. Der Name Kephas war minder bekannt. Durch

jene Variante wollte man den Apostel Petrus aus der Erzählung hinwegbringen. Auch Schott hat den Namen *Κηφᾶς* überall aufgenommen.

V. 19. „Einen anderen von den Aposteln habe ich nicht gesehen, Jakobus ausgenommen, den Bruder des Herrn.“ — [Luther S. 118 legt allen Nachdruck auf das *εἶδον*: *Vis ergo est in vocabulo videre, ut Petrum viderem, inquit, ascendi, non ut ab eo discerem. Ideo Petrus non est factus mihi magister, neque Jacobus. Alios omnino se vidisse negat.*] Die Stelle ist klassisch in der Frage über die Brüder Jesu. Nach der natürlichsten Worterklärung: einen anderen Apostel nicht, ausgenommen — wäre dieser Jakobus, Bruder Jesu, ein Apostel gewesen. Es müsste dann Jakobus, der Sohn des Alphäus, verstanden werden, dessen Mutter Maria's Schwester war Joh. 19, 25. Also wäre hier *ἀδελφός* ein Blutsverwandter [*Commentar zum Matthäus* S. 189]. Diese Erklärung, den Worten am Nächsten, wird auch durch 2, 9 bestätigt, wo Jakobus, gewiss derselbe wie hier, als Apostel auftritt. Auch 1 Kor. 9, 5 werden *οἱ ἀδελφοὶ τοῦ κυρίου* gewiss zu den Aposteln gerechnet, in dieser Steigerung: Apostel, Brüder des Herrn, Kephas. Jakobus, Petrus und Johannes sind auch in der AG. immer die Ausgezeichneten: 15, 13. 21, 18. — Zwar war der Bruder des Johannes, der andere Apostel Jakobus, damals noch nicht gestorben AG. 12, 2. Doch tritt er in der Geschichte weniger bedeutend hervor, und dass die Kinder Zebedäi Blutsverwandte Jesu gewesen, hat sich nie als geltende Meinung behaupten können. In neuerer Zeit hat dieses darzuthun versucht Wieseler *die Söhne Zebedäi, Vettern des Herrn* in den *Studien und Kritiken* 1840. H. 3. S. 648 [ausgehend von der so veränderten Interpunktion Joh. 19, 25: *ἡ μήτηρ αὐτοῦ καὶ ἡ ἀδελφὴ τῆς μητρὸς αὐτοῦ, Μαρία ἡ τοῦ Κλωπᾶ καὶ Μαρία ἡ Μαγδαληνή*, dem auch Lücke zu dies. St. beistimmt]. Man vgl.

ausserdem über diesen Gegenstand die Abhandlungen von Clemen in Winer's *Zeitschr. f. wissensch. Theol.* 3. S. 329 ff., Schott in Röhr's *Magazin für christl. Prediger* 3. Bd. 1. St. 1830. S. 33 ff. und Kuhn in den *Jahrb. für Theol. und christl. Philos.* 1834. 3. B. 1 H. [Blom *de τοῖς ἀδελφοῖς et ταῖς ἀδελφαῖς τοῦ κυρίου.* 1839, u. Credner's Recens. in der *Jenaisch. Literaturz.* 1843. N. 195 ff.] — Die neuere Auslegung zieht die Erklärung vor: einen anderen Apostel sah ich nicht — nur sonst noch habe ich den Jakobus gesehen. Entweder fasste man dann *εἰ μή* = *ἀλλά* wie V. 7, oder bezog es nur auf *εἶδον*, nicht auf *ἕτερον ἀποστόλων* (Grotius [*nullum reperi Apostolorum, quippe qui alio iverant evangelii spargendi caussa, sed reperi eum, qui eorum vices obibat, Jacobum fratrem domini*], Flatt, [Winer, Fritzsche zu Matth. S. 482]. Einige (Rückert, Meyer) verstehen die Worte in der zuerst gegebenen Weise: einen anderen Apostel, ausser —, nehmen aber *ἀπόστολος* im weiteren Sinne. Aber hier kam es gerade auf die eigentliche Bedeutung des Namens (vgl. V. 17) an. [Diesem nahe kommen Mayerhoff *Einl. in die petr. Schrr.* S. 43 ff. und Blank in den *Stud. u. Krit.* 1836. S. 1058: Paulus rede von Jakobus als von einem Nichtapostel; *εἰ μή* excipire nicht aus der Zahl der Apostel, sondern derer, von denen er Unterweisung bekommen konnte.] Von diesen und den oben Genannten wurde dann Jakobus der Gerechte, wie ihn zuerst Hegesippus in Euseb. *KG.* 2, 23 nennt, Vorsteher der Gemeine zu Jerusalem, verstanden, als wirklicher Bruder Jesu, Joseph's Sohn, oder auch Joseph's und der Maria. Vgl. Matth. 13, 55. Joh. 2, 12. Auch AG. 15, 13. 21, 18 nennt den Jakobus neben dem Petrus. Zugleich folgt daraus, dass Johannes damals nicht in Jerusalem anwesend gewesen ist. — Die zuerst angegebene Erklärung ist die natürlichste.

V. 20 enthält eine eingeschaltete Betheurung, die sich

nur auf die V. 17 — 19 angedeuteten Umstände, also auf sein Verhältniss zu den übrigen Aposteln bezieht. Vgl. Röm. 9, 1. 2 Kor. 11, 31. Tit. 2, 7. — *Ἐνώπιον θεοῦ, ὅτι* ist entweder zu fassen: vor Gott ist es (*μάρτυς θεός* Röm. 1, 9) dass — so Rückert [und Bengel] — oder zu suppliren *ὄμνυμι* [Usteri]: ich schwöre vor Gott, oder *ὅτι* vom Vorigen getrennt, in der Bedeutung: denn oder ja ich lüge nicht, sodass *γράφω* zu *ἰδού* — *θεοῦ* wiederholt wird. So Schott [*quae nobis scribo, ecce! coram Deo scribo, siquidem non mentior*]. Gewiss steht *ἃ γράφω* nicht absolut [*quod attinet ad ea, quae scripsi*], wie de Wette wollte, sondern am Einfachsten ein Zweites *γράφω* zu *ἰδού* — *θεοῦ* zu suppliren, von welchem dann *ὅτι* — abhängt (Meyer). So steht auch *κατενώπιον τοῦ θεοῦ λαλοῦμεν* 2 Kor. 12, 19.

V. 21. Fortsetzung der Erzählung: Hierauf zog ich ab in die Landschaften von Syrien und Cilicien. Syrien ist in der römischen Bedeutung genannt, daher es AG. 9, 30 heisst, Paulus sei bis Cäsarea (Hauptort des römischen Judäa's, Tacit. *Annal.* 2, 79) begleitet und nach Tarsus entsendet worden. Meyer dachte an das eigentliche Syrien mit der Hauptstadt Antiochia. Ueber *κλίματα* s. zu Röm. 15, 23. Dort lehrte natürlich Paulus, daher es AG. 15, 41 schlechthin heisst, er habe die Gemeinen dort gestärkt.

V. 22—24. Persönlich unbekannt sei er den Christengemeinen in Judäa geblieben. Auch dieses erwähnt er in der Absicht, sich ganz selbstständig, ausser Verbindung mit den übrigen Aposteln darzustellen. Als Schüler derselben und von ihnen angenommener Genosse würde er von jenen gekannt worden sein. Auch AG. 9, 29 heisst es, Paulus habe zu Jerusalem nur unter den Hellenisten Umgang gehabt. Falsch ist also die Ansicht, als habe Paulus dem Vorwurf, er habe bei den Juden sich jüdisch betragen, begegnen wollen. So einige griech. Väter [Chrysost.: *τοσοῦτον*

ἀπεῖχε τοῦ κηρῦξαι αὐτοῖς περιτομήν] und Grotius [*hoc interserit, ut appareat falsum esse quod de illo spargebatur, ipsum in Judaea docuisse necessitatem rituum Judaicorum*]. — *Ἐν Χριστῷ* steht wie Röm. 16, 7 = *τοῦ Χριστοῦ* Röm. 16, 16. *Ἰουδ.* ist wohl hier sowohl Syrien als Jerusalem entgegengesetzt. Denn die Gemeinen von Jerusalem kannten ihn von früher her gewiss. Ausdrücklich folgt dieses aus AG. 9, 26—30.

V. 23. *Ἀκούοντες ἦσαν*: nur dieses vernahmen sie, wurde ihnen fortwährend gesagt. Es wird die Rede eingeführt, wie sie damals umlief: der uns vormals verfolgte, lehret jetzt. Also ist nicht mit Meyer anzunehmen, dass Paulus sich selbst als Christ unser einstiger Verfolger nenne. *Πίστις* steht hier, wie 3, 23 ganz bestimmt, in objectiver Bedeutung: nicht gerade Lehre (so die Meisten), sondern Lebensweise, das religiöse Leben, das Leben in Gott oder in Christo, dessen Anhängern er sonst so feindlich war. Ueber *πορθεῖν* s. zu V. 13.

V. 24. *Ἐν ἐμοί*: beruhend auf mir, d. i. meinetwegen, wie Luk. 10, 20: *ἐν τούτῳ χαίρετε* = *ἐπί* AG. 4, 21. Andere [Winer]: an mir, an meinem Beispiele Anlass nehmend.

Weiter versichert nun (Kap. 2, 1—10) Paulus seine fortwährende Selbstständigkeit neben den anderen Aposteln. V. 1 ist wichtig und streitig für die Chronologie im Leben des Paulus. Doch für unseren Brief ist nur insofern diese Berechnung der Jahre zu beachten, als Etwas darauf ankommt, ob diese Anwesenheit des Paulus zu Jerusalem dieselbe mit der Zusammenkunft der Apostel in Jerusalem sei (AG. 15) oder nicht. Doch (s. Einleitung) ist auch dieses für unsere Schrift nicht so bedeutend. Vgl. Keil *de definiendo tempore itineris Pauli Hierosolymitani Gal.* 2, 1 *commentatio.* Lips. 1798 wieder [in Pott's *sylloge diss. theoll.*

3. 68 ff. u.] in Keilii *Opusce.* S. 160 ff., Winer *excursus* 2, Flatt S. 32 ff., Rückert S. 320 ff., Schott in den Prolegg. §. 4 u. in der *Erörterung einiger wichtig. chronol. Puncte im Leben des Paulus.* Jena. 1832, Fritzsche *de nonnullis Pauli ad Gal. epist. locis comm.* 1. in den gen. *Opusce.* S. 158 ff.

„Hierauf ging ich wieder unter oder nach 14 Jahren nach Jerusalem mit Barnabas, auch Titus mit mir nehmend.“ Das Verbum συμπαραλ. steht auch so AG. 12, 25. 15, 37, und zwar bedeutet es: als Gehülfen mitnehmen. Er erwähnt dieses hier von Titus (V. 3 f.), um eben seine Selbstständigkeit zu erweisen, dadurch dass er den Heidenchristen sogleich als Gehülfen bei den Aposteln einführte, also den streitigen Punkt, ob Heidenchristen den Anderen gleichgestellt sein sollten, schon zum Voraus bestimmte. Titus kommt überhaupt in der AG. nicht vor, doch Kap. 15, 2 ist er wahrscheinlich in den τινὲς ἄλλοι, die mit Paulus diese Reise unternehmen, inbegriffen. Sonst wird er Kap. 18, 7 in einer falschen Variante erwähnt; ausserdem 2 Kor., 2 Tim. [4, 10] und in dem an ihn gerichteten Briefe. Das chronologische Datum ist zwiefach zweideutig: 1. ob die 14 Jahre von seiner Bekehrung gerechnet sind oder von seiner ersten Anwesenheit in Jerusalem? Doch diese Differenz ist gering, zwischen 3—4 Jahre. Das Erste ist wahrscheinlich, sodass das διὰ δεκ. ἐτῶν dem μετὰ ἔτη τρία 1, 18 gleichzunehmen ist, was den *terminus a quo* anlangt. [So auch Wilke *Hermeneutik* 1 Bd. S. 153.] Mehr bedeutet 2. ob διά sei: nach Verlauf derselben (Mark. 2, 1. AG. 24, 17) oder: innerhalb, während (AG. 1, 3. 5, 19. 23, 31. Hebr. 2, 15). Wenn aber diese hier erwähnte Reise nach Jerusalem in der AG. erwähnt sein soll — Einige haben dieses geleugnet: Beza, Paley [*horae Paulinae*, übers. von Henke] — so kann es nur sein entweder die 11, 30 oder die 15, 2 ff. er-

wähnte; denn von denen, welche schon erwähnt wurden, AG. 9, 26 vgl. mit Gal. 1, 18, und 18, 21 f. (Hess, Köhler), wo Barnabas nicht mehr bei Paulus war, kann nicht die Rede sein. Die alte Kirche nahm durchaus jene zweite an (AG. 15). Erst seit Calvin und Grotius ist von Vielen die erstere (AG. 11) gefunden, und (s. Einl.) von Manchen (auch von Fritzsche) angenommen worden, dass der Brief vor AG. 15, 2 geschrieben sei. Der Hauptgrund für diese in der Einleitung aufgeführte und beurtheilte Ansicht ist, dass Paulus von den Apostelbeschlüssen (AG. 15) keine Erwähnung gethan habe. Da aber die Reise AG. 11 nicht lange nach der oben 1, 18 erwähnten gemacht worden sein kann, so hat man bei der Annahme, dass sie gemeint sei, nicht von seiner Bekehrung und der ersten Anwesenheit in Jerusalem, sondern auf andere Weise die 14 Jahre berechnet; so Paulus, vielleicht willkührlich, vom Tode Jesu an [hiergegen Winer im *n. krit. Journal* 7. S. 292]. Das *Chronicon paschale* [ed. Venet. S. 186] wollte statt δεκατεσσάρων lesen τεσσάρων; so auch [Capellus *histor. apost.* S. 91] Grotius, Keil, Flatt, Schott [*Isagoge* S. 225], der aber im Commentar eine andere Meinung vortrug. Aber — dafür sind die Meisten, auch unter den Neueren — 1. gewiss ist hier die Reise AG. 15, 2 gemeint. Was hier erzählt wird (2, 7 ff.) von Zweck und Handlungen dieser Reise, kommt genau überein mit AG. 15, 1. 4. 10. 19. 2. Die Zeit von 14 Jahren von der Bekehrung des Apostels lässt sich bis zur Apostelversammlung (AG. 15, ungefähr a. 51) sehr wohl berechnen; die Bekehrung des Apostels ist zwischen 37—38 zu setzen; auch 2 Kor. 11, 32, das chronologische Datum mit Aretas, lässt sich damit vereinigen. 3. Freilich scheint in διὰ δεκατεσσάρων — ein Widerspruch mit der AG. zu entstehen, wenn man das διά in der strengen Bedeutung nimmt: nach so viel Jahren, denn dazwi-

sehen wäre ja eben die Reise AG. 11, 30 gefallen. Hierfür wurde nun von Einigen angenommen, diese Reise AG. 11 sei von Lukas unrichtig erzählt worden [Ammon im *krit. Journ.* 1. S. 235], es sei dieselbe mit AG. 15 gewesen (Usteri); noch Andere meinten, Paulus erwähne jene Reise nicht, weil sie für einen Nebenzweck geschehen, um eine Sammlung nach Jerusalem zu bringen. Von Anderen (Paulus und Schott S. 308) wurde *διά* genommen: unter, während, ohne dass dadurch Zwischenreisen nach Jerusalem sollten verneint werden. Dieses ist ganz statthaft (vgl. auch Meyer, schon das *Chronicon* des Eusebius fasste es so); und man könnte dann sogar *πάλιν*, vornehmlich wenn man es mit vielen Codd. nach *ἀνέβην* setzt, nehmen: zum zweiten Male während der 14 Jahre, sodass die Reise AG. 11 geradezu angedeutet sich fände. Uebrigens sehen wir aus unserer Stelle, dass 2 Kor. 12, 2 die Worte: vor 14 Jahren nicht auf die Bekehrung Pauli gehen können. Denn schon zur Zeit des Briefes an die Galater waren ungefähr 5 Jahre mehr als 14 von dort vergangen und der zweite Brief an die Korinthier fällt ja ein Jahr später. Es muss dort eine Vision in der Mitte dieser Zeiten gemeint sein, dergleichen ja auch später erwähnt werden: AG. 22, 17 ff., und ausser der angeführten Stelle 2 Kor. 12, 1 u. 7. Also: Darauf nun wieder einmal erst, oder: zum zweiten Male während 14 Jahren ging ich nach Jerusalem.

V. 2. *Κατὰ ἀποκάλυψιν*: vermöge einer göttlichen Offenbarung, eines göttlichen Befehls zu reisen, wie Eph. 3, 3, und *κατά* wie Phil. 4, 11: *καθ' ὑστέρησιν*. *Ἀποκ.* steht hier also in speciellerer Bedeutung, als 1, 12. Die AG. erzählt freilich 15, 2, die Antiochener hätten Paulus und Barnabas gesendet; aber in Geist und Sprache des Apostels ist ja dieses nie so schroff getrennt: göttliche Eingebung und menschlicher, wenn nur guter und christlicher, Wille. Ueberdiess

redet Paulus hier auch nur von dem, was er für sich gewollt habe bei den Aposteln — nicht von dem, was die Gemeine ihm dabei aufgetragen hatte. Hermann [vor ihm schon Schrader], dem Schulz (*de aliquot N. T. locorum lectione et interpretatione.* Vratisl. 1833) beistimmt, erklären jene Formel: *explicationis caussa: i. e. ut patefieret inter ipsos, quae vera esset Jesu doctrina;* aber diese Bedeutung: Erläuterung, namentlich menschliche Erklärung, hat das Wort ἀνοχ. nie im N. Test. Αὐτοῖς nicht: den Aposteln, diese werden erst in οἱ δοκοῦντες erwähnt, sondern: denen von Jerusalem, ein Begriff, der in εἰς Ἱεροσόλυμα V. 1 liegt. Vgl. 1, 22 ff. Ἀνατίθεσθαι, wie AG. 25, 14, vortragen, darstellen. Εὐαγγ. 1, 7 f. Κατ' ἰδίαν heisst nicht: insgeheim, sondern: noch insbesondere (Matth. 14, 23. AG. 23, 19), bezieht sich also auf ein Anderes und Mehres im Inhalte, andeutend, dass der Vortrag bei den Aposteln ein anderer gewesen sei als vor der Gemeine, mit Gründen und Erläuterungen ausgestattet. Οἱ δοκοῦντες sind die Geltenden = V. 6: οἱ δοκοῦντες εἶναί τι, V. 9: οἱ δοκοῦντες στύλοι εἶναι; aber ohne die Bedeutung des Scheines. Grotius verstand unrichtig die Freunde der Apostel [„*apparet autem ex iis quae sequuntur, intelligi non apostolos alios, sed illorum apostolorum nimis fervidos sectatores*"]. Im Gegentheil werden sie V. 9 genannt: Jakobus, Petrus, Johannes. Natürlich ist, schon jener anderen Stellen wegen, δοκοῦντες nicht mit μήπως verbunden (Paulus nach Aelteren, auch Matthies und Sardinoux): denen die da meinten, dass ich etwa vergebens laufe. Chrysostomus nahm (damit wahrscheinlich nicht der ganzen Gemeine Vortrag geschehen sein sollte) den Satz κατ' ἰδίαν δὲ τοῖς — für genauere Bestimmung des Vorigen: nämlich, doch im Stillen; verstand also αὐτοῖς schon von den App. Μήπως gehört zu ἀνεθέμην, jedoch weiter blos zu dem Zweiten: κατ' ἰδίαν τοῖς δοκ. Der Sinn ist: damit diese mich nicht

durch Widerspruch um meinen Erfolg brächten. So auch Grotius und Winer [*„itaque doctrinam suam proposuit iis, non quo ipse dubitaret de ejus veritate, sed ut reliqui apostoli, cognita Paulinae institutionis indole, studia sua cum Paulo conjungerent ejusque auctoritatem apostolicam palam stabilirent“*]. Die gewöhnliche Erklärung (griech. Väter, Schott) versteht die Worte von jedem fremden Urtheile: damit nicht, nämlich durch falsche Berichte, meine Lehre bei ihnen als falsch gälte. Dazu sind die Worte zu positiv, zu objectiv. Noch weniger also kann der Sinn sein: damit ich nicht etwa unrichtig gelehrt haben möchte. Gewiss verrathen die Worte keine Ungewissheit des Paulus, ob er denn auch richtig gelehrt habe. *Τρέχω ἢ ἔδραμον*: arbeiten möchte oder gearbeitet haben möchte. *Τρέχω* wie Röm. 9, 16. [s. z. d. St. S. 278]. Aehnliches aus dem Bilde von Kampfspielen 1 Kor. 9, 26. 2 Tim. 4, 7. *Εἰς κενόν*, wie Phil. 2, 16 = *εἰκῇ* unten 4, 11 und *μάτην*. Der Indicativ *ἔδραμον* (*τρέχω* ist zweideutig, ob Indic. oder Conj.) nach *μήπως* hat nichts Auffallendes; *μήπως* ist ja nicht zu nehmen: damit nicht, sondern: ob nicht. Derselbe Fall ist 1 Thess. 3, 5. [Ueber beide Stellen s. Winer *Grammat.* S. 590 f.] Also ist nicht nöthig und unpassend, mit Fritzsche [*Conject.* 1. not. zu S. 50] den Satz *μήπως* — als Frage zu nehmen. [In den *Opuscc. Fritzschior.* S. 173 hat er diese Meinung wieder zurückgenommen.] Die Erklärung Usteri's und Meyer's: ob ich nicht etwa vergeblich arbeitete oder gearbeitet hätte [in der damaligen Gegenwart — bezüglich meines damals bereits vergangenen Wirkens] giebt keinen rechten Sinn. Richtig bemerkt de Wette, es sei hieraus zu sehen, wie die AG. nur das Aeusserliche, Oeffentliche berichtet, nicht, wie bewegt das innere Leben der Gemeinen gewesen sei.

V. 3—5 bezieht sich wahrscheinlich auf das Benehmen

der Gemeine gegen ihn; V. 6—10 spricht er dann von den Aposteln. Den Hauptgedanken für V. 3—5 lässt er weg: man hatte Nichts gegen meine Grundsätze. *Οὐδέ* — kann entweder heissen: er so wenig als ich, oder: nicht einmal der Geringere, Titus, wurde gezwungen. *Ἕλλην ὤν*: ganz Heide; bei Timotheus AG. 16, 1—3, dessen Mutter eine Jüdin gewesen, war von Paulus Anbequemung geschehen.

V. 4 u. 5 findet sich eine uralte Verschiedenheit der Schreibart, die auch für den Gedanken bedeutend ist. Die rec. liest V. 5 *οἷς οὐδέ* — und dann ist der Sinn der beiden Verse: ich (oder, Einige verstanden so den Plural, sämmtliche Apostel) habe wegen der Misdeutung durch die falschen Brüder nicht nachgegeben. Aber das *οὐδέ* oder auch Beides *οἷς* u. *οὐδέ* ist auch weggelassen [von Griesbach als sehr verdächtig bezeichnet] worden. Dann, wenn blos *οὐδέ* gestrichen wird, liegt der Ton V. 3 auf *ἠναγκάσθη*, und V. 4 wird *περιετμήθη* supplirt: wiewohl kein Zwang da war, geschah es doch um der Misdeutung willen. Oder, wenn auch *οἷς* weggelassen wird, ist der Sinn derselbe, nur hängt dann, ohne dass Etwas supplirt wird, V. 4 u. 5 zusammen (*διὰ — εἴξαμεν*). Die lateinische Kirche hat diese Weglassung (von *οἷς οὐδέ* oder blos *οἷς*) von den ältesten Zeiten. Irenäus [*c. haeres.* 3, 13] und Tertullian *c. Marcion.* 5, 3 halten sogar Beides, *οἷς οὐδέ*, für häretische Verfälschung, durch welche die Marcioniten jede Accommodation des Apostels zum Judenthum zu entfernen gesucht hätten. Wiewohl die Stelle V. 4 u. 5 oft auch in der lateinischen Kirche nicht auf den Fall mit Titus, sondern auf ein anderes Nachgeben bezogen wurde. Aber die rec. ist gewiss ursprünglich. 1. Sie steht äusserlich den anderen Lesarten ohne die Negation voran, daher ist sie auch in der neueren Kritik beibehalten, ausgenommen von Semler, Michaelis, Koppe, D. Schulz. 2. Der Sinn ist ganz für sie. Denn Paulus redet durchaus von seiner Selbst-

ständigkeit, Festigkeit — auch der Beisatz ἵνα geht auf diese. Auch würde die Formel εἴκειν τῇ ὑποτ. zu stark sein für blosse Anbequemung. Petrus (V. 14 ff.) und die Galater selbst (3, 1. 5, 2) würden dann dasselbe gethan haben, was er; und doch werden jene so hart von ihm getadelt? Man hat also wohl die Stelle gemildert durch Weglassung der Negation V. 5, entweder der rigoristischen, gegenjüdischen Partei wegen (Marcioniten), weil diese das οὐδέ und den dadurch gewonnenen Sinn der Stelle so hoch hielt, oder weil man selbst in ihr einen Widerspruch fand mit anderen Paulinischen Reden und Handlungen AG. 16, 3. 1 Kor. 9, 19 — 23, wo Paulus von der Accommodation spricht. Aber dieser Widerspruch ist von Paulus hier selbst ferngehalten worden durch den Beisatz: διὰ τοὺς ψευδαδέλφους. Also nach dem gewöhnlichen Texte ist die Erklärung diese. Διὰ τούς — nämlich οὐ περιετμήθη oder auch οὐκ ἠναγκάσθη περιτμηθῆναι, dieses dann in dem Sinne: man durfte ihn nicht zwingen wollen, oder durfte Zwang nicht anerkennen. So Schott [„*et quidem* (δέ, Phil. 2, 8) *non coactus est circumcidi propter ipsos quidem fratres falsos, i. e. quo pertinacius illi* ψευδαπόστολοι *instabant circumcisione postulanda, eo magis Apostoli totam rem libero ipsius Titi arbitrio permittebant, ne illis temere obsequi viderentur*"]. Einige (Paulus und Rückert) supplirten περιετμήθη ohne Negation, sodass in εἴξαμεν τῇ ὑποταγῇ die Bedeutung gelegt wird: ich gab ihnen nach, ohne mich von ihnen beherrschen zu lassen. Aber, wie gesagt, dieses Nachgeben ist unwahrscheinlich. In keinem Falle ist mit Semler, Storr (*dissert. in epist. Pauli minorum aliquot loca* S. 4), Flatt [Rosenmüller, Borger], Olshausen, Hermann ἀνῆλθον aus V. 1 zu wiederholen, wodurch die Rede den Zusammenhang verliert. Ψευδάδ. sind, wie 2 Kor. 11, 26, falsche Lehrer. Das unklassische παρείσακτοι bedeutet heimlich, fälschlich Einge-

führte, also Arglistige, Eingedrungene. So steht sogleich παρεισέρχεσθαι, παρεισδύειν Jud. 4 u. παρεισάγειν selbst 2 Petr. 2, 1, auch von falschen Lehren, die sie hereinbrächten. Κατασκοπεῖν belauern, wo sich nämlich diese Freiheit angreifen lasse; „die wir in Christo haben," als die Seinen (wie ἰσχύειν ἐν Χριστῷ 5, 6) oder die durch ihn erworbene. Diese Freiheit ist 5, 1. 13. 1 Kor. 10, 29. 2 Petr. 2, 19, auch Jak. 1, 25. 2, 12 erwähnt; wahrscheinlich τὸ ἀγαθόν genannt Röm. 14, 16 (*Commentar* S. 389). Zunächst ist sie die unbedingte Lossprechung vom Mosaischen Gesetz und Judenthum — doch immer mit dem tieferen Sinne: das Gefühl, einer höheren, geistigen Anstalt anzugehören. Also denkt Paulus dabei an den Uebergang an eine neue, geistige Zeit. Καταδουλώσωνται — statt dessen liest Lachmann [Scholz und Hahn] καταδουλώσουσιν, wie allerdings das Fut. indic. nach ἵνα gebraucht werden kann. [Winer *Grammat.* S. 332.] Fritzsche liest das grammatisch richtigere, jedoch weniger beglaubigte καταδουλώσωσιν. Die Lesart des Medium ist der äusserlichen Zeugnisse wegen aufzugeben, doch kann es die Bedeutung haben: sich Jemanden zum Knechte machen. Das Verbum steht so auch 2 Kor. 11, 20: zu Sklaven von sich oder vom Mosaisch-Jüdischen machen. Ἡμεῖς nicht blos sie Beide: er und Titus — sondern die Gemeine, oder auch die rechten Anhänger der Sache, die christliche Menschheit überhaupt.

V. 5. „Welchen ich mich auch nicht auf kurze Zeit gefügt habe, damit die Lauterkeit der Verkündigung bei euch bliebe." Πρὸς ὥραν, wie Philem. 15, und πρὸς καιρὸν ὥρας 1 Thess. 2, 17. Τῇ ὑποταγῇ verstärkt das εἴκειν. Es drückt ein bleibendes Unterwerfen aus, εἴκειν nur einen Akt, also: „nachgeben in Unterwürfigkeit." So richtig Winer [εἴκειν *est unius momenti, ὑποτάσσεσθαι vero longioris temporis*]. Hermann erklärt philologisch richtig aber zum Sinne un-

passend: habe ihnen nicht nachgestanden im christlichen Glauben, *Jesu obsequio segnior fui;* ihm folgt Bretschneider (*lex.* ed. 3. S. 426): *quibus ne minimum quidem cessimus in obsequio Christo debito.* Jene Bedeutung hat ὑποταγή nur 2 Kor. 9, 13, aber auch da ist es nicht sein, des Apostels, Glaube; εἶκειν so ganz wie *cedere* zu nehmen, dürfte Anstoss erregen. Und was den Sinn des Gedanken anlangt, so brauchte sich darüber Paulus nicht zu erklären, besonders den Irrlehrern gegenüber; endlich würde dazu der Beisatz (ἵνα —) unangemessen sein. Ἵνα gehört zum οὐκ εἴξαμεν. Ἡ ἀλήθ. τοῦ εὐαγγ., wie V. 14, entgegen dem ἕτερον εὐαγγέλιον 1, 6: die rechte Art zu verkündigen. Ὑμεῖς entweder die Christengemeine überhaupt (vgl. ἡμεῖς V. 4) oder die Heidenchristen — diese werden so angeredet Eph. 3, 13. Kol. 1, 24. Πρὸς ὑμᾶς bei euch. Also: damit euch nur wahr, lauter gepredigt würde.

V. 6 — 10. Aber auch die Apostel haben mit ihm eingestimmt für die freie Verkündigung unter den Heiden. In dieser freien Verkündigung lag allerdings, dass diese neue Sache sich über Mosaismus und Judenthum erheben solle. Ἀπὸ τῶν δοκούντων — οἱ δοκοῦντες, der Satz ist abgebrochen, mögen wir es nun mit Beza und Hermann Aposiopesis nennen, sodass also Paulus einen Satz gedacht aber übergangen habe, oder Anakoluthon, eine unvollendete Rede, von welcher der Schriftsteller abgekommen sei. Hinzuzuverstehen ist zum ἀπὸ τῶν δοκούντων, wie die Meisten thun (Schott, Winer [im *Comment.* u. *Gramm.* S. 617], Usteri) οὐδὲν προσανετέθη, oder allgemeiner: geschah Nichts, so Schulz [*quidnam tandem adversus me actum est?*] oder: war Nichts zu fürchten, *ab illis autem, qui principes esse credebantur, quid metuerem?* [Hermann] — Beza und Grotius dachten hinzu: οὐδὲν παρελαβόμην [„*ab iis, qui videbantur esse aliquid, nihil accepi*"]; Fritzsche aus dem Vorhergehenden: οὐκ

ἠναγκάσθη [„*a viris autem (nempe), qui auctoritate valerent, circumcisionis necessitatem sibi imponi non sivit*“]. Einige (Rückert) erklärten die Formel ἀπὸ τῶν δοκούντων: was sie anlangt, oder verbanden ἀπό mit ὁποῖοι: die von den Wichtigen, welche ich meine, welcher Art sie auch waren, vgl. AG. 15, 5: τινὲς τῶν ἀπὸ τῆς αἱρέσεως. [So Bengel *Gnom.* S. 824: *subaudi* οἱ, οἱ ἀπό — *et construe*: οὐδέν μοι διαφέρει, ὁποῖοί ποτε ἦσαν ἀπό — *nil mea interest, quales tandem fuerint illi ex insignioribus.*] Aber Paulus meint die δοκοῦντες Alle. Wieder Andere verbanden ἀπὸ δὲ τῶν δοκ. — οὐδέν μοι διαφέρει, sodass ἀπό s. v. a. περί bedeute. So Rückert u. Olshausen nach Vorgang der griechischen Väter [Theophylakt S. 334: Οὐδεμία μοι φροντὶς περὶ τῶν δοκούντων εἶναί τι, τῶν μεγάλων δηλαδὴ ἀποστόλων, εἴτε περιτομὴν ἐκήρυττον εἴτε μή· αὐτοὶ γὰρ τῷ Θεῷ λόγον δώσουσι· καὶ οὐκ, ἐπειδὴ μεγάλοι εἰσὶ καὶ ἔξαρχοι, τὸ πρόσωπον αὐτῶν δυσωπηθήσεται ὁ Θεός. Oecumenius: Ἀπὸ τῶν δοκούντων εἶναι μεγάλων, τῶν ἀμφὶ Πέτρον, ὁποῖοί ποτε ἦσαν, εἴτε εὐαρεστοῦντες Θεῷ εἴτε οὔ, διὰ τὸ συγχωρεῖν περιτομήν, ἐγώ, φησιν, οὐ διαφέρομαι.]. Ueber δοκοῦντες εἶναί τι zu V. 2. Ὁποῖοι — λαμβάνει ist Einschaltung, bei Lachmann in Parenthese [bei Griesbach blos die Worte: πρόσ. — λαμβάνει]. Οὐδέν μοι διαφέρει: *perinde est, nihil refert*, es kümmert mich nicht. „Welcher Art,“ d. i. welcher Würde, nicht Denkungsart (die Väter). Ποτέ gehört nicht (so alle Aeltere, Vulg. *aliquando*, Luther: weiland, Schott) zu ἦσαν. Nach dieser Verbindung bezogen es nämlich die griechischen Väter auf ihre Lehre von der Beschneidung, oder auf ihren Umgang mit Jesus zu dessen Lebzeiten, oder auf ihren Zustand bevor sie zu Jesus kamen [Augustin S. 689: *quales aliquando fuerint, id est, quia et ipsi peccatores fuerunt, nihil sua dicit interesse*]. Neuerlichst hat Lützelberger aus diesem ἦσαν auf den damals, als der Brief geschrieben worden sei,

schon erfolgten Tod aller dieser hier Erwähnten geschlossen. Vielmehr gehört ποτέ unmittelbar zum ὁποῖοι, *tandem, qualescunque.* Ἦσαν ist aber nicht: früher gewesen sind — so auch Winer und Schott [*quales olim fuerint*] — sondern waren, nämlich diejenigen, mit denen ich zu thun hatte. Πρόσωπον — λαμβάνει giebt den Grund für das οὐδέν μοι διαφέρει. Es ist ein heiliges Sprüchwort Röm. 2, 11 [*Commentar* S. 70]. Vor Gott seien Alle gleich — der Unterschied der Menschen liege nur innerlich. Dieses Wort wird immer nur von äusserlich Hochstehenden gebraucht, nicht von äusserlich Niedrigen. Daher ist es nicht auf ihn, Paulus, zu beziehen, als wolle er sagen: auch er habe seinen Rang. So Hermann [*rationem reddit, cur sibi illi non fuerint metuendi; quae haec est, quod, etiamsi illi ipsum Jesum audiverint, tamen sibi quoque ab Deo, qui personam non respiciat, idem sit veritatis lumen concessum,* 2 Kor. 11, 5]. Γάρ führt nur zum Hauptsatze, der mit ἀπὸ τῶν δοκούντων begann, zurück, bezieht sich nicht auch auf die Zwischensätze. Προσανατίθεσθαι steht nicht ganz wie 1, 19 [de Wette]: hier entweder in der Bedeutung von Gegenrede oder von Zusätzen, welche sie gemacht hätten. Sie erkannten die Selbstständigkeit meines Lehrens, Wirkens an.

V. 7. Ἀλλὰ τοὐναντίον — der Satz wird dann V. 9 fortgesetzt; τοὐναντίον: im Gegentheil, nicht nur anerkennend, sondern auch einräumend, forderten sie mich auf, meinen Beruf zu erfüllen. Ἰδόντες dann V. 9. γνόντες — jenes nämlich: äusserlich wahrnehmend, dieses: im Inneren erkennend; ἰδόντες aus dem, was V. 8 erwähnt wird, aus dem Erfolge, welcher dem Paulus, wie ihnen, zu Theil geworden; nicht blos (de Wette) aus dem Berichte des Paulus. Πεπίστευμαι, wie Röm. 3, 2 u. a. Εὐαγγέλιον τῆς — wie V. 8 ἀποστολὴ τῆς περιτομῆς: für sie bestimmt. Ἀκροβυστία — περιτ. wie

Röm. 2, 27 [*Commentar* S. 82]. Immer wird Petrus vornehmlich erwähnt.

V. 8. enthält einen in Parenthese gestellten Zwischensatz, welcher angiebt, woraus jene Apostel diesen seinen Beruf erkannt (*ἰδόντες*) hätten. *Ἐνεργεῖν* ist gewöhnliches Wort für göttliches Wirken, vornehmlich in der christlichen Sache, Aeusserliches (3, 5) und Innerliches (Geisteskräfte, Geistesbeistand) umfassend: 1 Kor. 12, 6. Eph. 1, 11 u. 20. Kol. 1, 29. Phil. 2, 13. Hier wohl im allgemeinen Sinne, ohne gerade Wunder zu bezeichnen, da die empfangene Gabe erst V. 9 erwähnt wird: Erfolg geben. Die Dative *Πέτρῳ — καὶ ἐμοί* [Schott mit Lachmann *κἀμοί*]: zu Gunsten oder zur Ehre. *Ἀποστολή* wie Röm. 1, 5; hier ganz gleich dem *εὐαγγέλιον*: „für die Absendung zu den Juden — für die Heiden;“ *εἰς τὰ ἔθνη = εἰς ἀποστολὴν τῶν ἐθνῶν.*

V. 9. *Χάρις ἡ δοθεῖσα* wie Röm. 12, 3 [*Commentar* S. 344], *χάρις καὶ ἀποστολή* Röm. 1, 5. Doch hier ist *χάρις* mehr, wie Röm. 12, 6, geistige Kraft. Viele, auch Fritzsche und Schott [*quum dominus me converteret, ad munus apostolicum vocaret, viribus instrueret necessariis, et quam prospero successu dominus labores meos secundaverit apostolicos*] bezogen *χάρις* auch auf die Erfolge. Hier werden nun die vorher nur umschriebenen (*οἱ δοκοῦντες*) Personen genannt, wie ihre Namen auch in der Tradition blieben. Jacobus ist ohne Zweifel derselbe, wie 1, 19. Doch wenn Clemens Alex. bei Eusebius *H. E.* 2, 1 [*Hypotyp.* 7] sagt, Jesus habe die *γνῶσις* dem Jakobus, Petrus und Johannes übergeben, so meint er unter dem Ersten den Gerechten, *τῷ δικαίῳ* heisst es ausdrücklich. [Vgl. Gieseler KG. 1 Bd. 1844. S. 319.] *Στύλοι* 1 Tim. 3, 15. Apok. 3, 12, ein in jeder Sprache gebrauchtes Bild, wohl ohne besondere Beziehung z. B. auf die Idee vom Tempel Gottes (1 Kor. 3, 16. Eph. 2, 21), wie in der angef. St. der

Apok., sondern wie θεμέλιος von Sachen und Personen gebraucht wird: Hauptsächliches, Begründetes. Dasselbe heissen mit einem Zug von Ironie 2 Kor. 11, 5. 12, 11 die überhohen Apostel, οἱ ὑπερλίαν ἀπόστολοι. Δεξιὰς κοινωνίας: für oder aus Gemeinsamkeit. Das Händereichen ist also nicht Zeichen der Betheurung, sondern der Verbindung. So für Bundschliessen schlechthin steht δεξιὰς διδόναι und λαβεῖν 1 Makk. 11, 62. 13, 45, 50. Das Hauptwort ist weggelassen: εὐαγγελιζώμεθα — ζωνται. Εἰς — unter sie hingehend; daher diese Stelle nicht (Baur) mit der AG. streitet, nach deren Berichten Paulus immer zuerst an die Juden geht.

V. 10. *Μόνον* abgebrochene Rede, wie 5, 15, nämlich: nur darin sollten auch wir uns mit den Juden beschäftigen, also: ἐν τούτῳ καὶ ἡμεῖς εἰς τὴν περιτομήν. Οἱ πτωχοί, wie Röm. 15, 26 οἱ πτωχοὶ τῶν ἁγίων τῶν ἐν Ἱερουσαλήμ. Es ist wohl möglich, dass aus diesem schlechthinnigen Gebrauch des οἱ πτωχοί unter den Paulinischen Christen der Name Ebioniten für palästinensische Judenchristen entstanden ist. [Anderes s. bei Gieseler KG. 1. Bd. S. 131.] *Μνημονεύειν*: fürsorgend gedenken. Ὅ mit αὐτὸ τοῦτο: „was durchaus ich geflissentlich gethan habe.“ Ἐσπ. ποιῆσαι Eph. 4, 3. Die Apostelgeschichte und die Briefe (s. zu Röm. 15, 25 ff. *Comment.* S. 414) erwähnen diese Sammlungen erst aus der späteren Zeit, der griechischen Reise des Paulus. Wahrscheinlich liessen sie sich dort erst ausführen. Doch in eine frühere Zeit und nach Antiochien gehört AG. 11, 19 f., daher wohl anzunehmen ist, dass Paulus dieses schon früher gethan und jene drei Apostel auf den Gedanken geführt habe, ihm für immer diesen Auftrag zu geben. Usteri fand die Spur einer früheren Collecte auch AG. 18, 22 aus Kleinasien, wo blos die Reise des Apostels von Ephesus über Cäsarea nach Antiochien sich erwähnt findet. Auf keinen

Fall ist nöthig, ἰσπουδ. in der Bedeutung eines Plusquamperfect. zu nehmen.

Nun V. 11 ff. folgt das Letzte im zweiten Kap. zur Rechtfertigung seiner Person und apostolischen Selbstständigkeit. Selbst gegen den Petrus habe er gestanden, und gerade eben in diesen streitigen Angelegenheiten über Bedeutung und Gültigkeit des Mosaismus. Dieser Streit oder vielmehr dieser Widerspruch des Paulus gegen den Petrus ist bekanntlich nirgends sonst erwähnt; die AG. und die Briefe berichten nicht einmal ein Zusammentreffen der Apostel in Antiochien, wo Paulus nach jener Zusammenkunft in Jerusalem war: AG. 15, 34 (doch hier heisst es wenigstens, Paulus und Barnabas hätten gelehrt μετὰ ἑτέρων πολλῶν) und 18, 22. Sogar die älteste Kirche schon stiess sich an dieses Ereigniss, und Clemens Alex. bei Euseb. *H. E.* 1, 12 stellt die Behauptung auf, dieser Kephas (daher wohl 1, 18 diese Schreibart) sei nicht der Apostel Petrus, sondern einer der siebenzig Jünger gewesen. Noch schwieriger schien wahrscheinlich die Lösung, seit Porphyrius aus diesem Ereigniss Anlass nahm, die Apostel zu schmähen. Theodoret hat den Abschnitt von V. 5—15 nicht mit erklärt, oder die Erklärung ist verloren gegangen. Bei den übrigen Vätern (Tertullian, Hieronymus, Chrysostomus) ist herrschende Meinung, beide Apostel hätten nur dem Scheine nach (κατὰ πρόσωπον, κατ' οἰκονομίαν, *per simulationem*) so gehandelt, Petrus habe nur dem Paulus Gelegenheit geben wollen, seine Gesinnung auszusprechen [dagegen auch Luther *Comment.* 1. S. 161]. Hierdurch wurde nun der erste Streit über die Statthaftigkeit der Accommodation herbeigeführt; denn Augustin [*epist.* 8 — 19] bestritt gegen Hieronymus [*epist.* 86 — 97] jene Anbequemung. [Hieronymus änderte später seine Ansicht *c. Pelag.* 1, 8. *Apol. adv. Ruf.* 3, 1. Vgl. Baumgarten-Crusius *Lehrbuch der Dog-*

eschichte 2 Bd. S. 829.] S. auch Möhler *gesam-Schrr. und Aufsätze.* Regensburg. 1839. I. 1 ff. Es ht sich, dass Alles ganz eigentlich so von Seiten bei-postel geschehen ist, und nur dieses passt hier in den nmenhang [Schott]. Petrus, natürlich der Apostel, lte also nicht aus Anbequemung (diese gestattete Paulus: 16, 3. 21, 10—27. 1 Kor. 9, 20), sondern aus Furcht lie Rede des Paulus an ihn war ernster Tadel. Finden ibrigens hier auf der Seite des Petrus wieder die alte chenfurcht, welche ihn erst verlassen zu haben scheint, in die Welt hinauskam; so tritt in Paulus desto mehr hiedenheit und Freimüthigkeit hervor. Bemerkenswerth ist, dass Paulus dem Petrus nicht Menschenfurcht als kterfehler vorwirft, sondern seinen Irrthum als einen theoretischen betrachtet. In jedem Falle aber war viel n in diesen apostolischen Urgemeinen. Endlich ist diese auch oft gegen die anscheinende Anmassung der apo-chen Fehllosigkeit gebraucht worden. Vgl. Boeckel *bratio quaestionis de controversia inter Paul. et Petr. chiae oborta.* Lips. 1817.

V. 11 ist ἦλθε in Plusquamperfectbedeutung zu fassen: nmen war, während er sich dort aufhielt. Denn das nswerthe an Petrus fand nach V. 12 erst späterhin bei m Aufenthalt in Antiochien Statt. *Κατὰ πρόσωπον ἀν-σθαι* ist alte Formel, wiewohl ohne besondere Bedeu-des *πρόσωπον*, 5 Mos. 7, 24. 9, 2 u. a. Hier ist *κατὰ πον*: offen vor ihn hin; am Aehnlichsten AG. 25, 16: *πρόσωπον ἔχειν τοὺς κατηγόρους. Κατεγνωσμένος* über-die Vulg. *reprehensibilis,* nicht gegen den Sprachge-h, wenn gleich mehr dem Sinne nach. [Winer *Gramm.* 8.] Auf keinen Fall Hebraismus. Es ist zu übersetzen: t wie gerichtet; Röm. 14, 23 *κατακέκριται*, Apok. 21, *ειλιγμένος*. Matthies vergleicht Hom. *Iliad.* 15, 427

τετελεσμένον. Der Syrer, Luther, Usteri, Schott, de Wette: er ward angeklagt, nämlich von den Heidenchristen. Aber καταγινώσκεσθαι ist gewöhnlich: verurtheilt werden. Rückert: in seinem Gewissen verurtheilt. So schon Bengel [*„propter actiones contrarias, quarum altera alteram condemnabat. Participium habet vim reciprocam. Suo enim ipse judicio, sua se praxi condemnaverat Petrus“*].

V. 12. Ἀπὸ Ἰακώβου gehört zu ἐλθεῖν, nicht zu τινές (ἔρχεσθαι ἀπό Mark. 3, 35). Der Name Jakobus steht für die Gemeine zu Jerusalem: aus der Gemeine dorther. So Chrysostomus, Grotius, Olshausen, [Vater] — wogegen Meyer. Es sind nicht gerade Menschen seines Sinnes (AG. 15, 13 ff. sind dagegen — dort erscheint Jakobus gemässigt, doch vgl. 21, 18 ff.) oder gar Abgesandte von ihm, wie man die Formel gewöhnlich verstand, auch de Wette [und Meyer]. Ἔθνη sind Heidenchristen Röm. 16, 4. Eph. 3, 1 [Usteri]. De Wette meint, es könnten auch ungetaufte Heiden mitgemeint sein. Συνεσθίειν bedeutet nicht gerade nur ein gemeinsames Mahl halten (Paulus dachte an Agapen), auch bezieht es sich wohl nicht nur auf ungescheuten Genuss jüdisch-verbotener Speisen, sondern heisst überhaupt: *familiariter uti*, Lebensumgang, wie 1 Kor. 5, 11, συμφαγεῖν AG. 11, 3. Luk. 15, 2 steht συνεσθίειν in seiner eigentlichsten Bedeutung. Ἦλθον ist rec., oft (auch von Lachmann) ist ἦλθεν gelesen worden. Es müsste diess auf Petrus gehen, aber dann das συνεσθίειν des Petrus vor seinen Aufenthalt zu Antiochien fallen. „Wie er kam und jene vorfand.“ Aber dieses ist gewiss unrichtig. Petrus hätte dann in Jerusalem jene Gemeinschaft mit den Heidenchristen gehabt; aber diese ἐλθόντες, die ihn an derselben verhindern, waren ja von Jerusalem gekommen. Vielmehr müsste dann im Vorigen τινά gelesen, wie einige Lateiner wirklich ein *aliquem* haben, und dann ἦλθεν auf diesen bezo-

gen werden. Aber die rec. steht auch äusserlich fest. *Ὑποστέλλειν*: sich aus Furcht zurückziehen AG. 20, 20. 26. Hebr. 10, 38 (*ὑποστέλλεσθαι*), *se subducere*, nicht aus Verstellung. *Ἀφώριζεν ἑαυτόν* — nämlich aus der Gemeine, denn Heidenchristen waren in ihr überwiegend. *Τοὺς ἐκ περιτομῆς*: Judenchristen, mag die Formel und der Ausdruck *Ἰουδαῖοι* V. 13 nun Juden (vgl. das Wort *ἔθνη*) oder die Christen aus Juden, *πιστοὶ ἐκ περιτομῆς* AG. 10, 45, bedeuten. Jenes *οἱ ἐκ περιτομῆς* ist immer zweideutig: AG. 11, 2. Kol. 4, 11. Tit. 1, 10. *Φοβούμενος* nicht blos *veritus*, sondern *metuens*. Chrysostomus, Theophylakt und Grotius erklären: für sie fürchtend, ihren Abfall (4, 11).

V. 13. „Mit ihm verstellten sich auch die anderen Judenchristen," nahmen den Schein von Misbilligung, Verachtung an gegen die Heidenchristen oder des unbedingten Gehorsams gegen das Mosaische Gesetz. Grotius conjicirte, um den Vorwurf zu mildern, *συνεπικλίθησαν* und dann *ὑποκλίσει* (von *ὑποκλίνεσθαι* = *συνεσθίειν*); unnöthig und gegen die Sprache. Wenigstens müsste es dann heissen: sie bequemten sich an. *Συναπάγεσθαι* steht hier anders als Röm. 12, 16 [*Comment.* S. 357]. Barnabas war also der jüdischen Denkart zugänglich, wiewohl Gefährte des Paulus bei den Heiden. Uebrigens hatten ja die Apostelbeschlüsse von Jerusalem das Benehmen der Judenchristen bei den Heidenchristen gar nicht berührt.

Die tadelnde Rede des Paulus V. 14 (unrichtig spricht man von einem Apostelstreite) bezieht sich nur auf das jetzige Betragen des Petrus, indem er seine vorher befolgten Grundsätze verliess. Denn V. 15 ff. spricht Paulus ausführlich gegen die Grundsätze der Judenchristen, dass für sie noch die Verpflichtung zum Gesetze bestünde; wobei die Anwendung übergangen wird, dass diese Verpflichtung noch weit weniger für Heidenchristen Statt habe.

V. 14. „Aber als ich sah, dass sie nicht der christlichen Wahrheit gemäss auf rechtem Wege gingen.“ *Ὀρθοποδεῖν* steht sonst nirgends; *ὀρθόπους* aber wenigstens bei Sophocles [*Antig.* 986]. Es bedeutet hier auf geradem oder rechtem Wege gehen, dasselbe *ὀρθοτομεῖν τὸν λόγον τῆς ἀληθείας* 2 Tim. 2, 15, *ὀρθὰς τροχιὰς ποιεῖν* Hebr. 12, 13. *Στοιχεῖν* Gal. 6, 16, *ἀκριβῶς περιπατεῖν* Eph. 5, 15, vom Befolgen gewisser Lehren, Grundsätze. *Ἀλήθεια τοῦ εὐαγγ.*, wie V. 5: rechte Art der Verkündigung; *πρός*: dieser nach (*versus*), nicht gemäss (*κατά*), als nach einer Norm (2 Kor. 5, 10). *Ἔμπροσθεν πάντων* (1 Tim. 5, 20 *ἐνώπιον πάντων ἐλέγχειν*): vor allen Lehrern oder Gemeindegliedern — oder eben den Judenchristen, zu denen allein er sich hielt. Er habe ja in seinem Betragen gezeigt, dass er diese Bräuche für nichts Wesentliches achte. „Wenn du, der du Jude bist, heidnisch lebst, und nicht jüdisch.“ *Ζῇς*: dir zu leben erlaubst, leben zu können meinst, bisweilen oder gewöhnlich (aus Grundsatz), wie es V. 12 gesagt war. Das Präsens hat keine Schwierigkeit (de Wette), steht auch nicht für das Präteritum. Rückert schlägt für *Ἰουδ.* die Bedeutung vor: in jüdisch-würdiger Art und Gesinnung handeln, als ein *ἀληθῶς Ἰσραηλίτης, ἐν ᾧ δόλος οὐκ ἔστιν* Joh. 1, 48. Aber das Wort hat ja in der ganzen Stelle eine schlimme Bedeutung. *Καὶ οὐκ Ἰουδαϊκῶς* ist verschieden gestellt worden; am Beglaubigtsten vor *ζῇς* (Lachmann *καὶ οὐχ Ἰουδ. ζῇς*). Doch so wird wohl der Satz zu überladen. Schott und de Wette hielten die Worte nach Semler's Vorgange für Glossem; aber sie sollen dem *ἐθνικῶς ζῆν* vielleicht seine Bedeutung geben (nicht sittlich handeln). Der Tadel des Paulus gegen den Petrus bleibt nicht bei der Inconsequenz aus Menschenfurcht stehen, sondern er giebt ihm Schuld, dass er selbst das heidnische Leben zu verwirren suche. „Wie kannst du die Heiden (d. s. wie V. 12 Heidenchristen) zwingen jü-

disch zu leben?“ (judenzen übersetzt auch de Wette). Ein solcher Zwang (moralischer, vgl. V. 3, wie 2 Kor. 12, 11) wurde geübt, indem er ihnen in ihrer heidnischen Weise Verachtung zeigte. Ohne Grund findet de Wette dieses ἀναγκάζειν schwierig. Aber vielleicht soll hiermit nicht nur überhaupt das Betragen des Petrus als besonders strafbar dargestellt, sondern dem Petrus selbst die Uebertretung der Apostelbeschlüsse (AG. 15, 28) Schuld gegeben werden, welche den Heidenchristen kein Joch auflegen hiessen. *Tί* ist rec., die neuere Kritik [auch Hahn] hat πῶς vorgezogen: *quo jure quave injuria?*

Hiermit war Petrus Betragen nun gerügt — das Folgende V. 15 handelt bis zu Ende des Kap. gegen die Grundsätze der Judenchristen überhaupt. Denn gewiss gehören diese Verse noch zur Rede des Paulus. So auch die meisten Neueren, in der alten Kirche Hieronymus [*nos, id est, ego et tu, Petre, — miscuit enim personem suam, ne illi facere videretur injuriam, quum essemus, inquit, natura Judaei, ea facientes, quae lege praecepta sunt, et non ex gentibus peccatores, qui vel generaliter, quia idolis serviunt, peccatores sunt, vel quos nunc putamus immundos, scientes, quod non possumus ex legis opere, sed ex Christi salvari fide, credidimus in Christum*]. Dagegen nahmen Oecumenius, Calvin, Beza, Grotius, Koppe, Matthies, wohl auch Lachmann, indem er einen Absatz eintreten lässt, V 15 f. für einen Beisatz des Apostels an die Galater; 2. Luther einen solchen von διότι — V. 16. [S. 204: *Hactenus verba sunt Pauli, quae ad Petr. locutus est, quibus comprehendit in summa praecipuum christianae doctrinae articulum, qui facit vere Christianos. Jam vertit sermonem ad Galatas, et concludit dicens: cum res ita se habeat, quod per fidem in Christum justificemur, ergo ex operibus legis non justificabitur omnis caro.*] 3. Neander *Pflanzung* 1. 274 und Schott von V. 18 an. 4. Flatt

von V. 19. Aber die Verse hängen unter sich genau zusammen, nirgends ist ein Uebergang bezeichnet worden, und wollten wir die Rede des Paulus mit V. 14 geschlossen sein lassen; so würde sie doch zu kurz sein. Auch würde dann gewiss vor V. 15 Etwas, wie ἀδελφοί stehen, und dieser ganze Vers würde die Heidenchristen in der Galatergemeine zu sehr herausstellen. Diese Rede soll vielmehr wohl das Wesentliche von dem wiederholen, was Paulus den Aposteln in Jerusalem vorgetragen haben will, V. 2.

V. 15. Mit ἡμεῖς φύσει Ἰουδαῖοι sind wohl alle Judenchristen gemeint — bei ihnen Allen wird diese Denkungsart vorausgesetzt, welche er V. 16 darstellt. Von solchen Ἰουδαίοις nämlich unterscheidet er die Ἰουδαΐζοντες, die befangenen, fanatischen, störenden Judenchristen. Φύσει Röm. 2, 14, der Geburt nach. Es entspricht ihm das ἐξ ἐθνῶν; dieses bedeutet nicht: aus Heiden, sondern: von ihnen stammend. Ἁμαρτωλοί kann in dem gewöhnlichen, jüdischen Lebensstile gesetzt sein ohne beschimpfende Bedeutung, Matth. 9, 10 f. 11, 19. 26, 45. (Luk. 18, 32. AG. 2, 23. Tob. 13, 6: ἔθνος ἁμαρτωλῶν), wie ἄδικος 1 Kor. 6, 1. Doch kann es hier auch (vgl. Röm. 9, 30) die Bedeutung haben: nicht zum Gesetz verpflichtet, *profani* (Calvin). Der Nachsatz zu diesem ἡμεῖς folgt im καὶ ἡμεῖς — V. 16; εἰδότες — Χρ. V. 16 giebt den Grund für diese ihre Handlungsweise an. Also ist weder V. 15 mit Punkt vom Folgenden zu trennen (Flatt: wir sind Sünder als Juden, jene als Heiden), noch (Lachmann) V. 16 nach πίστ. Ἰησοῦ Χριστοῦ Punkt zu setzen. Vielmehr ist mit den meisten Auslegern so zu verbinden: Wir, die wir geborene Juden sind, aber eingesehen haben — wir sind gläubig geworden.

V. 16 ist δέ durch die neuere Kritik erst hereingebracht [Hahn], dem Zusammenhange nach ganz angemessen. „Da wir aber wissen, dass kein Mensch gottgefällig wird durch

Gesetzeswerke, vielmehr nur durch Glauben an Jesus Christus, wir sind gläubig geworden, um auf solche Weise gerecht zu werden.“ Die Schlussstelle διότι — bestätigt das εἰδότες, oder giebt Grund und Quelle an, aus dem sie diese Einsicht erhalten hätten. Gedanken und Worte in unserem Verse geben den Paulinischen Grundgedanken: 3, 11. Röm. 3, 28. [*Commentar* S. 114] vgl. AG. 13, 39. Δικαιοῦσθαι bedeutet in dieser Formel nicht gerechtfertigt werden, sondern gottgefällig, und zwar durch das, was man ist — thut. Ἔργα νόμου (s. zum Römerbr.) sind wie immer bei Paulus zu verstehen, nicht im Sinne zu beschränken, wie Schott allein an das Cerimonialgesetz denkt [„*facta intelligantur legi Mosaicae cerimoniali accommodata, seu observatio rituum Judaicorum, quemadmodum* ἔργα τοῦ σκότους Röm. 13, 12, *quae conveniunt ignorantiae, seu* ἔργα τῆς σαρκός Gal. 5, 19, *qualia postulat et efficit dictamen sensuum et cupiditatum*“]. Doch hat Paulus hier ausschliesslich die mosaisch-jüdischen Werke im Sinne, nicht das Legale überhaupt. Ἐὰν μή = ἀλλά, wie εἰ μή 1, 7. 19. Denn Paulus nahm nicht an, dass der Glaube neben Gesetzeswerken bestehen oder gelten könne, sondern nur der Glaube. Πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ ist, wie Röm. 3, 22 [*Commentar* S. 101), dem Folgenden gemäss in umfassendem Sinne zu nehmen: Glaube an Christus, und: den er will, wie ungefähr: Christusglaube. Denn dieser doppelte Begriff des Glaubens (s. auch zu Röm. 1, 17) findet sich im Folgenden, in ἐπιστεύσαμεν und ἐκ πίστεως, Glaube, in dem man zum Evangelium kommt, Glaube unter ihm. Καὶ ἡμεῖς: auch wir, oder wir sogar (das Subject betonend). Ἐπιστεύσαμεν, wie Röm. 13, 11: „sind gläubig geworden, um durch Glauben gerecht zu werden,“ in frommer Gesinnung, ohne Gesetzeswerke, Gott zu gefallen. Statt διότι liest Lachmann ὅτι. Der Satz stand schon Röm. 3, 20. Ausser dem ἐξ ἔργων νόμου, dessen Sinn Pau-

lus im ganzen Gedanken fand, ist er entlehnt aus Ps. 143, 2: ὅτι οὐ δικαιωθήσεται ἐνώπιόν σου πᾶς ζῶν. Das Futurum soll bedeuten: nie werde es geschehen (Meyer), oder: es könne nicht geschehen.

Dieses war das Negative der Behauptung (nicht durch Werke) — nun das Positive V. 17—21. Christus will es V. 17 u. 18 — in seiner Sache liegt es, diese besteht in einem neuen Leben V. 19—21. — Also: „Wenn wir für Sünder gehalten werden sollten, wenn wir durch Christus gottgefällig zu werden suchen; so hat Christus wohl gar für Sünder gewirkt? Das sei fern!“ Christus nämlich hat es gewollt, dass wir durch ihn gottgefällig werden sollen, und, wäre dieses also unrecht, so hätte uns Christus hineingeführt in das Unrecht. Nach δέ ist Komma zu setzen. Ζητεῖν δικαιοσύνην steht wie διώκειν δικαιοσύνην Röm. 9, 30 f. [*Commentar* S. 290]. Ἐν Χριστῷ: auf seine Weise, oder: διὰ πίστ. Ἰησοῦ Χριστοῦ V. 16. Das Negative war vorhergegangen: nicht durch Werke — hier das positive Gegentheil: in, durch ihn. Εὑρίσκεσθαι dafür geachtet werden; anders Röm. 7, 10: *apparere*. Καὶ αὐτοί ist nicht: selbst wir, sondern: *nos ipsi* — eben hierdurch, dass wir jenes wollten. Ἆρα, wie Luk. 18, 8. AG. 8, 30, als Fragpartikel zu schreiben und der Satz als Frage zu fassen. [Vgl. Winer *Gramm.* S. 597.] Die Alten (Luther, Koppe, Usteri) nahmen die Worte nicht als Frage, aber Folgerung kann es doch nicht aus dem Vorigen sein. So wollte es auch Grotius. [„*Legendum hoc sine interrogatione. Sensus est: Jam dicent increduli, Christum nihil aliud quam peccandi licentiam auxisse. Hoc illi colligent ex vita nostra, nisi ea superet et gentium, incircumcisorum et judaizantium vitam.*“] Auch steht μὴ γένοιτο immer nach Fragen: Röm. 3, 6. 31. 6, 1. 15 u. f. Uebrigens fassten jene auch den Sinn falsch auf: wenn wir auch noch als Sünder erfunden werden, —

Es ist ironische Frage: darf man es behaupten, was darin liegt? Oder ἄρα steht statt ἆρα οὐ: ist Christus dann nicht Sündendiener gewesen? Ἁμ. διάκονος: Beförderer der Sünde, oder auch Freund, Helfer derselben, *auctor peccati*. Vgl. 2 Kor. 11, 15 διάκονοι δικαιοσύνης und Röm. 15, 8 [13, 4. 1 Kor. 3, 5], worauf Rückert verweist. Es wird vorausgesetzt, dass Christus dieses neue, freie Leben ohne Gesetzesdienst gewollt habe, entweder aus dem Geiste seiner Sache oder aus traditionellen Sprüchen, wie sie uns auch in den schriftlichen Evangelien vorliegen Matth. 15, 1. Mark. 7, 1.

V. 18. „Vielmehr ist der Sünder, welcher Etwas fördert, was er selbst aufgegeben, zerstören geholfen hat.“ Dieses ist die härteste Rede gegen Petrus, wenngleich nicht unmittelbar zu ihm gesprochen. Sünder in dem Sinne, wie Röm. 14, 23, ein Mensch ohne Gesinnung, Ueberzeugung. Der Satz ist wohl allgemein zu fassen, nicht blos auf diese streitige Frage zu beziehen. Das Subject ist allgemein, impersonell zu nehmen: Wenn Einer u. s. w. Γάρ verbindet den Satz mit μὴ γένοιτο. Ἃ κατέλυσα (vgl. Matth. 5, 17) ist wohl nicht blos: was ich bei mir aufgegeben habe, sondern: aufgehoben, um seine Kraft gebracht. Οἰκοδομεῖν: fördern — wie καταλύειν, so hat auch dieses hier die Bedeutung: dabei helfen, es mitthun. Συνίστημι, wofür [Griesbach] Lachmann [Hahn und die Schottische Ausg.] συνιστάνω lesen, heisst: stelle mich dar, lasse mich erkennen, 2 Kor. 6, 4. 7, 11. Παραβάτης ist stärker als ἁμαρτωλός V. 17. Vgl. Röm. 2, 25, 27. „Das ist ein rechter Sünder,“ ein vorsätzlicher, schwerer, nicht aber der, der ihn dafür achtet. Also ist nicht wie die Meisten thun τοῦ νόμου zu suppliren: Wenn ich so handelte, dann gäbe ich mir selbst Gesetzesübertretung Schuld. Unsere Erklärung ist auch von Rückert, Schott [„*nos ipsi* (*non Christus*) *deprehendimur peccatores, i. e. hac ipsa gloriatione vana efficimus, ut nunc*

simus et appareamus peccatores, voluntati divinae contradicentes"], Matthies, Usteri und Meyer vorgetragen worden.

V. 19—21. Die Sache Christi fordert es. Die Allegorie, Sterben und Wiederaufleben mit Christus, Röm. 6 u. 7 [*Commentar* S. 174], ist hier wieder angewendet. „Wir sind ja bestimmt, ein neues, geistiges Leben anzutreten." Ἐγώ, wie V. 18, impersonal: der christliche Mensch. Νόμῳ ἀπέθανον, wie Röm. 7, 4. θανατοῦσθαι τῷ νόμῳ, mit ἀπό Kol. 2, 20. „Das Gesetz gilt nicht mehr für mich." Hier in einer Art von Wortspiel: διὰ νόμου νόμῳ. Gewiss bedeutet jenes erste νόμος nicht die neue Anstalt, wie Hieronymus und die Lat. deuteten, Luther und Erasmus [Paraphr.: *„nihil est igitur caussae, cur semel amplexi fidem evangelicam — ad crassae legis praesidia respicianus, cui jam desivimus esse obnoxii.* Verweisung auf das Gleichniss Röm. 7, 1 ff. *Verum simul atque per Christi mortem ac sacrum lavacrum addictus sum legi fidei, quae spiritualis est; quodammodo mortuus sum legi crassae, nec ita mortuus illi, ut desierim vivere, sed ut felicius coeperim vivere*"]. Diese Bedeutung hat νόμος immer nur mit Beisätzen, wie πίστεως, πνεύματος, δικαιοσύνης Röm. 3, 27. 8, 2. 9, 31. Andere (Calvin, Grotius, Flatt, Winer, Schott) erklärten: um der Mangelhaftigkeit des Gesetzes willen, wie durch seine Schuld (3, 21); dieses würde wohl διὰ νόμον heissen. De Wette: indem ich das Gesetz durchgelebt habe. Vielmehr (so fassten es schon die griechischen Väter): durch das Gesetz selbst dahin geführt, durch seinen Inhalt, seine Aussprüche dazu aufgefordert. Vgl. 4, 21. Röm. 3, 31. Vornehmlich wohl meint er solche Stellen, welche auf neue Dinge, Zeiten, Bund deuten. Usteri (auch hindeutend die griechischen Väter, Calvin): auf Verlangen des Todsprechenden Gesetzes; ähnlich Meyer: durch die Kreuzigung

Christi wurde der Fluch des Gesetzes an ihm vollzogen [3, 13 und insofern starb er durch das Gesetz]. Dieses wäre ein reines Wortspiel; denn auf seinen eigenen Tod hat ja dieses Gesetz nicht gesprochen. „Um Gott zu leben." Ἵνα führt das auf das Sterben Folgende ein, dass auch das Leben Christi symbolisch sei für sie. Denn jenes ζῆν θεῷ liegt nicht auch im Sterben, sondern in dem daneben Gedachten, in dem Wiederleben, Auferstehen mit Christus. Dieselbe Formel stand anders Röm. 6, 10, dort dem Leben in der Sünde entgegengesetzt, hier dem unter dem Gesetze. Ein bedeutsamer Ausdruck für das Leben in Geistigkeit und Freiheit: Gott dem Gesetze entgegengesetzt.

V. 20 wird das Bild des Lebens mit Christus noch zwiefach anders gewendet: Nicht nur wie er soll ich leben, sondern er ganz an meiner Stelle, meine Persönlichkeit ganz in ihm aufgehen, nur für die Sache Christi soll ich dasein. Was äusserlich, geschichtlich vorlag, dass vom Tode Jesu die neue Zeit, das neue Leben ausgegangen war, das deutet Paulus in diesen Tod, als in ein hohes, sittliches Symbol hinein. Χριστῷ συνεσταύρωμαι Röm. 6, 6 [*Commentar* S. 174]. „Als völlig gestorben mit ihm soll ich mich ansehn." Das Bild der Kreuzigung hat hier nicht den Begriff des Elends, der Schmach; sondern es soll nur das Todesbild hervorheben, verstärken. Ζῶ δὲ οὐκ ἐγώ drückt aus, was dem Sinne nach schon im Vorigen lag, und ζῇ δέ — was die Folge von dem Vorigen ist: „Also lebe nicht ich;" worauf denn folgt, dass Christus in mir lebt. Nach ζῶ δέ ist nicht Komma zu setzen, wie es bei Griesbach, Knapp und den älteren Ausgaben steht, sonst müsste es heissen: ζῶ μὲν, οὐκέτι δὲ ἐγώ, wie Luther übersetzt: ich lebe, doch nun nicht ich. Mit Recht ist daher jenes Komma von [Koppe] Lachmann, Schott [und Hahn] getilgt, und dieses von Meyer und de Wette gebilligt worden. Es

ist Ein Satz, den de Wette richtig übersetzt: ich lebe nicht mehr ich selbst. Ζῇ ὁ Χριστός d. i. sein Dasein, Geist, wie Röm. 8, 9 Christus und Geist Christi abwechselt. [S. *Commentar* S. 222 f.] Ὃ δὲ νῦν ζῶ Röm. 6, 10: so viel ich lebe, oder: insofern — *quoad vivam*, also: in meinem jetzigen, ganzen Dasein. So Rückert, Usteri, Schott [„*haec vita quae mea dici possit tota versatur in fiducia laetissima in filio Dei collocata*"]. Ἐν σαρκί, wie Phil. 1, 22 ζῆν ἐν σαρκί: sinnlich, zeitlich; denn σάρξ ist das Sinnenleben, Erdenleben. Wie sein Geistesleben in Christus aufgegangen ist, so ist ihm auch sein Dasein gewidmet. Dieses ist also wieder eine andere Wendung jenes Bildes vom Leben mit Christus. Aehnlich, doch mehr vom wirklichen Dienste Christi — hier mehr von der ewigen Widmung des gesammten Daseins — 2 Kor. 5, 15. Πίστις τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ wie V. 16 Ἰησοῦ Χριστοῦ. Doch ist πίστις hier stärker: Hingabe an ihn. Ἐν πνεύματι steht dem ἐν σαρκί gegenüber, wie Lebensform dem Lebensgeiste. Wenn mit Lachmann statt der rec. gelesen wird θεοῦ καὶ Χριστοῦ, so wird wieder die Idee Gottes und Christi, wie Eins dem Sinne nach, zusammengestellt. „Welcher sich aus Liebe für mich gegeben hat," 1, 4. Ἀγαπᾶν καί — wie Eph. 5, 2. Apok. 1, 5. Diese Aufopferung Christi wird als das erwähnt, wodurch er sich ein Recht an uns erworben hätte, wie das Prädikat τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ die Grösse des Opfers steigert.

V. 21 fasst nun Alles zusammen: Man giebt mit dem Gesetzesdienste den Tod Jesu, also die göttliche Anstalt, auf. Ἀθετεῖν: zurückweisen, *spernere* 1 Thess. 4, 8 (nicht: aufheben, *abrogare* 3, 15). Χάρις τοῦ θεοῦ: die thätige Huld Gottes, indem durch sie die Gnadenanstalt, das göttliche Reich, gestiftet wurde. „Denn wenn man gottgefällig wird durch das Gesetz, ist Christus umsonst gestorben." Δωρεάν = μάτην, zwecklos, ohne Grund, wie Meyer dieses als die

einzige Bedeutung in der Schrift herausstellt. Dann nämlich giebt es keine Gnade mehr.

Nichts nun vom Erfolge dieses Auftritts. Ohne Zweifel meint Paulus, dass Petrus sich zurechtgewiesen gefühlt habe. Die authentische Geschichte weiss Nichts von einem fortgesetzten Zwiespalt unter den beiden Aposteln, wenngleich kurz darauf zu Korinth und dann durch die ganze ältere Kirchengeschichte, selbst bis in's Mittelalter, Petriner und Pauliner sich entgegenstanden. Wenn die beiden Petrinischen Briefe ächt sind — der erste hat das durchgängige Zeugniss der Kirche, der zweite gehört dem Apostel nicht an — dann liegt ja vollends die Uebereinstimmung der beiden Apostel in Grundsätzen und Leben bestimmt vor.

Bis 5, 12 folgt nun die Ausführung der freieren, gegenjüdischen Grundsätze, die Darlegung dieses seines Evangelium 1, 6—10, umfassender, als in den Reden an Petrus: Eine neue Zeit der Freiheit, Geistigkeit, frommer Gesinnung (πίστις) habe eintreten sollen. [Strabowski *de epistolae ad Galat. cap. III. specimen exeget.* Regiomont. 1844.] Der Uebergang geschieht Kap. 3, 1 mit einem herben Ausdruck des Tadels [Klausen *Hermen.* S. 406] — es liegt in demselben im Zusammenhange mit dem Ebenerzählten wie ein edler Stolz: gegen ihn sich setzend, welcher das Apostelhaupt zurechtgewiesen habe. Ἀνόητοι sind, wie Luk. 24, 25, solche, welche Geistiges und Göttliches nicht zu fassen vermögen. Βασκαίνειν, *fascinare*, bezaubern, verzaubern, Das Wort steht nur hier. Es kommt von βάζω, bedeutet also: schwatzen, beschreien. Es liegt im Worte immer der Begriff von unbegreiflichen Verwandlungen des Wesens oder der Weltanschauung. Gewöhnlich wurde dem Neide eine solche Zaubermacht zugeschrieben (Sir. 14, 8 βασκαίνων τῷ ὀφθαλμῷ). Diesen Begriff legen auch die griechischen Kirchenväter in das Wort, nehmen aber fälschlich den der Zau-

berei heraus. [Theophylakt S. 340: *τίς ἐφθόνησε, δεικνὺς ἄξια φθόνου πράττοντας πρωΐ. Δηλοῖ δὲ, ὅτι οἱ παραπεἰθοντες αὐτοὺς οὐχ ὡς πηδεμόνες οὐδέ ὡς τὸ λεῖπον ἀναπληροῦντες ταῦτα ποιοῦσιν, ἀλλ' ὡς καὶ τὰ ὄντα ἀπρωτηριάζοντες. Τοιοῦτον γὰρ ὁ φθόνος. Οὐχ ὡς τοῦ φθόνου δὲ καθ' ἑαυτὸν ἰσχὺν ἔχοντος ταῦτα εἶπεν· ἀλλ' ὡς τῶν ταῦτα διδασκόντων διὰ βασκανίαν* (aus Neid) *ἐπὶ τοῦτο ἐλθόντων.*] Die gewöhnliche Lesart fügt hinzu: *τῇ ἀληθείᾳ μὴ πείθεσθαι*, schon von Hieronymus verworfen; es fehlt in den wichtigsten Zeugen. Wahrscheinlich ist es aus 5, 7 gekommen; unpassend ist es, da dem *βασκαίνειν* angemessener ist, an einen positiven Erfolg zu denken, etwa wie: falsch zu sehen. „Denen doch Jesus Christus gekreuzigt vor Augen gezeichnet worden ist.“ Dieser Kreuzestod ist, wie 2, 20 f., das Symbol des Absterbens für alles Bisherige, also auch für das Gesetzesleben. *Οἷς* gehört zu *προεγράφη*: für welche. *Κατ' ὀφθ.*: anschaulich, lebendig. *Γράφεσθαι* heisst hier *pingi* (so die Väter und sonst die Meisten), angemalt werden; *descriptus est* erklären [Koppe, Flatt,] Schott, Meyer [„Paulus hat gleichsam vor ihnen gestanden und Christus in ihre Herzen geschrieben, als er das Wort vom Kreuze predigte“]. *Πρό* bedeutet dann: längst schon, vormals (Meyer), wie Röm. 15, 4 [*Commentar* S. 399]; Andere (Winer und mit ihm die Meisten) fassten es: offen, was schon im *κατ' ὀφθαλμούς* lag. [Dagegen auch Wilke *Hermeneutik* 1. Bd. S. 70.] *Ἐσταυρωμένος* ist Prädikat: als ein Solcher (1 Kor. 1, 22. 2, 2 — doch dort liegt mehr der Begriff des Niedrigen, Verachteten darin, den Flatt auch hier fand). *Ἐν ὑμῖν* hat Lachmann ausgelassen, aber es war eine schwierige Formel, die hier leicht wegbleiben konnte. Wenn es ächt ist, kann es entweder mit *οἷς* verbunden werden — so Meyer und Winer [*ut magis appareret, quomodo iis depictus fuerit Christus, nimirum in ipsorum animis*] — aber

in der Bedeutung: unter denen, nicht in denen, wie es gewöhnlich genommen wird (s. zu 1, 16 *ἐν ἐμοί*), oder mit *ἐσταυρωμένος*. Aber dieses ist dann nicht mit Luther zu übersetzen: der jetzt unter euch gekreuziget ist. [In der kleineren Erklärung bei Irmischer Bd. 3. S. 255: *Quae omnia in eo tendunt, quod Christus in iis crucifixus (sicut in Judaeis), quicunque non in eum, sed in se ipsos ac legem confidunt.*] Vielmehr ist dann zu erklären: in, an euch, so nämlich, dass sich der Kreuzestod Jesu an euch wiederholen soll. Diese Erklärung hat auch Bengel [*forma crucis ejus in corde vestro per fidem expressa, ut jam vos etiam cum illo crucifigeremini*, 2, 20. 4, 19].

V. 2—14 folgt nun eine Reihe von Argumenten für jenen Satz: nur der Glaube rechtfertige, nicht das Gesetz. In der Rede an Petrus war dieses nicht so allgemein ausgeführt worden. Diese Argumente werden in Paulinischer Art kurz neben einander gestellt, nicht bestimmt von einander getrennt. Ohne Zweifel setzt Paulus das Weitere hierüber aus seiner mündlichen Unterweisung voraus, welche wohl von diesem Gegenstande am Meisten gehandelt hat. Zuerst zwei Argumente für den Glauben, dann zwei gegen das Gesetz, zuletzt eines zusammenfassend.

V. 2—5: Durch den Glauben allein hätten sie den heiligen Geist empfangen, und in diesem höheres Dasein, geistiges Leben. Der heilige Geist ist hier, wie überall bei den Aposteln, Bewusstsein, Gefühl, Kraft und Leben von höherer Art, von grösserer Bedeutung, wie jene aus dem Evangelium herstammen. Hier wird V. 2 u. 5, was anderwärts nicht geschieht, das Unmittelbare und Mittelbare in dieser Geistesgabe unterschieden — von Gott verliehen — aus Wort und Sache hervorgegangen. Flatt fand in diesem Geiste fälschlich Wundergabe: in dieser Erklärung stimmt er mit den griechischen Vätern überein. [Oecumenius S. 736 erklärt

zu V. 2: *διὰ τῶν ἐν νόμῳ ἔργων πνεῦμα ἅγιον ἐλάβετε καὶ τοσαύτας δυνάμεις καὶ σημεῖα ἐποιήσατε ἢ διὰ πίστεως;*] Aber nach beiden Bedeutungen des Geistes, als eines unmittelbaren und mittelbaren, konnte von ihm gesagt werden, dass der Glaube zu ihm verhülfe: 1. zu dem unmittelbar verliehenen, sofern der Glaube, d. i. die fromme Hingebung, als die Bedingung angesehen werden kann, unter welcher alle göttlichen Segnungen mitgetheilt werden. Auch äusserlich werden mit Glaube und Taufe die Geistesgaben verbunden vorgestellt AG. 10, 44—47. 2. Zu dem mittelbar gegebenen Geiste, indem die Frömmigkeit für alle höheren geistigen Güter empfänglich macht.

In τοῦτο — ὑμῶν liegt eine zwiefache Ironie: im μόνον und im μαθεῖν ἀφ' ὑμῶν: Nur Eins, weil dieses das Wichtigste — und Er will es von ihnen lernen. Viele, auch Meyer, fassten das μαθεῖν nur erfahren. Richtig Luther [I. S. 293: *ista verba loquitur ex indignante animo. Si nihil aliud, inquit, contra vos haberem, arriperem ipsam experientiam, quasi dicat: agite nunc, respondete mihi discipulo vestro — tam subito enim facti estis docti, ut mei jam sitis praeceptores et doctores*]. „Habt ihr den Geist empfangen dadurch, dass ihr Gesetzeswerke thatet, oder dadurch, dass ihr vom Glauben ermahnt, über ihn unterrichtet wurdet?" Auch ἔργα und ἀκοή haben im Gegensatze Bedeutung; dieses drückt aus: mit einem Male und ohne eigenes Wirken, also die blosse Aufnahme, Empfänglichkeit. Ἀκοή Röm. 10, 16 [*Commentar* S. 304], hier subjectiver, wie 1 Thess. 2, 13. Viele nahmen es objectiv — Winer [*institutio ad doctrinam christ., a qua proficiscitur ἡ πίστις τοῦ Χριστοῦ*, Röm. 1, 5 ὑπακοὴ τῆς πίστεως], Meyer. So viel als ὑπακοή bedeutet es nie (Flatt, Matthies). Ἐκ vor beiden bedeutet: dadurch, dass ihr sie hattet.

V. 3 u. 4 ermahnender Zwischensatz: demgemäss wür-

den sie den Geist wieder verlieren, für welchen sie keine würdige Stelle bei sich hätten. Nur mit Glauben verträgt sich der Geist. Dieses Beide, Geist und Glaube, sind die eigentlichen Paulinischen Grundideen. Der neue Gedanke wird durch das wiederholte οὕτως ἀνόητοί ἐστε eingeführt. „So befangen, so geistlos seid ihr, die ihr mit Geistesgaben begonnen habt, dass ihr ohne sie endigen wollt?“ Ἐνάρχεσθαι, dem ἐπιτελεῖσθαι entgegengesetzt, wie Phil. 1, 6 [ἐπιτελεῖν]. Πνεύματι — σαρκί: durch oder in ihnen. Σάρξ wie 6, 12, ist nicht (objectiv) die geringere oder äusserliche Sache — so de Wette [„das Gesetz, insofern es nicht den Geist verleihet, sondern im Buchstaben, in äusserlichen Gebräuchen u. dgl. besteht, 4, 9 f. 6, 12“] — sondern die Gesinnung, wie sie im Judenthum besteht, dürftig, geistlos. Ἐπιτελεῖσθαι ist als Medium zu nehmen: mit sich endigen lassen. Die Mehrzahl der Erklärer nimmt es passiv: dazu gebracht werden, Meyer: zur Vollendung gebracht werden [contradictorische Zusammenstellung: *carne perfici*]; Beza: *perfici* [ohne Ironie, auf ihre Vollendung durch die Lehre der falschen Apostel bezogen]. Das Präsens (Usteri hält die Form für ein Futur. attic.] soll wohl das Fortgehende in diesem Zustande bedeuten. Aber Ironie liegt gewiss in dem Worte, da es gewöhnlich Vollendung bedeutet.

V. 4. Πάσχειν steht hier allein in der altgriechischen Bedeutung: erfahren, im erfreulichen Sinne. Das Wort ist wohl absichtlich gebraucht, weil er eben gegen das Selbstbewirken, Selbstverdienen sprechen will. Diese Erklärung ist erst im achtzehnten Jahrhundert aufgekommen, und von Koppe, Flatt, Winer, Usteri, Schott [„*tantane beneficia* (πνεύματος) *frustra accepistis?*“], de Wette festgehalten worden. Die alte Kirche nahm es in der gewöhnlichen, schlimmen Bedeutung von Leiden um der Sache willen wie 1 Thess. 2, 14. 2 Tim. 1, 12. [Augustin: *multa jam pro fide tole-*

raverant, non timore, tamquam sub lege positi, sed magis in ipsis passionibus caritate timorem vicerant.] So neuerlich auch Rückert. Aber theils lag der Gedanke ausser dem Zusammenhange, theils konnten so viele Leiden doch nicht so allgemein diesen galatischen Gemeinen beigelegt werden. Meyer bezog es auf die Plagen durch die Irrlehrer — aber was soll dann εἰκῇ heissen? Τοσαῦτα ist vielmehr eben von den Geistesgaben zu verstehen, der Satz aber als Ausruf: So Vieles ist euch erwiesen worden umsonst, d. h. ohne Erfolg! So steht εἰκῇ auch unten 4, 11. Röm. 13, 4. Nach dem genaueren Gebrauche der Partikeln εἴγε καί übersetzen die bedeutenderen Exegeten (Winer, Schott, Meyer, Usteri): *siquidem*, sintemal, „Denn gewiss umsonst." Vgl. εἴγε 2 Kor. 5, 3. Doch diese Wiederholung würde hier wirklich müssig sein. Und diejenige Bedeutung, welche auch Luther befolgt: Ist es anders — Vulg.: *si tamen* — wenn anders (*dummodo*), was sonst εἴπερ heisst Röm. 8, 9 [*Commentar* S. 222], findet wenigstens Statt in Stellen, wie Eph. 3, 2. 4, 21. [Luther *Comment.* 1. 316: *Correctio est, qua mitigat superiorem objurgationem paulo duriorem, hocque facit ut apost., ne nimium perterrefaciat Galatas. Dicit: si tamen frustra, quasi dicat: non omnino abjeci spem de vobis. Non praecido vobis omnem spem, si modo resipiscatis, quia immundi, infirmi et fulcerosi pueri non sunt abjiciendi, sed curandi et fovendi diligentius quam validi.*] Dann ist der Sinn: wenn ihr nicht vielmehr statt des blos Nutzlosen empfindliche Strafe zu leiden habt. So nach Beza und Grotius Viele: Paulus, Matthies, Rückert, de Wette, Olshausen. Dieses kann wieder sowohl im natürlichen, sittlichen, als im übernatürlichen Sinne gedeutet werden: dass der unterdrückte, edle Sinn in das Gegentheil, also in geistigen Nachtheil umschlage (Matth. 12, 44 f. Luk. 11, 24 ff.) — und dass eine göttliche Vergeltung Statt habe für die Vernachlässigung der

Gnadengabe. Nach dieser Auffassung übersetzt Stolz: wenn dieses nicht noch zu wenig gesagt ist. Nach derselben Partikelbedeutung fassen es Andere: „wenn es nicht vielleicht besser mit euch wird," wie dieses auch verstanden werde. So namentlich auch die griechischen Väter. [Theodoret: *ἐλπίδα αὐτοῖς ὑποφαίνων χρηστὴν ἐπήγαγεν· Εἰ — εἰκῆ. Ἐὰν γὰρ θελήσητε προσμεῖναι τῇ χάριτι, ἀπολήψεσθε τὸν ὑπὲρ τῶν παθημάτων μισθόν.*]

V. 5. „Auch als göttliches Geschenk habt ihr den Geist nur durch Glauben empfangen." Dieser unmittelbar verliehene Geist wird mit grösseren Wirkungen dargestellt. *Ὁ ἐπιχ.* und *ἐνεργῶν* ist Gott. Die Partice. Präsent. sind absichtlich gesetzt, nicht aoristische, um die bleibenden Wirkungen zu bezeichnen (de Wette, Meyer). *Ἐπιχ.* steht auch so 2 Petr. 1, 5 vom Verleihen, Darbieten geistiger Wunder; *ἐνεργεῖν* allein 2, 8; es ist stehendes Wort von göttlicher Wirkung im weiteren Sinne [S. 44]. „Der euch den Geist verleiht und Wunder unter euch wirkt." Beides wird als Offenbarung des heiligen Geistes genannt, das Innerliche, der Geist, das Aeusserliche, das Wunder. *Δυνάμεις* 1 Kor. 12, 10. 28. 2 Kor. 12, 12 sind nicht Kräfte, in sie gelegt (Usteri, Borger, Matthies, Meyer) vgl. 1 Kor. 12, 6 *θεὸς ὁ ἐνεργῶν τὰ πάντα*, sondern Werke. *Ἐν ὑμῖν*: unter euch. *Ἐξ ἔργων — ἐξ ἀκοῆς πίστεως* steht hier anders als V. 2. Hier bezeichnet es das, wodurch Etwas bei Gott verdient wird: hat Gott jenes dafür gethan, dass ihr Werke hattet oder weil ihr im Glauben hörtet, gläubig aufnahmet? Die Stelle, bemerkt de Wette mit Recht, deutet auf ein schon sehr entwickeltes Leben der Gemeine hin.

V. 6—9. Ein neues Argument, das zweite, für die Nothwendigkeit des Glaubens zur Gottgefälligkeit, und zwar ein Schriftbeweis. Vgl. Röm. 4, das ganze Kapitel [*Commentar* S. 116]. „Der Glaube habe Abraham gottgefällig

gemacht V. 6, durch den Glauben wird man ihm ähnlich V. 7, nimmt man auch im Heidenthum an den Segnungen seines Geschlechtes Theil V. 8 u. 9.“

V. 6. *Καθώς* gehört zum Nächstvorhergehenden: *ἐξ ἀκοῆς πίστεως*: „solcher Glaube, wie Abraham hatte,“ oder: „beseligt durch Glauben, wie es Abraham wurde.“ Die lateinische Kirche, auch die Vulg., fügt *γέγραπται* nach *καθώς* hinzu, was nicht nöthig ist. So werden Citate durch *καθώς* oft in die Rede gewebt. Unsere Stelle deutet auf 1 Mos. 15, 6. vgl. Röm. 4, 3. *Ἐλογίσθη εἰς δικ.* verdienstlos, ohne *ἔργα*. Der Glaube für sich machte ihn gottgefällig. Es ist schon zu Röm. l. c. [S. 120] bemerkt werden, dass Origenes nicht blos meinte, dass der Glaube für Gerechtigkeit angerechnet worden sei, sondern dass er als die rechte, gottgefällige Gesinnung geachtet worden sei. So auch Paulus [„insofern Abraham überzeugungstreu war gegen die Gottheit, wurde es ihm auch (wie es wirklich war) angerechnet (im richtigen Urtheil des Gottes, der die innere That des Gemüths schätzt, so geachtet) als Rechtschaffenheit, als die Gemüthsrichtung, das Rechte zu wollen, weil man davon, als von dem Rechten und Göttlichgewollten, überzeugt ist“].

V. 7. Die wahren Kinder Abraham's sind diejenigen, welche Glauben haben. Also spricht Paulus hier gegen die ausschliessliche Benennung der Juden als Kinder Abraham's. Vgl. Matth. 3, 9. Joh. 8, 39—41 [*theol. Ausleg. der Johann. Schrr.* 1. Bd. S. 349]. *Γινώσκετε* ist, wie auch die Meisten annehmen, Imperativ: seht ein. Luther [„so erkennet ihr ja nun,“ *Commentar* 2. S. 264: *cognoscitis*] und Rückert [weil der Satz eine Folgerung sei] fassten die Form als Indicativ. *Οἱ ἐκ πίστεως* Röm. 3, 26, anders das *οἱ ἐκ* Röm. 2, 8. *Υἱοὶ Ἀβραάμ*: die wahren Kinder Abrahams, wie Röm. 9, 7 *σπέρμα Ἀβρ.*

V. 8 u. 9. *Ἡ γραφή* mit Gott vertauscht (*προϊδοῦσα*

— προευηγγελίσατο); denn die Worte gehören der Gottheit an. Vgl. Röm. 4, 3. 9, 17. [*Commentar* S. 279.] 10, 11. 11, 2. Hebr. 9, 8. 10, 15 μαρτυρεῖ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγ. „Wohl voraussehend, dass Gott die Welt durch den Glauben sich gottgefällig machen werde, hat sie dem Abraham verheissen: in dir werden alle Völker gesegnet werden." Ἐνευλογηθήσονται liest die neuere Kritik [Lachmann, Schottische Ausg., Hahn] statt εὐλογ. Jenes hat auch der Alex. 1 Mos. 12, 3. [Wilke *Hermeneutik* 1. Bd. S. 168.] In dieser Stelle ist zwar von keinem Glauben ausdrücklich die Rede — Paulus aber findet diesen Begriff in der Formel ἐν σοι, und V. 9 enthält diese Folgerung aus der Stelle. Wenn der Sinn des ἐν σοι dort ist: in deiner Gesinnung, nicht blos: durch das Verdienst deiner Person, so ist wirklich Nichts in die Stelle hineingetragen worden, wie ja der Glaube so hoch steht in der Geschichte des Abraham. Paulus hat aber neben 1 Mos. 12, 3 (ἐνευλ. ἐν σοι πᾶσαι αἱ φυλαὶ τῆ γῆς) noch 18, 18 (ἐνευλ. ἐν αὐτῷ πάντα τὰ ἔθνη τῆς γῆς) im Sinne. Πάντα τὰ ἔθνη sind, wie oft, nicht blos die Heiden, sondern alle Welt, jene mit eingeschlossen. Δικαιοῦν wechselt hier deutlich mit εὐλογεῖν ab, bedeutet also: sich gefällig sein lassen. Προευηγγ.: dem Abraham kündigte sie es an für die Welt. Ἐν = σύν V. 9. „Wenn sie deine Glaubensgesinnung haben."

V. 9. Ὥστε ist auf ἐν σοι zu beziehen: darin liegt also, „dass die Gläubigen Heil empfangen durch ihre Verbindung mit dem gläubigen Abraham." Πιστός = πιστεύων 1 Tim. 4, 3. Tit. 3, 6.

V. 10 beginnen Beweise gegen das Gesetz. Zunächst V. 10 ein Schriftbeweis. „Das Gesetz konnte nach seiner eigenen Erklärung nicht gottgefällig machen." Vgl. Röm. 4, 13—15 [*Commentar* S. 126]. Γάρ verbindet so wie hier oft bei Paulus Beweise für Einen Gedanken mit einander. „Denn das Gesetz vermag es ja nicht." Glaube und Gesetz

aber gelten ja bei Paulus schlechthin als Gegensätze. *Ἐξ ἔργων νόμου*, wie *ἐκ πίστεως* V. 7 u. 9. Sonst Röm. 4, 14 heisst es *οἱ ἐκ νόμου* [*Commentar* S. 127]. „Die welche Werke treiben;“ Luther: die mit des Gesetzes Werken umgehen. *Ὑπὸ κατάραν*: dem Fluche unterworfen. So steht *ὑπό* auch Röm. 3, 9. *Κατάρα* ist der genaue Gegensatz zu *εὐλογία*, von welcher die beiden vorigen Verse handelten. Vgl. 5 Mos. 11, 26 ff. Der Sinn ist, wie Röm. 4, 15 *ὁ νόμος κατεργάζεται ὀργήν*. Nur Fluch, meint er, kann das Gesetz bringen; denn es ist ja unmöglich, das Gesetz ganz zu erfüllen, aber dort steht der Fluch auf dem Nichterfüllen. *Γέγραπται γάρ*, nämlich 5 Mos. 27, 26, gedächtnissmässig, nicht genau nach dem Alexandriner citirt, daher vielleicht das freier citirende *ὅτι* vor *ἐπικατάρατος*, das Lachmann [Hahn und die Schottische Ausgabe] aufgenommen haben, richtig ist. „Fluch über den, welcher nicht festhält an Allem.“ *Ἐμμένει ἐν* — Hebr. 8, 9. AG. 14, 22 [*τῇ πίστει*]. *Τοῦ ποιῆσαι* ist erklärend für *ἐμμένει*: so dass.

V. 11 u. 12. Ein anderer Schriftbeweis (viertes Argument). Ausdrücklich spreche die Schrift von Gottgefälligkeit nicht durch Werke: Habak. 2, 4 vgl. Röm. 1, 17. Auch hier ist *ἐκ πίστεως* mit *ζήσεται*, nicht, wie im Original, mit *δίκαιος* [Bengel, Morus, Rückert, Meyer] zu verbinden. So construirten auch Luther: „wird seines Glaubens leben,“ also der durch den Glauben Gerechtfertigte [*Commentar* 2. Bd. S. 1: *justus ex fide vivit; si ex fide, ergo non ex lege, quia lex non est ex fide, et Paulus fidei vocabulum exclusive et per contrarium accipit*], Winer, Schott. *Δίκαιος* aber kommt im Sinne überein mit *ζῆν*: wer gottgefällig ist, ist es durch den Glauben. Ganz unrichtig ist, V. 11 u. 12 in Parenthese zu setzen, wie Hermann wollte, weil V. 13 wieder, wie V. 10, vom Fluche die Rede sei [*haec explicandi caussa inseruit Paulus, non pertinentia ad ipsam demonstra-*

tionem"]. Denn V. 11 und 12 ist ein selbstständiges Argument. *Νόμος* kann in beiden Versen eine allgemeinere Bedeutung haben, Gesetz überhaupt, nicht blos Mosaisches. Denn er erweist aus dem Begriffe des Gesetzes: mit diesem vertrage sich nicht der Glaube, d. i. die hingebende, fromme Gesinnung, sondern nur das Thun nach der Gesetzesnorm. *Ἐν νόμῳ* ist entweder so viel als *ἐκ νόμου*, oder: unter dem Gesetze lebend (Röm. 2, 12. 3, 19). *Δῆλον* aus der Schrift klar. Anders steht es 1 Kor. 15, 27. 1 Tim. 6, 7: von vernünftiger Folge. *Ὅτι*: denn, ja —. Das Schriftwort wird ohne Formel des Citirens, sogleich als Beweis eingeführt: Glaube macht ja gerecht. Nach einer anderen Auffassung (Beza, Flatt) erklärt man: Weil (Joh. 15, 19) durch das Gesetz Niemand gerecht wird, so folgt, dass —. Der Gedanke ist zwar derselbe; aber 1. würde dann das Schriftwort als eine Folgerung eingeführt, 2. müsste es in dem folgenden Satze heissen: *ὁ γάρ*, nicht *ὁ δέ* —.

V. 12. Die Formel *οὐκ ἔστιν ἐκ πίστεως* hat hier etwas ungewöhnliche Bedeutung: hat Nichts mit dem Glauben gemein. Wieder wird ein Schriftwort ohne Anführungsformel beigebracht. [Vgl. Klausen *Hermeneutik* S. 413.] Der Ton liegt in *ἀλλά* u. s. w. auf dem *ποιήσας*. „Vielmehr wird nur der Mensch, welcher es thut d. h. befolgt, dadurch beglückt." Die Stelle ist aus 3 Mos. 18, 5 vgl. Röm. 10, 5 [*Commentar* S. 297]. *Αὐτά* ist im Original auf *προστάγματα, κρίματα* bezogen.

V. 13 u. 14 folgt der letzte Beweis, Beides zusammenfassend. Nicht mehr durch Gesetz, blos durch den Glauben wird man seit Christus gottgefällig. Das Gesetz ist aufgehoben durch Christus — die neue Zeit tritt mit Glauben ein, weil sie ein Segen für alle Welt werden soll. Eigenthümlich ist die Art, wie Paulus hier die Befreiung vom Mosaischen Gesetze durch den Tod Jesu beweist. „Das Gesetz

hat keinen Fluch mehr, da sich Christus vom Fluche des Gesetzes treffen liess.“ Dabei wird dreierlei vorausgesetzt: dass der Tod Christi stellvertretend für die Menschheit gewesen sei — dass in dem Einen Fluche, welchen Christus getragen, die Fluchmacht des Gesetzes verloren gegangen sei — und (aus V. 10), dass die Fluch-Strafverkündigung das Wesentliche des Gesetzes sei, sodass es ohne diese nicht bestehen könne. *Ἐξαγοράζειν* steht hier und 4, 5 allein von Christus, *ἀγοράζειν* öfter bei Paulus: 1 Kor. 6, 20. 7, 23. Die Bilder von Gefangenschaft und Sclaverei, in denen das Wort ursprünglich gebraucht wird, sind nicht festzuhalten; es bedeutet befreien überhaupt, und mit Aufopferung. *Ἡμᾶς* sind nicht blos die Juden, sondern alle Menschen. Denn immer schwebt Paulus bei'm Gesetze ein weiterer Begriff desselben vor; nicht blos denkt er an das Mosaische. Andere finden in dem Ausdruck *ἡμᾶς* Heidenchristen, welche vorher zum grössten Theil in dieser Gemeine Proselyten gewesen seien. *Ἐκ τῆς κατάρας*: von der Gewalt oder dem Erfolge des Fluches. *Γενόμενος κατάρα* = *ἐπικατάρατος* im Folgenden, wie 2 Kor. 5, 21. *ὑπὲρ ἡμῶν ἁμαρτία. Ὑπὲρ ἡμῶν* heisst hier genau: an unserer Stelle (2, 20). „Den Fluch tragend hat er ihn aufgehoben.“ *Γέγραπται γάρ*, nämlich 5 Mos. 21, 23, aber nach einer freien Auffassung. Der Alex. hat nach dem Original: *κεκατηραμένος ὑπὸ θεοῦ*. Das Aufgehängtwerden bezieht sich dort auf die alte Beschimpfung von Leichnamen durch Aufhängen derselben nach der Steinigung (Jos. 10, 26), und es ist dort nicht *ἔστω* sondern *ἐστίν* zu verstehen: ein greuelhafter, das Land verunreinigender Gegenstand ist es. Paulus also sagt: ein Fluch liegt auf einem Solchen nach dem Gesetze und Christus hat ihn getragen.

V. 14. Es ist gleichgültig, ob *ἵνα* die Bedeutung vom Erfolge oder vom Endzweck habe. „Dafür dass“ —. Das

erste ἵνα folgert aus dem Vorigen, das zweite führt die Folgerung aus dem ersten Satze ein. Entweder ist der zweite Satz dem ersten parallel (so Meyer), wie Röm. 7, 13. 2 Kor. 9, 3. Eph. 6, 19 f. (Paulus hebt gern so parallele Sätze mit zwei ἵνα beginnend hervor), oder er ist von εὐλογία abhängig. „Dadurch dass das Gesetz nichts mehr gilt, ist die göttliche Sache an alle Welt gekommen (Eph. 2, 14 ff.), und darin liegt, dass der Glaube künftig die Bedingung des Heils sein soll.“ Τὰ ἔθνη bedeutet, wie V. 8, alle Welt. Die Meisten denken nur an Heiden. Γένηται ἡ εὐλογία: an sie käme; εἰς τὰ ἔθνη zu ihnen hin. Ἐν. Χρ. Ἰησοῦ: in seiner Sache. Den Segen erklärt der folgende Satz von der Geistesgabe, wenn Paulus gleich auch über diese hinaus die Beseligung gedacht haben mag — aber die Geistesgabe blieb doch die Bedingung von dieser. Ἐπαγγελία τοῦ πν. ist die Verheissung, welche im Geiste besteht AG. 2, 33, schlechthin auch ἐπαγγελία genannt Luk. 24, 49. Eph. 1, 13: τὸ πνεῦμα τῆς ἐπαγγ. τὸ ἅγιον. Hier aber ist es Verheissung Gottes an Abraham, dort Verheissung Christi. Nur Wenige übersetzen: das vom Geiste, d. i. in der Schrift Verheissene. So selbst Winer [*bona illa, quae a divino spiritu sunt Hebr.* 6, 12. 10, 36]. Wie im Eingange des Kap., so wird auch hier der Geist durch den Glauben empfangen, durch das freie Princip der Frömmigkeit das höhere, gottartige Leben.

Mit V. 15 beginnt eine neue Gedankenfolge, wie gewöhnlich, mit ἀδελφοί eingeleitet, bis V. 29, zum Schluss des Kap. Gegen den natürlichen Einwurf der Judenchristen, dass die Gesetzesanstalt doch eine göttliche Stiftung sei, führt Paulus aus: negativ V. 15—18, die Mosaische Anstalt sei nicht bestimmt gewesen, die früher gemachte und für die Zukunft verheissene Einrichtung abzustellen — und positiv V. 19 ff.: sie sei nur zu einer Zwischenanstalt bestimmt gewesen, zur Zucht des Menschengeschlechtes, und

habe mit Christus ein Ende genommen. Die frühere Einrichtung habe nämlich in freier Verheissung Gottes bestanden, welche sich nicht mit Gesetz und Werken vertrage, bei denen es durchaus auf Verdienst ankomme. Von dieser Seite war die Verheissung an Abraham auch Röm. 4, 13—16 [*Commentar* S. 126] aufgefasst worden.

V. 15. *Κατὰ ἄνθρωπον λέγω*, nicht wie 1, 11 [S. 23], sondern ähnlich wie Röm. 3, 5. Es führt aus dem gewöhnlichen menschlichen Leben Beispiele für Höheres, Göttliches ein [Schott]. *Ὅμως* (nicht mit Wetstein [Morus und Rosenmüller] *ὁμῶς*, *similiter* zu schreiben) steht so auch 1 Kor. 14, 7. Gewöhnlich hält man es für versetzt [Meyer: die logische Stellung wäre vor *οὐδείς*], und die Rede für elliptisch (Winer, Schott, Usteri, Borger) = *διαθήκην καίτοι ἀνθρώπου ὅμως* —. Aber (wie *attamen* und doch, noch mehr *vel*, Matthies) es kann zu Anfang einer Rede so stehen, dass es eine Vergleichung einführt von einem geringeren Gegenstande hergenommen, also Etwas, welches der gewöhnlichen Vorstellung entgegensteht: Hebt doch Niemand — so auch de Wette und früher Grotius [*ὅμως ἀνθρώπου hic est vel hominis; ita enim loquimur, ubi minus aliquid afferimus, quam id est, quod indicare volumus*]. Also: „Hebt doch Niemand eines Menschen bestätigten Bund auf oder verordnet Etwas hinzu.“ Nämlich es geschieht so gewöhnlich nicht oder es soll doch nicht geschehen. Im Begriff der Bundesstiftung liegt Dauer. *Διαθήκη* braucht hier keine andere als die gangbare Bedeutung zu haben: Bund, doch dieser mehr nur von Einer Seite gestiftet, also allerdings = Stiftung. Testament übersetzen es die Vulg. und Luther [*Commentar* S. 40: *Paulus subjicit aliud argumentum sumtum a similitudine testamenti humani, quod apparet esse rhetoricum et infirmius, quam quod debebat eo uti apostolus pro confirmanda hac tanta causa*]; neuerdings

auch Olshausen, wie Hebr. 9, 16 das Wort allerdings steht. Gewiss heisst es nicht Zusage (Grotius), weil sonst ἐπαγγελίαι damit abwechselt. Aber die Zusage ist nach Paulus dort, bei Abraham, das Wesentliche jener Bundesstiftung gewesen. Ἀνθρώπου: den ein Mensch stiftet. Die Rede ist aber dann ungenau. Denn οὐδείς muss sich (dem Sinne der Vergleichung gemäss) auf denselben Menschen beziehen, welcher den Bund stiftet. Also: Niemand, ob er gleich nur als Mensch einen Bund stiftet. Κεκυρωμένην (sogleich V. 17 προκεκυρωμένην, das auch hier oft gelesen wurde, aber unpassend: das πρό hat dort seine bestimmte Bedeutung) *sancitam*; so steht κυρόω auch 2 Kor. 2, 8: stifte feierlich, förmlich. Ἐπιδιατάσσεται sc. αὐτῇ (die Griechen sagen auch ἐπιδιαθήκη): macht nachträgliche Bestimmungen, solche natürlich, welche das Hauptstatut aufheben.

V. 16 leitet die Anwendung von V. 15 ein. Diese selbst folgt V. 17 u. 18. „Nun sind aber dem Abraham Verheissungen geschehen für sein Geschlecht — aber Verheissung und Gesetz widersprechen sich — also hat das Gesetz nicht die eigentliche Einrichtung Gottes sein sollen; sonst würde die göttliche Stiftung sich selbst aufgehoben haben.“ Ἐῤῥήθησαν steht von göttlichen Sprüchen auch Röm. 9, 11. Καὶ τῷ σπέρματι αὐτοῦ nach 1 Mos. 22, 18: ἐνευλογηθήσονται ἐν τῷ σπέρματί σου, oder noch bestimmter 13, 15: καὶ τῷ σπέρματί σου δώσω, und 17, 8: δώσω σοι καὶ τῷ σπέρματί σου. Οὐ λέγει bis Χριστός muss als Parenthese angesehen werden; der Gedanke ist blos ein beiläufiger. „Schon in der Form jener Rede liege die Hindeutung auf eine gewisse Zeit für die Erfüllung jener Verheissungen, nämlich auf die Zeit Christi. Es heisst nicht: deinen Nachkommen, wie wenn von Vielen die Rede wäre, sondern deinem Nachkommen, wie von Einem, und dieser ist Christus.“ Λέγει nämlich ἡ γραφή oder ὁ θεός Röm. 15, 10 [*Commentar*

S. 404], Eph. 5, 14. Ἐπὶ πολλῶν: über, auf Viele, wie 2 Kor. 7, 14 ἐπὶ Τίτου, wie wenn von Vielen die Rede wäre. Ὅς ἐστι Χριστός, nämlich der εἷς, das σπέρμα. — Hier zeigt sich nun ganz die jüdisch-rabbinische Methode, das Wort der Schrift pressend auch gegen den Sinn und die Sprache des Originals. Denn 1. bekanntlich kommt der Plural σπέρματα זְרָעִים niemals von menschlichen Nachkommen vor, sondern nur 1 Sam. 8, 15 von Saatfeldern, das griechische Wort von Sämereien, wenngleich der Singular von Einem Kinde gesagt wird LXX 1 Mos. 3, 15 (wo eine Erklärung des σπέρμα mit αὐτός gegeben wird), 4, 25. 1 Sam. 1, 11. Jenes bemerkte schon Hieronymus [S. 138: *omnes scripturas sensu ac memoria peragrans nunquam plurali numero semina scripta reperi, sed sive in bonam partem sive in malam semper singulari numero*]. 2. זֶרַע ist gewöhnlich das Collectivum: Nachkommenschaft, und im Original auch so gemeint. Auch Röm. 4, 13—16 [*Commentar* S. 126] wird σπέρμα so genommen. Ja auch hier V. 19—29 wird aus den Stellen der Genes. das Wort σπέρμα so gebraucht, von der Nachkommenschaft. Hat Paulus diese Parenthese geschrieben, so soll sie nur einen Nebengedanken geben, den er im Vorbeigehen ausgesprochen hat: „Man könnte sogar das in der Stelle finden.“ Auch der Dativ wird in der Parenthese anders genommen, als vorher: in Beziehung auf seine Nachkommen, nicht: für ihn. Doch tritt dieser Zwischensatz mit so viel Bedeutung auf, dass er nicht wie etwas Beiläufiges erscheint — kurz man könnte hier wohl eine Interpolation annehmen. Auch findet sich hier ein Uebermass verschiedener Schreibarten. Der Schwierigkeit in der Stelle wollten zwar diejenigen abhelfen, welche σπέρμα auch hier von Nachkommen verstanden, ἕν aber in der Bedeutung nahmen: Eine, gemeinsam aus Juden und Heiden, Χριστός von der christlichen Gemeine. So Iren. *adv.*

5, 32. Augustin, Hieronymus, Calvin, Beza,
elt zu V. 20 [*exercitt. ad sacr. scr. int.* S. 145 ff.],
t im zweiten Anhang S. 248 ff. und in den *annott. in*
3, 16 (*Opusce.* n. 16. S. 475 ff.), Tholuck, Ols-
en. Aber bei jener Erklärung ist Alles gezwungen,
immer würde das Auffallende bleiben im Pressen des
lar.

V. 17. *Τοῦτο δὲ λέγω*, ähnlich Röm. 15, 8. 1 Kor. 1,
Ich will das sagen, nämlich mit der Erwähnung des-
l. 15, was menschlicher Weise geschieht, ich wende
s so an. „Einen Bund, vorlängst gestiftet von Gott,
nicht auf (kann nicht aufheben sollen) das Gesetz, in-
es die Verheissung abstellte.“ *Προκυροῦσθαι* (vgl. V. 8
οῦσα, *προεπηγγ.*) bedeutet nicht blos vormals, sondern
die Nachkommen gestiftet werden. *Εἰς Χριστόν*
ritisch zweifelhaft; Lachmann hat es ausgelassen.
n die Worte ächt sind, brauchen sie nicht zu bedeuten
Sinne der bezweifelten Parenthese gemäss): auf die
n Christi hin, sondern auf die Zeit, Anstalt Christi hin.
V. 24 mit V. 23 *εἰς πίστιν*. Ist die Parenthese interpo-
so ist sie vielleicht aus Misverstand dieser Worte *εἰς Χρ.*
nden. *Ἀκυροῦν* steht im Gegensatz von *κεκυρωμένην*
θετεῖν V. 15; dasselbe bei *ἐντολήν, λόγον* Matth. 15, 6.
. 7, 13: für immer verdrängen. *Εἰς τό* — dadurch
Καταργεῖν Röm. 3, 3 [*Commentar* S. 87]. Es liegt
r die Bedeutung im *ἐπαγγελίαν*; sofern eben Gesetz und
eissung sich nicht mit einander vertragen. „Nach 430
n gegeben.“ *Γεγονὼς νόμος* wie Joh. 1, 17 [*theol.*
. S. 36]. Nach 2 Mos. 12, 40 ist dieses eine ungenaue
be; denn 430 Jahre sollen die Israeliten in Aegypten
t haben. Es wird also die Zeit (über zwei Jahrhunderte)
hen Abraham und Jakob's Einwanderung in Aegypten
mitgerechnet, auch nicht die vierzig Jahre zwischen der

Auswanderung aus Aegypten und dem Gesetze. Gegen jene Angabe im 2 Mos. ist aber auch 1 Mos. 15, 13. AG. 7, 6, wo der Aufenthalt in Aegypten nur auf 400 Jahre angegeben wird. Aber Paulus folgt hier einer anderen Tradition. Schon der Alex. und der Samaritanische Text setzen 2 Mos. l. c. bei *ἐν γῇ Αἰγύπτῳ* hinzu *καὶ ἐν γῇ Χαναάν*. Und Josephus *Antt. Judd.* 2, 15. 2. hat die Zahl 430, gerade wie Paulus, für die Zeit von Abraham's Einwanderung bis zum Auszug der Israeliten aus Aegypten. Es können in diesen Zahlen uralte Schreib- oder Lesefehler oder verschiedene Jahresberechnungen Statt gefunden haben; aber überhaupt behandelte das Judenthum die Zahlen in der alten Geschichte sehr frei, indem es mit Recht sie nicht rein historisch nahm, sondern als heilige symbolisch oder als runde Angaben. Dass aber hier überhaupt eine Zahl genannt wird, hat gewiss seine Bedeutung: entweder, dass nur so viele Jahre oder dass bereits so viele Jahre vergangen gewesen. In Beidem konnte liegen, dass das Gesetz keine Verbesserung habe sein sollen von dem Ursprünglichen. Beide Auffassungen finden sich bei den Auslegern [Koppe — Rückert]. Vgl. Koppe's *Dissert.* in Pott's *Sylloge* 11. 255 ff.

V. 18. Beweis dafür, dass im ernstlich gegebenen Gesetze ein *ἀνυρονῦν* der Verheissung gelegen haben würde: Verheissung verträgt sich nicht mit dem Gesetze; ganz wie Röm. 4 [*Commentar* S. 126]. „Denn wenn die Segnung durch das Gesetz gegeben wird, so erfolgt sie nicht aus Verheissung; aber den Abraham hat Gott in Verheissung gesegnet.“ *Εἰ γὰρ — ἐπαγγελίας* ist wohl als allgemeiner Satz zu nehmen, also nicht zu verstehen: wäre Jenes, so dieses —, sondern: wo Besitz, Segen auf Gesetz gegeben wird, da —. *Ἐκ* steht vor beiden Genitt. *νόμου* und *κληρονομίας* in verschiedener Bedeutung: vor *νόμου* wie V. 4, durch das Gesetz verdient, d. h. durch Ge-

setzeswerke, vor ἐπαγγελίας: nach Verheissung ertheilt. Κληρονομία = εὐλογία im Vorigen. Es ist das alte Wort, zuerst für den irdischen Besitz der Israeliten 5 Mos. 4, 21. Jos. 13, 23, dann für göttliche Segnung, messianische insbesondere, überhaupt Matth. 5, 5. AG. 20, 32. Eph. 1, 14. Οὐκέτι steht in der Schlussfolge, wie Röm. 7, 17: „dann kann nicht mehr angenommen werden, findet nicht Statt, dass der Segen erfolge nach Verheissung. Aber dem Abraham hat Gott in freier Verheissung Huld verliehen.“ In χαρίζεσθαι liegt schon die Bedeutung freier Gabe, Huld. Vgl. Röm. 11, 6. 1 Kor. 2, 12. Man kann das κεχάρισται in mehr oder weniger bestimmter Bedeutung nehmen: hat es verliehen (τὴν κληρονομίαν) oder hat Huld erwiesen, *gratiam exhibuit* (Schott). Wenn wir diese Beweise aus der Patriarchengeschichte ausser ihrer jüdischen Form in allgemeinem Sinne nehmen, wie ihn Paulus auch wohl gedacht hat, so ist dieses der: die ursprüngliche Menschenreligion war eine Sache reiner Frömmigkeit, sie sollte wieder hergestellt werden im Evangelium — zwischeninne liegen positive Anstalten, Gesetz und Gesetzestugend.

V. 19—25 wird nun die Bedeutung des Gesetzes als Zwischenanstalt ausgeführt: „Es habe nur der menschlichen Sündhaftigkeit wehren, äusserliche Zucht herstellen wollen.“ 1 Tim. 1, 9 u. 10 wird derselbe Gedanke ausgesprochen, doch mehr von der Macht des Gesetzes über das einzelne Leben — hier mehr weltgeschichtlich. Wiewohl Paulus dabei natürlich immer die göttliche Anstalt, die Offenbarung Gottes im Sinne hat, also die heilige Geschichte, nicht die der Menschheit überhaupt. *Τί οὖν ὁ νόμος;* wofür bestimmt oder was bewirkt das Gesetz? Προσετέθη = παρεισῆλθε Röm. 5, 20 [*Commentar* S. 166]: entweder zum Leben der Menschen hinzu oder zu der ursprünglichen Offenbarung. Die neuere Kritik [Griesbach, Knapp, Scholz] zieht ἐτέθη

vor; indessen konnte auch προσετέθη wohl verändert werden, indem man es aus Misverstand auf das Hinzukommen eines Gesetzes zum anderen bezog. *Τῶν παράβ. χάριν*: weil es Sünden gab. Gewiss ist der Sinn nach V. 24: damit sie gehemmt, gebändigt würden. So die Meisten; schon die griechischen Väter. [Theophylakt S. 344: *οὐκ εἰκῆ (ἐδόθη), ἀλλὰ τῶν παρ. χάριν, ἵνα ἀντὶ χαλινοῦ εἴη τοῖς Ἰουδαίοις, κωλύων παραβαίνειν τινὰς γοῦν τῶν ἐντολῶν, εἰ μὴ καὶ πάσας.*] Eine mildere Erklärung ist die: damit sie erkannt, gefühlt würden (*ἐπίγνωσις ἁμαρτίας* Röm. 3, 20). So Usteri, Winer, gegen welche sich Meyer mit Recht erklärt hat; wiewohl falsch ist, dass *χάριν* immer nur: zum Besten bedeute; dagegen spricht schon das Formale der Stelle. Anscheinend härter ist die Erklärung: damit sie gemehrt würden (Luther, Calvin, Beza, Meyer). Doch wenn es so gefasst würde, also die Mehrung der Sünde als etwas göttlich Beabsichtigtes, nicht blos als Erfolg, wie Röm. 7, 7; so dürfte man den Sinn davon auch nicht anders nehmen als: damit die Menschen zum Gefühle ihrer Sündenschuld gelangten. Vgl. 1 Kor. 15, 56 *ἡ δύναμις τῆς ἁμαρτίας ὁ νόμος*. Andere, wie Schott und Matthies, verbinden mehrere dieser Erklärungen. [So schon Luther im grösseren Commentar 2, S. 69: *ut augescerent et magis cognoscerentur ac viderentur transgressiones, et re vera etiam ita fit.*] Dieses hat Meyer mit Recht eine unhermeneutische Verschmelzung genannt. *Ἄχρις — ἐπήγγελται* ist nicht mit Griesbach als Parenthese zu schreiben, sondern (vgl. V. 24) zu fassen: das Gesetz war nur für Eine Weltperiode bestimmt, „bis die Nachkommenschaft käme, welcher die Verheissung geschehen war." Es ist keine besondere Verheissung gemeint oder *ἡ κληρονομία* zu suppliren, sondern wie vielleicht auch *κεχάρισται* V. 18 der Wortbedeutung nach stand: der kein Gesetz gegeben werden sollte, sondern für welche eine

Zeit käme, in welcher die Menschen wieder unter dem Verhältnisse freier, göttlicher Huld stehen sollen. Denn *νόμος* und *ἐπαγγελίαι* stehen sich ja durch die ganze Stelle hindurch entgegen. *Σπέρμα* bedeutet gewiss die Nachkommenschaft Abraham's, wie sie V. 29 geradezu genannt ist; *τὸ σπέρμα ᾧ ἐπήγγελται* nicht blos das Geschlecht, welchem, sondern jenes Geschlecht, dem da u. s. w. mit Bezug auf V. 16. Die gewöhnliche Erklärung hat nach dem Inhalte der Parenthese V. 16 unter dem *σπέρμα* Christus verstanden. Dieser Erklärung zu Gunsten ist die auch äusserlich weniger beglaubigte Lesart ὅ entstanden — aber dann erhält *ἐπαγγέλλεσθαι* eine ganz beiläufige Bedeutung. Wenn *σπέρμα* von Christus verstanden, und ᾧ gelesen wird, so ist es mit Winer zu übersetzen: in Beziehung auf welchen = *εἰς ὅν* [„*in quem facta erat, quem spectabat promissio*“]. Aber die Härte dieser Erklärung zeugt schon für die Unächtheit jener Parenthese. Uebrigens steht hier *ἐπήγγελται* offenbar als Passivum; Viele, wie die Vulg. [*cui promiserat*], nehmen es in activer Bedeutung als Medium. *Διαταγείς — μεσίτου* — die beiden Sätze sollen nicht die Würde des Gesetzes herabsetzen — Usteri, Rückert, de Wette, auch Luther. [„*Lex per angelos tradita est, Hebr.* 2, 2, *evangelium vero per ipsum dominum. Quare evangelium excellit legem, quia lex est servorum vox, evangelium domini.*“] Vielmehr soll das Gesetz dadurch gehoben werden: auch dieses sei durch Gott gegeben. Aber eben darum, meint er, und sagt es auch wohl V. 20, kann es nicht im Widerspruch mit der früheren Anstalt stehen. *Διαταγείς* (vgl. V. 15 *ἐπιδιατάσσεσθαι*): verordnet, gegeben. Von einzelnen Gesetzen steht das Wort Luk. 3, 13. 17, 9 u. a. *Δι ἀγγέλων*: unter, mit Engeldienst. Es ist ein glänzendes Bild vom Acte der Mosaischen Gesetzgebung, noch gebraucht AG. 7, 53 (*εἰς διαταγὰς ἀγγέλων*), Hebr. 2, 2, wo das Gesetz, dessen Würde hier aber herab-

gesetzt werden soll, heisst: ὁ δι' ἀγγέλων λαληθεὶς λόγος. So auch bei Joseph. *Antt. Judd.* 15, 5, 3: τὰ κάλλιστα τῶν δογμάτων δι' ἀγγέλων. Es ist diese Meinung nicht blos nach 5 Mos. 33, 2 (Alex.: ἐκ δεξιῶν αὐτοῦ ἄγγελοι, wo das Hebräische Flammen hat) entstanden, sondern es liegt auch hier mehr ein jüdisches Volksbild zu Grunde, und aus diesem kam die falsche Lesart oder freie Uebersetzung (Flammen — Engel). Ἐν χειρί (Jos. 14, 2 Alex. AG. 7, 35): durch einen Mittler als Werkzeug, sodass also Gott dabei wirksam war. Meyer nimmt es eigentlich, da Moses die Gesetzestafeln gebracht haben soll, 2 Mos. 31, 18. 32, 15. Der Mittlername wird zuerst dem beigelegt, welcher ihn hier führt, Moses 5 Mos. 5, 5 (κἀγὼ εἱστήκειν ἀνάμεσον κυρίου καὶ ὑμῶν ἐν τῷ καιρῷ ἐκείνῳ). Dort war eine Vermittlung nöthig um der Furchtbarkeit der Gotteserscheinung willen (2 Mos. 20, 19 vgl. Hebr. 12, 18 — 21). In der Alex. Uebersetzung steht das Wort nur Hiob 9, 33, in der Bedeutung Schiedsrichter, bei Josephus [*Antt.* 4, 6, 7] heisst es Bürge. Ausser der neutestamentlichen und kirchlichen Sprache hat dasselbe nur Plutarch *Isis et Osiris* c. 46, wo er vom Mithras spricht [*Μίθρην Πέρσαι τὸν μεσίτην ὀνομάζουσιν*] — wahrscheinlich aus dem Alexandr. Gebrauch. Im N. Test. selbst steht es nur hier, V. 20, 1 Tim. 2, 5 und öfters im Hebräerbriefe, dort mit καινῆς διαθήκης. Aber nirgends hat es den Begriff Versöhner, wie die Kirche ihn fasste, sondern Vermittler, *interpres*. Hier also liegt darin, dass Gott selbst dabei wirksam gewesen sei. Uebrigens verstanden Einige (die griechischen Väter, Erasmus, Luther, Calvin) unter dem Vermittler Christus. [So auch Beda nach Hieronymus S. 527: *invenimus inter quid et quid sit mediator, ipso Apostolo dicente: unus Deus, unus mediator Dei et hominum, homo Christus Jesus.*] Einige Neuere dachten an den Bundesengel,

Metatron genannt [Schmieder *nov. interpret. loci Paul. ad Gal.* 3, 19. 20. *Numburg.* 1826 und Schneckenburger in den *Studien und Kritiken* 1833. S. 121 ff. — dagegen Lücke ebendaselbst 1. Bd. 1. H. 1828. S. 97 ff.].

Es folgt nun die berühmte Stelle V. 20, der eine Unzahl von Deutungen (über 300) zugefallen ist, welche auch in besonderen Sammlungen zusammengestellt sind. Dieses Vielgedeutete ist nur zufällig — es giebt manche schwierigere Stelle, und unter diesen weit wichtigere als diese. In der alten Kirche wurde man erst seit Oekumenius auf die Schwierigkeit aufmerksam — und auch nach Hermann sind die meisten Auslegungen, welche man versucht hat, unphilologisch oder sinnlos. Doch muss man einräumen, dass keine Erklärung mit Gewissheit angenommen werden kann — es hat Paulus sogar absichtlich ohne Zweifel die räthselhaft-sententiöse Sprache der Rabbinen gesprochen, wie Eph. 5, 13. Hebr. 3, 4 als ähnliche Stellen aufgeführt werden können. Wir übergehen die einzelnen Schriften, auch die Sammlungen. Genannt sind diese und die Deutungen geordnet von Keil *exemplum judicii de diversis singulorum Scr. Sacr. locorum interpretationibus ferendi examinandis variis interpretum de loco Galat.* 3, 20 *sententiis.* Lips. 1800 — 1813. Progrr. 1 — 7. in dessen *Opuscc.* P. 1. 221 ff. Winer *excursus* 3. Schott S. 453 ff. Sardinoux S. 142 ff. Meyer S. 110 ff. Neuere Abhandlungen von Schneckenburger *Beitr. zur. Einl. in's N. Test.* 1832. S. 186 ff. Gurlitt *noch ein Wort über Gal.* 3, 20, in den *Stud. u. Kritik.* 1837. 4. S. 805. Reinhardt ebendaselbst 1842. 4. [Naebe *dissert. de loco Galat.* 3, 20. Lips. 1843.] Nur vorübergehend ist zu bemerken: 1) die Stelle hat nicht den geringsten, innerlichen Verdacht der Unächtheit. Michaelis — selbst Lücke (*noch ein Versuch über Gal.* 3, 20 *mit besonderer Rücksicht auf die Auslegungen von Winer, Schleierma-*

cher, Schmieder in den *theol. Stud. u. Kritik.* 1828. S. 83 ff.) meinten, die Stelle sei aus 2 Glossemen entstanden. 2. Die Hypothese, dass die Gestalt unserer Stelle aus einem Uebersetzungsfehler entstanden sei, ist auch hier unstatthaft. So dachte Bertholdt unter Anderem, der Uebersetzer habe statt אֶחָד gelesen אחז, *arripuit Moses* [*krit. Journal der neuesten theol. Literat.* V. S. 337 ff.].

„Der Mittler ist aber nicht Eines Mittler; Gott aber ist Einer." Die Auslegung hiervon kann verschieden sein 1. nach der Worterklärung, 2. nach dem Zusammenhang der Sätze, 3. in Hinsicht auf Absicht und Sinn des Ganzen. 1. Die Worterklärung: ob das εἷς in beiden Sätzen gleichbedeutend sei, wie es zu nehmen sei in einem oder beiden Sätzen. Denn εἷς kann bedeuten Einen der Zahl nach oder Einen von Beiden oder Einen und denselben, oder auch einig, beständig, unveränderlich. So Schott [*„mediator quidem non uni tantum eidemque immutabili addictus est homini seu parti, attamen Deus est unus, qui semper idem manet Deus immutabilis*]. Der Gebrauch des Genitiv ist in der Paulinischen Sprache besonders vieldeutig: von Einem, zu Einem gehörig, für Einen bestimmt [S. 43]. Auch ist das Genus neben der Bedeutung dieses Genitiv streitig gewesen. Wenn es als Neutrum genommen wird, hat man auch Verschiedenes supplirt: σπέρματος, μέρους u. s. w. 2. Zusammenhang der Sätze. Das Natürlichste ist, sie als Gegensätze zu fassen, und keinen von beiden als Frage, sodass der andere Antwort und Lösung gebe. Was 3. Absicht und Sinn anlangt, so fragt es sich, ob der Vers eine fremde Rede enthalte, ganz oder zum Theil — ob er zu der Stelle wesentlich gehöre oder nur einen Nebengedanken, eine Parenthese geben solle [Wilke *Hermeneutik* 2 Bd. S. 300]; ob er zur Ehre des Gesetzes oder gegen dasselbe gemeint sei; ob er mit dem Vorigen oder Folgenden

zusammenhänge; ob beide Sätze oder Einer, der erste oder zweite, allgemeine Bedeutung haben sollen, wenn nämlich εἷς ὁ θεός stehende Formel wäre, und wenn jenes nicht Statt hätte, welche Beziehung z. B. das ὁ μεσίτης im ersten Satze habe, ob es auf Moses oder auf Christus gehe, wie sehr Viele meinen. Aber es sind vorzüglich vier Erklärungen, welche den übrigen voranstehen, und die bedeutendsten Auslegungen sind zwischen ihnen getheilt: 1. Bei einem Mittler sind immer zwei Parteien; die eine von beiden aber hier war Gott. Dann ist entweder der Sinn: Gott wirkte bei dem Gesetze (dieses ist wohl die altkirchliche Ansicht), oder: die Israeliten aber waren der andere Theil; diese also ging das Gesetz an. So Sardinoux und Winer [„*Deus est unus, una (altera) tantummodo pars; itaque quaenam est altera? gens Israel.*“]. Dann wäre gerade der Hauptgedanke übergangen worden. 2. Bei einem Mittler ist immer eine gegenseitige Verhandlung (sodass also sich das Verhältniss leicht ändern kann), aber wo Gott spricht, ist blos Einer (ist blosse Verheissung). So Keil, Hermann [„*interventor non est unius, deus autem unus est; ergo apud deum cogitari non potest interventor; esset enim is, qui intercederet inter deum et deum, quod absurdum est; hanc conclusionem, quia sponte intelligi videbat, omisit Paulus*“], Rückert, Usteri, de Wette, Meyer (Schott). Aber Gott wird ja in der ganzen Stelle auch als Gesetzgeber aufgeführt. 3. Eine Menschenart (die Heiden) ging der Mittler nicht an; aber Gott ist Einer für Alle (oder wie sonst der zweite Satz gefasst werden mag). So Gurlitt und Reinhardt. Doch das Allgemeine der göttlichen Heilsanstalten war in diesem Zusammenhange Nebengedanke; die Hauptsache war, worin diese Anstalt bestehe: im Glauben. 4. Mittler giebt oder gab es (in der heiligen Geschichte) für mehr als

Eine Sache, oder mehr als Einer Art (höhere, geringere); aber Gott ist Einer oder Gott ist unveränderlich. So Koppe [*„jam quidem non νόμῳ Mosis tantum suus est μεσίτης (plures fuerunt, imprimisque ὁ μεσίτης τῆς καινῆς διαθήκης, Jesus), sed unus tamen idemque deus est, qui misit omnes, is adeo debet sibi constare, nec potest secum ipse pugnare“*], Schleiermacher, Sack in der *Tübinger Zeitschrift* 1831. 1. S. 106 ff. Diese vierte Erklärung ist in jeder Fassung allen vorzuziehen. Der Vers verbindet trefflich V. 19 und 21. „Das Gesetz ist eine von vielen göttlichen Anstalten gewesen, aber es muss als solche im Zusammenhange mit dem göttlichen Weltplan stehen. Also die patriarchalische Einrichtung muss nicht nur als die erste und wichtigste voranstehen, sondern es können überhaupt die göttlichen Anstalten in ihrem tieferen Grunde einander nicht widersprechen.“ *Ὁ μεσίτης* ist also der allgemeine Begriff (so steht der Artikel Röm. 1, 17. Joh. 10, 12): Mittlerwesen, Mittlerschaft. *Ἑνός*: für Eine Sache — es wird vorangestellt, weil es von *μεσίτης* regiert wird. *Ἐστίν*: erscheint in der heiligen Geschichte. *Ὁ θεὸς εἷς ἐστίν* ist die alte heilige Formel nach 5 Mos. 6, 4. Röm. 3, 30 [*Commentar* S. 115].

V. 21 ff. wird die Bestimmung des Gesetzes ausgeführt; nämlich V. 21 f.: nur für eine Zeitlang zu gelten; V. 23 — 25: nur Zucht zu schaffen eine Zwischenperiode hindurch; V. 26 ff: jetzt aber seien die ursprünglichen Zeiten wieder zurückgeführt, alle Menschen sich gleich, Alle gehören Christus an, Alle sind Abrahams Geschlecht.

V. 21. *Ὁ οὖν νόμος — θεοῦ*; der Sinn dieser Frage ist nicht blos: widersprechen sich nun Gesetz und Verheissungen? — dieses war ja entschieden — sondern: will das Gesetz die Verheissungen aufheben? *Τοῦ θεοῦ* ist oft weggelassen oder *Χριστοῦ* gelesen, von Lachmann jenes in

Klammern gesetzt worden; doch knüpft jenes Erstere den Gedanken besser mit dem Letztvorhergehenden zusammen. Der Sinn von εἰ — δικαιοσύνη muss demnächst der sein: Hätte das Gesetz die Kraft, gottgefällig zu machen, so würde es dieses fortwährend bewirken. Es würde sich also seiner Bestimmung gemäss äussern, darstellen. Die Bedeutung der beiden Sätze liegt nicht in ζωοποιῆσαι und δικαιοσύνη (denn δικαιοῦσθαι und ζῆν hat in diesen Paulinischen Reden dieselbe Bedeutung, vgl. V. 11. — Rückert und Usteri verstanden δικαιοσύνη von selbsterworbener Tugend), sondern in δυνάμενος und ἦν: das Vermögen würde sich darlegen. Dieses Vermögen zu beseligen wird von einer Anstalt vorausgesetzt, welche für immer gelten soll. Ζωοπ. 2 Kor. 3, 6. Ἦν ἡ δικ.: Gottgefälligkeit würde wirklich Statt haben.

V. 22. „Vielmehr aber spricht das Gesetz selbst fortwährend von Sündhaftigkeit, also vom Elend der Menschen, erkennt es demnach an, dass es diese nicht habe völlig beglücken können und wollen.“ Vgl. Röm. 3, 9 [*Commentar* S. 94]. Συγκλείεσθαι wie V. 23. Röm. 11, 32, doch hier mehr nur in logischer Bedeutung: eingeordnet werden, *comprehendi*. Die griechischen Väter fassten es nach de Wette zu subjectiv = ἐλέγχειν. [So ausser den von de Wette genannten Vätern auch Theodoret: διήλεγξε γὰρ ἡ θεία γραφὴ καὶ τοὺς πρὸ νόμου καὶ τοὺς ἐν νόμῳ, τοὺς μὲν τὸν τῆς φύσεως, τοὺς δὲ τὸν Μωσαϊκὸν παραβεβηκότας νόμον.] Τὰ πάντα, wie oft bei Johannes das Neutrum verstärkend steht, statt τοὺς πάντας. Ἡ γραφή = ὁ νόμος. Ἁμαρτία ist hier Sündhaftigkeit, nicht Sündenschuld. „Damit die Verheissung auf Glauben an Jesus Christus den Gläubigen zu Theil würde.“ Also: damit erst in der christlichen Zeit, und zwar durch Glauben und Geist, das Heil erfolgte. Ganz gleichen Sinnes ist Röm. 10, 4. Δοθῇ, wie V. 14 γένηται, zu Theil werde. Ueber ἡ ἐπαγγελία vgl. V. 14 [S. 71]. Es

ist der verheissene Geist. Aber auch hier steht es, wie überall in dieser Paulinischen Ausführung, im Gegensatze zum Gesetz. Ἐκ πίστεως Ἰησοῦ Χρ. gehört zu ἐπαγγελία, τοῖς πιστεύουσιν zu δοθῇ. „Damit, was auf Glauben verheissen war, den Gläubigen zu Theil würde.“ Hier finden wohl nicht die zwei Bedeutungen des Glaubens, wie 2, 16 u. a. Statt, sondern τοῖς πιστ. bedeutet: eben dann, wann, oder dadurch dass sie gläubig würden, also wirklich.

V. 23 — 25. Die richtige Bestimmung des Gesetzes. Πίστις wie 1, 23 Glaubensanstalt. Ἐρχεσθαι (V. 25 wieder) nach V. 19 = ἀποκαλύπτεσθαι, das im Folgenden steht: göttlich eingeführt werden. Φρουρεῖσθαι steht in sittlicher Bedeutung auch Phil. 4, 7. 1 Petr. 1, 5: sittlich verwahrt werden. Hier aber ist es (vgl. παιδαγωγός V. 24 f.): mit Strenge verwahrt werden. Ὑπὸ νόμον (vgl. V. 10 ὑπὸ κατάραν): dem Gesetz unterworfen. Συγκλ., wofür [Scholz und] Lachmann συγκλειόμενοι lesen, bezeichnet: wir Alle zusammen. Εἰς τήν — gehört weder zu ἐφρουρούμεθα noch zu συγκλ.; denn Paulus nimmt überall an, dass die christliche Epoche nur Sünde gefunden habe, also keine Reinigung oder erfolgreiche Verwahrung ihr vorhergegangen sei, sondern εἰς ist, wie V. 25, bis dahin. Μέλλουσαν ἀποκαλυφθ. wie Röm. 8, 18 [dort von der δόξα, *Commentar* S. 233]. Auch hier bedeutet ἀποκαλύπτεσθαι nicht wörtliche oder Lehroffenbarung, sondern göttliche Einführung in Welt und Leben Röm. 1, 17. 16, 25. Das Gesetz habe züchtigende, sittlich wahrende Kraft gehabt, indem es fortwährend an Sünde und Schuld erinnert hätte.

V. 24 f. wird dieses φρουρεῖσθαι noch deutlicher ausgeführt. „Also ist das Gesetz unser Sittenrichter gewesen bis auf Christus, damit wir nun durch den Glauben gerecht würden.“ Παιδαγωγός ist aus dem gewöhnlichen Griechisch-Römischen Sprachgebrauch entnommen mit der Bedeutung von

Strenge 1 Kor. 4, 15, wo es den Vätern entgegensteht. [Theophylakt.: ὥσπερ γὰρ ὁ παιδαγωγός πάσης κακίας ἐπαλλάττει τὸν νέον καὶ τὰ μαθήματα παρὰ τοῦ διδασκάλου (eigenthümliche Unterscheidung um des Vergleichs willen) δέχεσθαι μετὰ πάσης ἐπιμελείας καὶ προσοχῆς παρασκευάζει· οὕτω καὶ ὁ νόμος ἀρετήν τε σύμμετρον ἐπαίδευε τοὺς ὑπ' αὐτόν, καὶ πρὸς τὸν Χριστὸν, ὅς ἐστιν ὁ διδάσκαλος, ἀπῆγε, διὰ τοῦ ἐλέγχειν καὶ ἀποδεικνύναι τὰ ἁμαρτήματα προθυμοτέρους ποιῶν εἰς τὸ ζητῆσαι τὸν τὴν ἄφεσιν διδόντα καὶ δικαιοῦντα ἐκ πίστεως. — Οὔτε γὰρ ὁ παιδαγωγός ἐναντιοῦται τῷ διδασκάλῳ οὔτε ὁ νόμος τῇ καινῇ ἐναντίος.] Vielleicht deutet der Apostel mit dem Worte auch darauf hin, dass diese *paedagogi* gewöhnlich Sclaven waren — und so wird ja 4, 25 ff. geradezu das Gesetz genannt. Εἰς wie V. 23, „bis auf ihn hin;" nicht vorbereitend auf ihn oder hinführend zu ihm (die protestantische Kirche entlehnte hieraus den *usus legis paedagogicus*); denn diese Bedeutung und Kraft legte Paulus gewiss nicht dem Gesetze bei. Vielmehr ἵνα — erklärt jenes εἰς Χριστόν, „Damit oder für den Endzweck dass (also nur zeitliche Bedeutung hatte das Gesetz), dafür dass nunmehr der Glaube, nicht mehr das Gesetz, herrschte, gottgefällig machte. Das ἐκ πίστεως δικαιοῦσθαι steht auch hier wieder, die classische Paulinische Formel. V. 25. Ἐλθούσης πίστεως, wie V. 23. „Da nun diese neue Zeit gekommen ist, sind wir nicht mehr dem Sittenmeister unterworfen."

Nun V. 26 ff. die Folgen dieser Abstellung des Gesetzes: gleiche Würde, gleiches geistiges Leben, gleiche Seligkeit Aller. Aus solchen Stellen vornehmlich erkennen wir, was eigentlich im Geiste des Paulus lag bei der Bekämpfung von Mosaismus und Judenthum. Er dachte bei diesen an geistige, sittliche, bürgerliche und nationale Beschränktheit überhaupt. Der allgemeine Ausdruck für jenen neuen Charakter der Menschheit ist Kinder Gottes. Hierdurch knüpft

er diese Stelle an die vorhergehende von παιδαγωγός an: jetzt sind wir Alle Kinder Gottes, nämlich im vollen Sinne: Gott nahe, ihm lieb in besonderer, ausgezeichneter Weise. Ἐν Χρ. Ἰησοῦ gehört zu πίστεως, wie gewöhnlich: Eph. 1, 15. Kol. 1, 4 u. a. Es bezeichnet das Festhalten an ihm, als die Seinen. Der Beisatz διὰ — Ἰησοῦ hat nicht blos die allgemeine Bedeutung, in welcher der Glaube den Zutritt zur christlichen Sache bedeutet, sondern der Glaube ist hier in der ganzen Stelle das, was den Gesetzeswerken, der Eigenschaft der vorchristlichen Zeit, entgegensteht.

V. 27 u. 28. Alle Unterschiede unter den Menschen sind vergangen in der Vereinigung Aller mit Christus. Christum anziehen hat hier nicht blos die sittliche Bedeutung, wie Röm. 13, 14 [*Commentar* S. 374], sondern die allgemeine: ein neues, eigenthümliches Wesen sein, Nichts mehr von dem Vorigen. Dieses wird von der Taufe hergeleitet, nicht blos als vom Anfange des christlichen Lebens, sondern als dem Symbole des Absterbens und Neulebens — Röm. 6, 3. Dort derselbe Satzanfang: ὅσοι εἰς Χριστὸν ἐβ.

V. 28. Dieselbe Darstellung der allgemein menschlichen Gleichheit, gleichen Eigenschaft und Würde unter dem Evangelium findet sich auch Kol. 3, 11 vgl. mit Röm. 10, 12. 1 Kor. 12, 13. Οὐκ ἔνι auch Kol. l. c. u. Jak. 1, 17.; zweifelhaft ist, ob jenes ἔνι aus ἔνεστι zusammengezogen ist, oder nur eine Form des ἐν, sodass ἐστί zu suppliren wäre [Winer *Grammat.* S. 91]. Aber οὐκ ἔνι ist nicht blos: unter den Menschen (ἐν) bedeutet es Nichts, es gilt nichts mehr unter den Menschen (6, 15 vgl. mit 5, 6 ἰσχύει), sondern (Winer, Usteri) es giebt darunter nicht mehr. De Wette erklärt: nicht ist dabei, nämlich bei dem ἐνδύσασθαι. „Verschiedene nach Volk (Jude, Hellene), Stand (Knecht, Freier), Geschlecht.“ Auch das Letzte wird im Sinne der Zeit erwähnt als ein Unterschied von Würde und Recht, indem das

weibliche Geschlecht bürgerlich untergeordnet war. „Alle vielmehr Einer in Christo Jesu.“ Statt εἷς ist oft ἓν gelesen worden, so auch von der Vulg. [„*omnes enim vos unum estis in J. Chr.*“]. Semler [zu Baumgarten's *Auslegung* S. 944] hält Beides, εἷς und ἓν für unächten Beisatz [so auch Mill und Wetstein]. Aber das Ἰησοῦ Χρ., welches dann das einzige Prädikat wäre, lag ja schon im Vorigen. Εἷς ist gewiss richtig, ἓν hat bei Paulus immer die Bedeutung von moralischer Einheit, Einmüthigkeit (Eph. 2, 15); εἷς ist: Eines Wesens, also nicht blos im bürgerlichen Sinne, wie Koppe wollte [„*omnes eodem jure fruimini per Jesum Christum*“], oder: zu Einer Gemeine geworden, wie Theodoret [τὸ εἷς ἀντὶ τοῦ ἓν σῶμα] und Usteri erklären.

V. 29 geht insbesondere gegen die Juden. Alle sind Abrahams Geschlecht — für seine Verheissung bestimmt. Χριστοῦ ist mehr als ἐν Χριστῷ V. 28. Es ist nicht σπέρμα aus dem Folgenden dazuzunehmen. „Wenn ihr Christo angehört, so seid ihr Abraham's Geschlecht.“ Weil jenes nämlich durch den Glauben geschieht; aber dieser macht zu Abraham's Geschlecht nach V. 7. Καὶ (Lachmann hat dieses ausgelassen — auch dann sind die beiden Punkte nicht als gleichbedeutend zu nehmen) κατ' ἐπ. κληρονόμοι V. 16 — 18. Auch hier ist ἐπαγγελία nicht blos auf gewisse Verheissungen zu beziehen, sondern die Verheissung steht dem Gesetze entgegen. „Beglückt (κληρονόμοι) nach Verheissung, im Gegensatz zu: beglückt nach Verdienst,“ d. h. theilhaft freier, geistiger Segnung.

Kap. 4 führt nun den Inhalt des vorigen Kapitels unter zwei Idee'n weiter aus: sie seien Kinder Gottes geworden (V. 1 — 11, was im Vorigen 3, 26 ff. nur allgemein gesagt worden war) und freie Menschen (V. 12 bis zu Ende) Beides verträgt sich bei Paulus nicht mit dem Geiste des Judenthums. Der Begriff Gottes Kinder hat, wie gewöhn-

lich und im Vorigen gesagt ist, zwei Seiten: Gott nahe, Gott lieb. Mündig geworden heissen sie hier, d. i. Kinder mit vollem Rechte, im ganzen Sinne. Er leitet dieses damit ein, dass für jedes Sohnesleben eine Zeit der Unmündigkeit, Abhängigkeit nothwendig sei und eintrete — diese findet er im vorchristlichen Zustande.

V. 1. *Λέγω δέ*, wie Röm. 15, 8 [*Commentar* S. 402]: ich will es — es lässt sich — so ausführen. Wieder folgt ein Vergleich aus dem gewöhnlichen, bürgerlichen Leben, ohne dass *κατὰ ἄνθρωπον*, wie 3, 15, beigesetzt ist. „So lange der Erbe unmündig ist, unterscheidet er sich nicht vom Sclaven, wenn er gleich Herr von Allem ist.“ *Νήπιος* steht hier im bürgerlichen Sinne, unmündig (im geistig-sittlichen, entgegengesetzt dem *τέλειος*, Eph. 4, 14. Hebr. 5, 13). *Ὢν* = *καίπερ ὤν*. Aber der Sinn des Satzes ist nicht blos: wenn er gleich Herr werden soll, *ὤν* = *ἐσόμενος* (Einige wegen der folgenden Schwierigkeit V. 2), sondern: ob er gleich ist. Denn das Bild ist von einem *κληρονόμος* hergenommen, also einem Sohne, welcher nach des Vaters Tode unmündig ist [so auch die älteren Ausleger].

V. 2 ist vielfach antiquarisch und juridisch behandelt. Erstens sind die Worte *ἐπίτροπος* und *οἰκονόμος* neben einander gesetzt. *Ἐπίτρ.* ist im N. Test. gewöhnlich Güterverwalter (Matth. 20, 8. Luk. 8, 3. 16, 1). Hier aber neben *οἰκονόμος* kann es dieses nicht bedeuten (*οἶκον.* Luk. 12, 42 u. a.). Vielmehr ist es hier *tutor* (Vulg.), Vormund, das Leben und die Sitte des Unmündigen leitend. So steht das Wort auch bei den Griechen und ist selbst, wie vieles Andere aus der juridischen Sprache, in das jüdische Idiom aufgenommen worden. Um der Schwierigkeit im Folgenden zu entgehen, fassten es Manche = *παιδαγωγός* [dagegen auch Meyer]. Vielleicht ist *ἐπίτροπος* in Beziehung auf Juden, *οἰκονόμος* auf Heiden gesetzt. *Προθεσμία termi-*

us, *tempus praestitutum*. Also: „bis zu der vom Vater estimmten Zeit," da der Sohn zu vollem Recht gelangen oll. Zwar lag nun im damaligen, griechischen und römi-chen, bürgerlichen Rechte die Zeit der Mündigkeit nicht im äterlichen Willen, sondern in gesetzlichen Bestimmungen. Die Juden hatten ursprünglich keine Testamente, und damals ar nach griechischem und römischem Rechte. Indessen kann s 1. im jüdischen Leben allerdings der Fall gewesen sein, ass die Zeit der Mündigkeit dem väterlichen Willen unterle-en habe. S. die älteren Auslegungen von Juristen (Stry-kius und Neubaur) bei Wolf [*Curae* S. 742 ff.]. 2. Der Apostel braucht gar nicht auf gewisse bürgerliche Ein-ichtungen hingesehen zu haben. Es lag ihm nur daran (so Calvin, Rückert, de Wette), den väterlichen Willen ür den Sinn des Bildes (V. 4) hervorzuheben. Die recht-ichen Verhältnisse der Zeit waren ihm wohl wenig bekannt — und man kann die Worte durch ein vielleicht vervoll-tändigen. Wenn jedoch Göttling's (*Geschichte der Rö-mischen Staatsverfassung* 1840. S. 109. 517) Nachweisung, lass Gajus 1, 55. 65. 189. vgl. mit Caes. *Bell. Gall.* 5, 19 ein Familienrecht der Galater erwähne, welches dem Vater weitere Rechte zugestand, die Mündigkeit vom Vater bhängen liess, — sich auf diesen Fall beziehen liess; so würden wir ein interessantes Beispiel haben, wie Paulus kleine okale Verhältnisse für seine Gedanken zu benutzen verstan-len hat.

V. 3. Ἡμεῖς und V. 8 ὑμεῖς werden hier deutlich unter-chieden als Juden- und Heidenchristen. „So lange wir un-mündig waren, waren wir als Sclaven unterworfen den Ele-menten der Welt." Diese στοιχεῖα τοῦ κόσμου können dem ganzen Zusammenhange nach (vgl. V. 5 οἱ ὑπὸ νόμον) nur das Judenthum bedeuten. Auch Kol. 2, 8. 20, wo sie allein noch vorkommen, können sie sich nur auf dieses beziehen.

Wenige nur verstanden mit Grotius das Heidenthum, Einige Beides zugleich: den Namen vom Heidenthum, den Begriff vom Judenthum. So Rückert und Winer [*„significatur disciplina sacra, qualis et apud Judaeos et apud paganos (hos utrosque complectitur voc. κόσμου) fuit ante Christum, tironibus accommodata, imperfecta, rudis, cfr. V. 9. Hebr. 9, 10 sq.“*]. Der Name hat gewiss die allgemeine, gangbare Bedeutung: Elemente der Welt. Aber Paulus hat dieses eigenthümlich verstanden, und vielleicht war ihm ein Sprachgebrauch des gemeinen Lebens vorangegangen. Es sind dürftige Dinge (Bräuche, Lehren), welche die Welt, das nichtchristliche Leben, beherrschte. *Στοιχεῖα* stehen neben *νήπιος* von Lehren auch Hebr. 5, 12. So die meisten Neueren. Die alte Kirche legte in die Formel gewöhnlich die Bedeutung Himmelsgestirne (2 Petr. 9, 10—12). Vgl. ausser Augustin *de Civit. Dei* 4, 11 die griechischen Väter. [Theodoret: *στοιχεῖα — κόσμου τὰς νομικὰς παρατηρήσεις ἐκάλεσεν, ἐπειδήπερ ἀπὸ ἡλίου καὶ σελήνης νύξ τε καὶ ἡμέρα τελεῖται, ἀπὸ δὲ ἡμερῶν ἑβδομάδες καὶ μῆνες καὶ ἐνιαυτοὶ συνίστανται· ὁ δὲ νόμος καὶ σάββατα καὶ νουμηνίας καὶ ἐνιαυσιαίους ἑορτὰς καὶ ἐνιαυτῶν ἑβδομάδας φυλάττειν ἐκέλευσε.* So auch Chrysostomus.] Auf das Judenthum wurde dieser Begriff in der Beziehung gedeutet, als dasselbe im Feste- und Tagehalten gleichsam den Gestirnen diente. Gewiss würde dieses gesucht und dunkel Gestirndienst, und wohl kaum mit dieser ungewöhnlichen Formel genannt worden sein. Neuere (Sardinoux) nehmen *ὑπὸ — δεδουλ.* als Umschreibung der Idololatrie — sie sei Beiden gemeinsam gewesen, Heiden und Juden, bei diesen habe sie als Dienst des Aeusserlichen bestanden.

Die Rettung des Judenthums aus diesem dürftigen Zustande führt nun das Folgende bis V. 7 ein, in aufsteigender Rede: Erlösung vom Gesetze — Verleihung von Kindesrecht — von Kindesgeist — Bestimmung dafür, Erbe zu sein. —

Alles wird aus der Paulinischen Idee der Stellvertretung Jesu, und zwar hier in seinem gesammten Leben, ausgeführt. „Er nahm alles Schwache, Geringe an, um uns das Hohe mitzutheilen, welches er wesentlich in sich trug.“

V. 4. *Τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου* steht hier anders als Eph. 1, 10 *τὸ πλήρωμα τῶν καιρῶν*, aber vgl. Mark. 1, 15 *πεπλήρωται ὁ καιρός*. *Πλήρωμα* ist das Erfülltsein, *ὁ χρόνος* die von Gott bestimmte Zeitperiode, also die *προθεσμία τοῦ πατρός* V. 2 im Bilde. Sein Sohn ist hier nicht Name der Würde Christi, sondern er heisst so, insofern wir an dieser Eigenschaft Theil nehmen sollten. *Γενόμενος ἐκ γυν. — ὑπὸ νόμον*: Mensch — Gesetzesdiener. Die vollkommene Menschlichkeit Christi als Bedingung seines Erlösungswerkes — auch Röm. 8, 3 [*Commentar* S. 218], Hebr. 2, 14 u. 17 — wird hier unter dem Gesichtspuncte der Stellvertretung ausgeführt. *Γενόμενος ἐκ γυναικός* (oft ist auch *γεννώμενον* gelesen worden; dieselbe Verschiedenheit wie Luk. 1, 35 — doch konnte auch *γενόμενος natus* übersetzt werden, vgl. Röm. 1, 3) ist althebräischer Ausdruck, den Menschen, und zwar in seiner Hinfälligkeit, Schwäche bezeichnend (Hiob 14, 1. Matth. 11, 11). *Γενόμενος ὑπὸ νόμον* bezeichnet nicht blos das Factische = als Jude, sondern: zu dem Gesetz verpflichtet, seiner Geburt nach.

V. 5. Nun, wie gesagt, bis V. 7 werden steigernd die Erfolge dieses Stellvertretungswerkes Jesu dargelegt. „Damit er befreite die unter dem Gesetze“ (*ἡμᾶς* wie vorher, oder auch im weiteren Sinne, wie 3, 13), indem sie nämlich Theil nähmen an seiner höheren Eigenschaft, welche über dem Gesetze war. Hier wird die Befreiung vom Gesetze auf das Leben Jesu in seinem höheren Charakter zurückgeführt — gewöhnlich, wie 2, 10 ff. auf seinen Tod. *Ἵνα — ἀπολάβωμεν* ist nicht dasselbe mit dem Vorigen, sondern es stellt eine weitere Entwickelung des Erlösungswerkes dar. Ueber *υἱο-*

Υἱοθ. s. zu Röm. 8, 15: Kindesrecht, Kindeswürde. Ἀπολ. bedeutet nicht wieder-, zurückerhalten (Luk. 15, 27. Röm. 1, 27) — so übersetzt die Vulg. *reciperemus* [und erklärt Augustin], wogegen Rückert spricht — sondern: als ein uns gebührendes oder bestimmtes Gut erhalten Kol. 3, 24. 2 Joh. 8. [Winer: *ἀπολ. dicuntur imprimis illi, qui, quae ipsis destinata et quasi reposita sunt, accipiunt.*]

V. 6. Ὅτι: darum weil, *quoniam* übersetzt die Vulg.; nicht: dafür dass, wie Rückert und Schott [„*oratio concisa sic intelligenda: vos esse Dei filios, Deus ipse comprobavit spiritu suo mittendo*“] wollen, wobei ἐστε in der Bedeutung: ihr euch als solche fühlen, erkennen sollt, genommen, und das Folgende zusammengefasst wird: sendete er dafür. Vielmehr ist der Gedanke des Apostels: der Kindeszustand giebt Kindesgefühle. Geist senden ist ohne Personification alttestamentliche Formel. Im Folgenden wird freilich der Geist wie etwas Substantielles, ein Princip dargestellt; aber nicht als ein äusserliches, sondern als ein innerliches, als das höhere Selbst des Menschen personificirt. Geist seines Sohnes ist also hier: wie er in diesem war; er gab uns also dasselbe Bewusstsein, Gefühl, wie es Christus hatte, Röm. 8, 9 [*Commentar* S. 223]. Ἡμῶν liest die neuere Kritik statt der rec. ὑμῶν [von Hahn beibehalten]. Der Apostel sagt demnach, dass mit dem Kindesrechte auch der Kindesgeist habe geweckt werden sollen. Κράζον — πατήρ wie Röm. 8, 15 [*Commentar* S. 229], und zu V. 7 vgl. dort V. 17. Dort stand statt κράζον: ἐν ᾧ κράζομεν, deutlich beweisend, was bei Paulus dieser persönliche Geist war, nämlich eben das höhere Selbst des christlichen Menschen: „Geist, Gefühl, in welchem sich der Mensch fortwährend, innig mit Gott verbunden achtet, sich zu ihm wendet.“ Analog allerdings ist (Meyer) das Schreien der Dämonen (Mark. 1, 26. 9, 26).

V. 7. Ὥστε — υἱός ist dasselbe, was Röm. l. c. heisst οὐ πνεῦμα δουλείας. Also (die Anwendung geschieht in Anrede): fühle dich nicht als Knecht sondern als Sohn. Κληρονόμος steht hier wohl anders als V. 1: bestimmt, das Recht dazu zu haben; dem Sinne nach auch in anderer Beziehung als 3, 18. 29. Dort stand es von Geistesgaben, welche sie empfangen sollten — hier von den himmlischen Gütern, wie Röm. l. c. Διὰ Χριστοῦ ist nicht blos: durch sein Verdienst, Wirken, sondern: durch die Theilnahme an ihm. Doch diese Worte κληρ. θεοῦ διὰ Χρ. sind sehr verschieden gelesen worden. Oft fehlte θεοῦ διὰ Χρ., oder man schrieb κληρονόμος διὰ θεοῦ, so Lachmann und Schott [„*sin filius, heres quoque, per Deum, i. e. auctore Deo*]; oder auch noch anders [διὰ Χριστοῦ hat Hieronymus, dem Erasmus, Bengel und Rinck (*lucubrat. crit.* S. 175) beistimmen]. Doch ist der Verdacht leicht, dass man änderte, weil man κληρονόμος θεοῦ (Gottes Erbe) zu hart fand.

V. 8—11 ist in demselben Sinne an die Heidenchristen gerichtet, wie V. 3 ff. an die Judenchristen. Andere fanden, wie gesagt, dort und hier Beide zusammen, Einige, auch Theodoret, V. 8 ff. Judenchristen, als Götzendiener in ihrer Art. [S. 383: *εἰδωλολατρείαν πειρᾶται δεῖξαι τὴν κατὰ νόμον τῶν ἡμερῶν παρατήρησιν. Πρὶν γάρ, φησιν, ἀξιωθῆναι τῆς κλήσεως, ἐλατρεύετε τοῖς μὴ φύσει οὖσι θεοῖς, τὰ στοιχεῖα θεοποιοῦντες, ἀλλὰ ταύτης ὑμᾶς τῆς πλάνης ἠλευθέρωσεν ὁ δεσπότης Χριστός· νῦν δὲ οὐκ οἶδα πῶς εἰς τὴν αὐτὴν ἐπανέρχεσθε πλάνην. Σάββατα γὰρ καὶ νουμηνίας καὶ τὰς ἄλλας τηροῦντες ἡμέρας καὶ τὴν τούτων παράβασιν δεδιότες τοῖς τὰ στοιχεῖα θεοποιοῦσιν ἐοίκατε.*] Vielleicht hatte der Apostel schon V. 1 u. 2 beide, Juden- und Heidenchristen, in Gedanken; in jenem Bilde vom unmündigen Kinde scheint sich ἐπίτροπος auf die Juden, οἰκονόμος auf die Heiden zu beziehen, denen Gott die geistigen Güter in der alten Zeit gleich-

sam vorenthalten hatte. — Der Gedanke unserer Verse ist der: „Befreit von der weltlichen Roheit des Götzendienstes sollen sie sich nicht einer neuen Roheit, der jüdischen Aeusserlichkeit, zuwenden und eine neue Knechtschaft eingehen."

Ohne Uebergang, nur durch die veränderte Person — aus der ersten geht er in die zweite über — wendet er sich zu den Heiden V. 8. Ἀλλά drückt den Gegensatz zu dem Nächstvorhergehenden aus, zur Erhabenheit ihrer Bestimmung. Τότε μέν heisst ohne genauere Bestimmung: im vorigen Zustande, 2 Petr. 3, 6: ὁ τότε κόσμος. Οὐκ εἰδότες θεόν ist das gewöhnliche heidnische Prädikat, wie 1 Thess. 4, 5. 2 Thess. 1, 8 = Eph. 2, 12 ἄθεοι. Vgl. auch die Schilderung Röm. 1, 21 [*Commentar* S. 48]. Der Gegensatz ist V. 9 γνόντες θεόν; εἰδέναι aber und γνῶναι sind gleichbedeutend, nur dass γνῶναι heisst: kennen gelernt haben. Gott kennen aber bedeutet entweder: seinen Willen kennen oder ihn in seiner Ueberweltlichkeit, Ewigkeit. „Waret ihr Sclaven der nicht wahrhaften Götter." Der Gegensatz im Folgenden lehrt, dass δουλεύειν hier in einem stärkeren Sinne steht (anders 1 Thess. 1, 9 u. a.). Es bezeichnet den Schrecken, die Angst vor weltlich übermächtigen Dingen, als vor einer Gottheit. Μὴ φύσει οὖσι θεοῖς ist die rec. Sehr beglaubigt ist die von der neueren Kritik [Lachmann, Hahn] aufgenommene Stellung φύσει μὴ οὖσι θεοῖς, gegen die sich Winer erklärt [„*hoc enim et aliquanto languidius est et facile potuit ab iis inferri, qui animadvertissent, μὴ fere semper participiis praemitti*"]. Wenn ein Unterschied zwischen beiden Formeln sein sollte, so wird die rec. bezeichnen, dass jene zwar Wirkliches sind, aber nicht Götter, vgl. 1 Kor. 10, 20 f., dagegen wenn φύσει voransteht, unbedingter negirt wird: denen, die nichts sind. Φύσει re vera Eph. 2, 3. Vgl. 1 Kor. 8, 5 λεγόμενοι θεοί, Gottheiten, die nur den Namen haben.

V. 9. Jetzt also strebt ihr in eine neue Knechtschaft unter Weltlichem zurück. *Μᾶλλον δέ* sich verbessernd: ja vielmehr, Röm. 8, 34 [*Commentar* S. 252. Luther 2. S. 198: *castigatio rhetorica est; priorem enim sententiam (jam quum cognovistis Deum) corrigit, seu potius invertit ad hunc modum: imo cogniti estis a Deo, quia metuit, ne ipsi Deum prorsus amiserint*]. *Γινώσκεσθαι* aber steht nicht, wie Beza, Koppe, Flatt annahmen, in hebräischer Hophalbedeutung: zur Erkenntniss gebracht werden (Matthies: der Geist Gottes hat sich in euch wieder erkannt; ein Hegel'scher dem Paulus fremder Sinn) — eine Bedeutung, die sich durchaus nicht erweisen lässt. Sondern es heisst, wie *γινώσκειν* 2 Tim. 2, 19 steht: anerkannt werden als die Seinen, geachtet werden. Eben so stehen *γινώσκειν* und *γινώσκεσθαι* neben einander 1 Kor. 8, 2. 3. 13, 12. Also: in ein inniges Verhältniss zu Gott gekommen. De Wette (auch Meyer, der das Wort jedoch wie anerkennen erklärt, ob er gleich erkennen übersetzt) erklärt mit Luther: erkannt, aber dieses ist nach Sinn und Sprache hart, wie aus Luther's Deutung hervorgeht: *nostrum agere est pati operantem in nobis Deum*. *Πῶς* (2, 14 *τί*): wie ist es möglich dass —. *Στοιχεῖα*, wie in *στοιχεῖα τοῦ κόσμου* V. 3, Mosaismus nach jüdischer Fassung, als eine bleibende, nur äusserlich zu haltende Anstalt. *Ἀσθ. καὶ πτωχά*: geist-, kraftlos, dasselbe mit Hebr. 7, 18: *ἀσθενὲς καὶ ἀνωφελές*. Vgl. das *ἀσθενεῖν* des *νόμος* Röm. 8, 3. *Πάλιν* und *πάλιν ἄνωθεν* beziehen sich allerdings nicht blos auf *δουλεύειν*, sondern auch auf *στοιχεῖα*, da Paulus in diesen Diensten etwas Verwandtes annimmt: blosse Aeusserlichkeit, Roheit. Einige (Flatt) nahmen das *πάλιν δουλεύειν* eigentlich, sofern diese Leser Proselyten gewesen wären [so auch Schott und Olshausen]. Theodoret und Storr fanden in dem Ausdruck *στοιχεῖα* einen Doppelsinn: Elemente der Religion, Gestirne. *Πάλιν ἄνωθεν* (Weish. 19,

6; *πάλιν ἐκ δευτέρου* Matth. 26, 42) soll nicht blos verstärken, sondern im *ἄνωθεν* liegt: von vorn an, also: ganz wieder. *Θέλετε*: gern oder willkührlich, thöricht; bei Johannes steht es so in sittlicher Bedeutung Joh. 5, 35 [*theol. Ausleg.* S. 216].

V. 10 wird gewöhnlich, auch von Luther, Usteri, [Hahn] — nicht aber von Schott und Lachmann — als Frage genommen. Der Apostel will aber ohne Zweifel nur Beispiele geben von einer solchen Dienstbarkeit, indem er, was er im Römerbriefe Kap. 14 und 15 besprochen und wogegen er sich auch weniger stark erklärt, die Reinlichkeit und den Aberglauben in Auswahl und Gebräuchen von Speisen überging. Dagegen meint Meyer, die Galater hätten dergleichen noch nicht angenommen [bis zur Beschneidung seien sie noch nicht verführt worden, und von der Unterscheidung der Speisen enthalte unser Brief überhaupt nichts]. „Ihr zieht Tage vor, Monate, Zeiten und Jahre.“ Davon war auch Röm. 14 [V. 5] die Rede. *Παρατηρεῖσθαι* nämlich Eins vor dem Anderen = *κρίνειν* Röm. 14, 5. *Καιροί* sind bestimmte Zeiten, ohne Zweifel die jüdischen Feste = *ἑορτή* Kol. 2, 16. So steht im alten Testamente *κατὰ τὸν καιρόν, καιρούς, ἐν τοῖς καιροῖς* 3 Mos. 23, 4. 4 Mos. 9, 3. 13. Tage heissen Kol. l. c. Sabbate. Entweder verwarf Paulus nur die jüdische Strenge der Sabbatfeier, oder er räumt die Möglichkeit ein, andere Tage als heilige zu feiern. Statt Monate nennt der Kolosserbrief *νουμηνίαι*. Es sind wohl hier nicht besonders heilige Monate, wie der siebente (de Wette, Meyer), sondern Monatsanfänge, von deren Feier 4 Mos. 10, 10 u. 28, 11 — 13 handeln. Jahre sind nicht sowohl Sabbats- oder Jubeljahre (de Wette), 3 Mos. 25; denn diese sind vor dem Exil nie zur Ausführung gekommen und nach demselben haben sich die letzteren wenigstens nur kurze Zeit gehalten. Es sind vielmehr wohl Feste gemeint, welche alle Jahre wiederkehr-

ten (Bretschneider u. A.). Aber gewiss will Paulus nicht die festliche Bestimmtheit, Festeinrichtung überhaupt tadeln, wie z. B. die Anabaptisten vermeinten, sondern nur die jüdischen Feste und die jüdische Art, sie als Wesentliches der Religion zu feiern, wobei das Innerliche entweder nicht beachtet oder die innerlichen Uebelstände mit dem Aeusserlichen gutgemacht wurden.

V. 11. *Φοβοῦμαι ὑμᾶς* (auch die klassische Gräcität setzt so bei den Verbis der Befürchtung den Accus. in der Bedeutung für): in Hinsicht auf euch, für euch. „Es wird mir bang, ob ich nicht umsonst an euch gearbeitet habe.“ *Εἰκῇ* wie 3, 4. *Κοπιᾶν εἴς τινα* steht hier anders als Röm. 16, 6 [*Commentar* S. 422]. Doch ist *κόπος* bei Paulus sehr gewöhnlich von der Arbeit des Lehrens, daher *κοπιᾶν ἐν λόγῳ* 1 Tim. 5, 17 und 4, 10.

V. 12 ff. geht auf das Zweite über, dem der Gesetzesdienst widerspräche — nämlich zu der Freiheit, zu der sie berufen seien; bisher hatte er Kap. 4 von der Kindschaft Gottes gesprochen. Zuvörderst nun V. 12—20 eine zu Liebe und Vertrauen auffordernde Zwischenrede. Er drängt Vieles zusammen, was ihre persönlichen Gefühle gegen ihn aufregen soll. Indem er ihre Treue und Lauterkeit zur Sache als Leistungen ansieht, welche ihm selbst geschähen; so fordert er zu jenen auch durch solche persönliche Gründe auf. Vgl. Fritzschiorum *Opuscull.* S. 231 ff.

V. 12. „Werdet wie ich (= *μιμηταί μου* 1 Kor. 11, 1. Phil. 3, 17); denn auch ich bin oder war wie ihr.“ Diese Worte sind — dieses bemerkt auch Rückert — kaum mit Sicherheit zu erklären; und es kommt auch wenig darauf an, in welchen Ausdrücken der Apostel seine Liebe habe aussprechen lassen. Grotius und Andere [Beza] finden Liebe und Gegenliebe in den beiden Sätzen ausgedrückt. Aber der

Ausdruck ὡς τινα εἶναι würde wohl schon unangemessen sein, liebevolle Theilnahme (Sympathie) zu bezeichnen. Man hat drei Erklärungen. Entweder: ich bin wie ihr (Hieronymus, Rückert, Olshausen). Vgl. 1 Kor. 9, 21. Sinn: Wie ich mich in eure Schwächen füge, so folgt ihr mir in der Wahrheit. Oder — und diese Deutung ist die passendste —: ich war ja wie ihr, d. i. (nicht mit Schott: aus dem Judenthum herausgetreten) war Jude, wie ihr, folgt mir nach in freier Erhebung über das Judenthum; so Augustin und die griechischen Väter. [Theodoret: τοῦτον εἶχον τὸν ζῆλον· σφόδρα τὸν νόμον ἐπόθουν· ἀλλὰ ὁρᾶτε πῶς μεταβέβλημαι. Ταύτην τοίνυν καὶ ὑμεῖς ζηλώσατε τὴν μεταβολήν.] Oder endlich, wie de Wette, Fritzsche, Meyer, Flatt, Winer, Usteri die Stelle fassen, es ist γέγονα zu suppliren: ahmt mir in dem nach, dass ich ein ἄνομος geworden bin. Lachmann scheint auf ganz unstatthafte Weise zu verbinden ὡς κἀγώ — δέομαι ὑμῶν. [Er interpungirt nämlich: — ἐγώ, ὅτι κἀγὼ ὡς ὑμεῖς, ἀδελφοί, δέομαι ὑμῶν.] „Ich bitte euch," wie um seiner willen sollen sie das Rechte erwählen, thun. Auch das οὐδέν με ἠδικήσατε kann verschieden genommen werden. Es soll wohl das δέομαι ὑμῶν im Sinne verbessern, aber den ganzen Gedanken steigern: er bitte doch nicht für sich, ihm hätten sie nicht wehe gethan.

V. 13 — 15 erinnert an die vorigen Zeiten. Aber dabei der Vorwurf, dass sie nur dem Milden, Fügsamen günstig gewesen seien; sie wollten es nicht mehr sein, seit er ernstlicher zu ihnen spreche; sie seien also nur in gewöhnlicher Weise Freunde von ihm. Τὸ πρότερον — s. Einl. [S. 5] — könnte wohl bedeuten: vom Anfange an bei einer einmaligen Anwesenheit. Aber die folgenden Verse, insbesondere V. 16, sprechen für verschiedene Zeiten, ein Sonst und Jetzt, in seinem Verhältnisse zu den Galatern. Also:

bei meiner ersten Anwesenheit. Vgl. 5, 21 προειπεῖν. Einige von denen, welche nur eine Anwesenheit Pauli bei den Galatern vor dem Briefe annahmen, wollten das τὸ πρότερον εὐαγγελίζεσθαι dem gegenwärtigen, schriftlichen Verkehr entgegengesetzt haben. Aber von diesem hat die apostolische Sprache niemals εὐαγγ. gebraucht. Δι' ἀσθένειαν τῆς σαρκός ist nicht mit Hieronymus [*„ego quidem quasi parvulis vobis atque lactentibus per infirmitatem carnis vestrae jam pridem evangelizavi“*] u. A. [Hug *Einleit.* 2. 315. Rettig in den *Stud. u. Kritik.* 1830. 1 B. 109] auf die Galater zu beziehen: um der Schwäche eurer Beschaffenheit willen. Andere nehmen an, Krankheit habe den Apostel in Galatien aufgehalten, und dadurch sei er veranlasst worden, dort zu predigen — de Wette, Flatt, Fritzsche, Winer [*Grammat.* S. 476]. Aber διά heisst unter, wie in διὰ φθόνον Phil. 1, 15, *inter*, während, wenngleich sonst in dieser Bedeutung die Präposition den Genitiv bei sich hat (Rückert). Also: unter äusserlicher Schwäche [Stolz, was Winer im *Commentar* billigt: unter körperlicher Schwachheit]. Σάρξ ist nicht gerade nur Leib, sondern äusserliche Erscheinung. Eben so nennt Paulus eine ἀσθένεια von sich 1 Kor. 2, 3; ἡ παρουσία τοῦ σώματος ἀσθενής 2 Kor. 10, 10, κατὰ πρόσωπον ταπεινός 2 Kor. 10, 1. Was Paulus hier von sich sage, bleibt ungewiss. Doch vergleicht man alle diese Stellen mit einander, so muss man wohl an eine gewisse Befangenheit, Verlegenheit denken, welche Paulus gezeigt habe, vielleicht nicht sowohl nach einer Eigenthümlichkeit seiner ganzen Natur, als weil ihm, dem Juden, die Verhältnisse in diesen Gemeinen so fremd entgegenkamen.

V. 14. „Aber damals war ich euch ein werther Freund.“ Nach der gangbaren Lesart τὸν πειρασμόν μου τὸν ἐν τῇ σαρκί μου ist der πειρ. ἐν σαρκί = ἀσθένεια τῆς σαρκός. Und darum ist auch πειρασμ. nicht mit den Vätern von Leiden

zu verstehen. [Oecumenius gemäss seiner Deutung von ἀσθένεια S. 751: τὸν πειρασμόν μου, τὸν ἐν τῇ σαρκί μου οὐκ ἐξουδενώσατε, πειρασμὸν πάλιν καλῶν τὰς πληγάς, τὰς φυλακάς, τοὺς διωγμούς.] Für diesen Begriff ist der Plural gebräuchlicher, so wie auch der von ἀσθένεια Röm. 8, 26 [*Commentar* S. 241]. Vgl. AG. 20, 19. Ἀσθέν., oder auch Beides, πειρ. und ἀσθέν. haben Andere (Flatt, Rückert) von Körperschmerzen oder Körperschwäche verstanden; aber es muss Etwas gemeint sein, was die Person des Apostels wie verächtlich machen konnte, eben jene Befangenheit und Scheu, leicht gemehrt durch den Widerstand der Juden und den Uebermuth der Heiden. Πειρ. (ohne den Begriff von Versuchung oder Prüfung) bedeutet alles Drückende, Demüthigende. Aber statt μου τόν ist sehr beglaubigt, was von Lachmann aufgenommen worden ist, ὑμῶν, dabei wurde nach σαρκί das μου mitgelesen, welches ganz unstatthaft sein würde. Aber auch das ἐξουδενεῖν, ἐκπτύειν kann sich nur auf Etwas ausser ihnen beziehen; und der Gegensatz ὡς — ἐδεξάσθέ με fordert, dass in unseren Worten Etwas ausgedrückt sei, was ihre Achtung gegen ihn hätte mindern können. Denn ganz gezwungen erklärt Meyer: Auf die Probe gestellt durch meine leibliche Schwäche habt ihr diese Probe, nämlich liebevolle Gesinnung zu bewahren, nicht verächtlich von euch gewiesen, sondern vielmehr auf eine so treffliche Weise euch derselben unterzogen, dass ihr mich wie einen Engel Gottes aufnahmet. „Sondern habt mich aufgenommen wie einen Engel Gottes, als Christum Jesum," wie einen Himmelsboten, wie Christum selbst. Damals also hätten sie seine innerlichen Eigenschaften zu würdigen verstanden. Ὡς ἄγγ. θεοῦ ist altsprüchwörtliche Formel 1 Sam. 19, 27. Vgl. oben 1, 8. Ὡς Χρ. Ἰησοῦν bedeutet nicht blos, sofern sie ihn als Abgesandten Christi geehrt hätten (Matth. 10, 40), sondern als das Ideal der Menschheit, insofern dem

apostolischen Geiste Christus die höchste menschliche Erscheinung ist Eph. 6, 5.

V. 15. *Τίς quantus* — [Borger u.] Winer — Andere erklärten *unde* — ironisch. *Ὁ μακαρισμὸς ὑμῶν* ist Glücklichpreisung eurer selbst, nämlich um meinetwillen, entweder dass er bei ihnen sei oder dass sie ihn zum Freunde hätten. *Μακαρ.* hat also active Bedeutung, nicht passive, wie sie von Hieronymus, Oekumenius, Theophylakt angenommen wurde, von Calvin und Luther [*„quam beati praedicabamini, quam laudati et benedicti tum eratis* (Luk. 1, 48). *Quasi dicat: non simpliciter benedicti, sed per omnia benedicti et laudatissimi eratis“*]. Statt *τίς οὖν ἦν* ist auch gelesen worden *ποῦ οὖν*. So hat Lachmann [und Hahn] im Texte: wo ist sie geblieben? Die Glücklichpreissung wird im Folgenden ausgeführt: ich bezeuge euch, dass ihr euch gern die Augen ausgegraben und mir gegeben hättet. Es ist an dieser gemeinsprüchwörtlichen Formel (das Liebste aufopfern, Aehnliches 5 Mos. 32, 10. Ps. 17, 8) nicht zu deuten. An ein Augenübel des Apostels dachten Rückert und sogar Schott [wegen des hinzugefügten *εἰ δυνατόν. Cogitavit Apostolus de oculorum aegritudine molestissima, qua apud Galatas laboraverat: si fieri posset, ut quis oculum suum bene valentem amico oculis laboranti insereret; vos utique parati fuissetis, mihi dare oculos sanos*]. *Ἄν* vor *ἐδώκατε* hat oft gefehlt, wie es sonst auch nicht ungewöhnlich ausgelassen ist Joh. 15, 22 u. a.

Nun V. 16 die Gegenwart. „Bin ich nun euer Feind geworden, indem ich wahr gegen euch war? *Ἀληθ.* [*Plat. Alcib.* 17: *ἀληθεύειν διὰ παντὸς τοῦ βίου*] *ὑμῖν*: zu euch Wahrheit sprechend, im Gegensatz zu jener Menschenscheu im Betragen V. 16 „volle Wahrheit in entschiedener Weise.“ Vgl. den klassischen Ausspruch: *Obsequium amicos, veritas odium parit* [Terent. *Andr.* 1, 1. 41]. *Ἐχθρὸς ὑμῶν* ist

in passiver Bedeutung zu nehmen: von euch gehasst (Röm. 5, 10. 11, 28). Viele erklärten: haltet ihr mich für euch feindlich gesinnt. So mit Rückert auch Schott [wegen des ungleich häufigeren Gebrauchs und des Gegensatzes V. 17].

V. 17—20 schildert er den Unterschied der Liebe seiner Gegner zu ihnen, die sie zur Schau trügen — und seiner zu ihnen. Jene sind Freunde ihres Vortheils, er aber sorge nur für die Sache. *Ζηλοῦν* heisst nicht beneiden (AG. 7, 9; Rückert: eifersüchtig sein vgl. 2 Kor. 11, 2), sondern sich beeifern um Jemanden in nicht reinem Sinne, Jemandes Gunst suchen, wie 2 Kor. 11, 2. Ihre Liebe ist unlauter. So steht *ζῆλος* auch 2 Kor. 7, 7. *Καλῶς*: edel, lauter. Luther übersetzt: sie eifern um euch nicht fein. [*Commentar* 2. S. 231: *pseudapostolorum assentationem perstringit. — Ambiunt quidem vos, sed non bene. — Finxerunt se vehementer amare Galatas, et zelotypia quadam divina erga eos laborare. Paulus concedit quidem eos ardere nimio ardore erga Galatas, aemulari et sollicitos esse pro ipsis, sed non bene.*] *Ἐκκλεῖσαι* kann verschieden genommen werden, je nach dem man mit der rec. *ἡμᾶς* oder der neueren Kritik [Koppe, Griesbach, Lachmann, Schottische Ausg., Hahn] *ὑμᾶς* liest, wie die Vulg. und Luther. Dieses aber ist allein beglaubigt, obwohl *ἡμᾶς* an Usteri und de Wette noch Vertheidiger gefunden hat. Aber es rührt sogar nur aus Beza's Conjectur her. *Ἐκκλ. ὑμᾶς* wird angemessener verstanden: euch weg von mir drängen (Luther: euch von mir abfällig machen), oder auch von allen Anderen, wie es Schott deutet [„*sejungi vos volunt ab aliis omnibus Christi. doctoribusque evangelii, qui legi Mos. renuntiarunt, quo majori studio vos ambiatis illos*;“ ähnlich Meyer] — als aus der Gemeine weg, wie es die griechischen Väter fassten. „Damit ihr sie lieben sollt.“ *Ἵνα — ζηλοῦτε* — hier und

1 Kor. 4, 6 steht ἵνα mit dem Indicativ, nach [Schott und] Meyer, der überdiess bemerkt, dass an beiden Stellen Verba auf — όω stehen [φυσιοῦτε dort], durch ein blosses Versehen. [Auch Winer *Grammat.* S. 336 hält einen Schreibfehler der Abschreiber für möglich, verweist aber auch ausserdem auf den Gebrauch der späteren Gräcität.]

Ζηλοῦσθαι aber V. 18 steht gewiss in passiver Bedeutung: Gegenstand der Beeiferung, der Liebe sein, in Gunst stehen; nicht: *ambitio* [Schott], *ambire*, wie die meisten Ausleger deuten; was sollte dann καὶ μὴ μόνον —? Richtig fassten es Usteri, de Wette, und schon Grotius [„*rectum erat, ut semper operam daretis, ut ego a vobis amari expeterem; est enim hoc amari honestum*"]. Meyer erklärt allgemein: das Geeifertwerden im Guten. „Ich will, mag wohl geliebt sein, aber nur edel und treu." Im zweiten Satze geht er in die erste Person über, statt zu schreiben παρεῖναί τινα. Ἐν καλῷ: in der Sache des Guten, des Edlen (τὸ ἀγαθόν Röm. 14, 16), oder: in edler Weise. Er meint die Freundschaft der Guten. „Immer, und nicht blos wenn ich bei euch bin."

V. 19 f. schildert das ganze Wesen seiner Liebe — Drang und Eifer für ihr Wohl, welcher auch ernst, streng gegen sie werden könnte. Die Rede ist abgebrochen — es fehlt nach V. 19 die eigentliche Anrede — denn δέ folgt darauf V. 20. Wie sie geschrieben ist, so ist sie gesagt für: Τμᾶς, τεκνία, πάλιν u. s. w. Viele ziehen V. 19 zum Vorigen, wodurch die Rede aber schleppend wird: [Bengel,] Semler, Knapp, Lachmann, [Näbe,] Usteri, Rückert, Schott [„*ita ut his: non tantum quamdiu praesens sum inter vos, proxime cohaereat allocutio blanda V.* 19 (*vos*) *liberi mei, quos* (οὕς *referendum ad* ὑμᾶς *V.* 18) *iterum veluti parturio, donec Christus in vobis efformetur*"]. Τεκνία steht hier allein bei Paulus als Anrede, τέκνον nur 2 Tim.

2, 1 (auch in uns. St. lesen Viele, Lachmann, τέκνα) — und nicht blos in Johanneischer Art zur Bezeichnung der Liebe, sondern, wie es auch der Zusammenhang zeigt (ὠδίνειν, μορφοῦσθαι), der geistigen Kindschaft; also: die er geistig geschaffen hat. Ὠδίνειν = γεννᾶν, 1 Kor. 4, 15. Philem. V. 10. Aber jenes Wort soll allerdings wohl seine Bedeutung von Anstrengung, Schmerzen behalten; Luther: mit Aengsten [*Commentar* 2. 241: *laboro, ut iterum accipiatis figuram et similitudinem Christi*]. „Die ich wiedergebähre, damit Christus in euch gebildet werde," nicht gerade: eine Gestalt gewinne (Luther). Χριστός ist, wie 2, 20. 3, 27. Röm. 8, 10 [*Commentar* 223]. Eph. 4, 13, Gesinnung, Leben, Sache Christi. *Christus in nobis* in der mystischen Lehre, freilich mit Uebertreibungen.

V. 20. Δέ macht den Gegensatz zu der milden Sprache des vorigen Verses „Doch ich wollte schon längst bei euch sein." Ohne Grund haben Viele (Luther, Winer, de Wette, Meyer) ἤθελον für ἤθελον ἄν [oder das Imperf. in dieser Bedeutung: *vellem, si liceret;* Fritzsche zu Röm. 9, 3. 2. Bd. S. 245] genommen. Vgl. ηὐχόμην Röm. 9, 3. Es ist vielmehr ein bestimmter Entschluss von Paulus gemeint. Ἀλλάξαι τὴν φωνήν: stärker sprechen, im Gegensatz zum hier Gesagten, nicht zu der Art seines früheren Auftretens (V. 13). Vgl. 1 Kor. 4, 21. Luther übersetzt: meine Stimme wandeln könnte [*Commentar* 3. S. 341: *si praesens esset, posset pro varietate auditorum temperare sermonem, illos objurgare, hos mitigare, illos rogare, hos increpare, et in omnem affectum, sicut opportunum esset, mutare*]. So erklären auch Erasmus, Calvin, Grotius, Winer: nach den Umständen streng oder sanft. Andere, wie Meyer [der dieses Aendern nur auf die zweite Anwesenheit Pauli in Galatien bezieht], deuten bei jener Erklärung des ἤθελον: mild, sanft reden. Ἀποροῦμαι ἐν ὑμῖν (ἐν ὑμῖν wie in der For-

mel θαῤῥῶ ἐν ὑμῖν 2 Kor. 7, 16): bin in Sorge über euch (2 Kor. 4, 8), oder auch nur: bin ungewiss, was ihr seid und wie zu behandeln (so die Meisten). Fritsche und Meyer: *nam haeretis, quo me loco habeatis, nam sum vobis suspectus,* man ist zweifelhaft über mich, ihr zweifelt an mir. [Ἐν ὑμῖν dann: unter euch.]

Nun folgt nach der Zwischenrede von V. 12 an die Ausführung des Zweiten im Kap., des anderen Gegensatzes des neuen Geistes gegen den alten. Es sei nun die Periode der Freiheit, bisher der Sclaverei. Hier aber, bei der schwersten Anklage des Judenthums, gebraucht er eine ganz jüdische Lehrart, das Allegorisiren in Abrahams Geschichte (Midrasch). Unter den alexandrinischen, wahrscheinlich aber auch unter den palästinensischen Juden war nicht nur diese Methode, sondern auch die Anwendung derselben auf Abraham's Geschichte schon länger im Gebrauch. (Vgl. Klausen *Hermeneutik* S. 91 ff.] Die beiden Frauen des Patriarchen, welche bei Paulus die beiden Religionsanstalten, die der Sclaverei und der Freiheit, bedeuten, sind bei Philo die niedere und höhere Geistesbildung. Im Mittelalter deutete man die Stelle von dem Verhältniss der Theologie und Philosophie, seitdem Ambrosius diese als die *ancilla theologiae* hingestellt hatte. — Die allegorische Methode ist uns fremd geworden, aber der Sinn der Stelle ist würdig und edel. „Das Gesetz ist sclavischer Art, und gebiert, schafft nur Sclaven, die ungeistige Anstalt schafft nur ungeistiges Leben.“ Selbst über den nächsten Sinn hinaus ist der Gedanke bedeutend, ja über Mosaismus und Christenthum. [Vgl. Baumgarten-Crusius *bibl. Theol.* S. 89.] Wieder ohne weiteren Uebergang führt der Apostel sogleich V. 21 in den neuen Gegenstand hinein. Νόμος und ὁ νόμος stehen im Doppelsinne: Gesetz und Schrift, Röm. 3, 19. 31 [*Commentar* S. 97]. Θέλοντες: gern (V. 19) oder Etwas dabei suchend,

also stolz. Ἀκούετε ist die gewöhnliche Lesart; viele wichtige Zeugen haben ἀναγινώσκετε. Doch ist jenes innerlich vorzuziehen; denn es hat einen Doppelsinn, den der Schriftsteller hier gewiss anwendete: hören — verstehen oder nachfolgen = συνιέναι, vgl. Röm. 2, 13: οἱ ἀκροαταὶ τοῦ νόμου.

Nun giebt er die Allegorie V. 22 ff. bis Ende des Kapitels. Γέγραπται steht hier in seltnerem Gebrauch von einer geschichtlichen Stelle, der er jedoch einen Lehrsinn beilegt. Vgl. 1 Mos. 16, 15. 21, 2 ff. Er nennt zwei Söhne, so viel nämlich als geschichtliche Personen; mehre erwähnt 1 Mos. 25, 8 f. In den Müttern, der Sclavin und der Freien, stellt Paulus die Anstalten, in Ismael und Isaak die Menschen dar, welche zu denselben gehörten.

V. 23. Κατὰ σάρκα — διὰ τῆς ἐπαγγελίας: natürlicher Weise — durch die Verheissung, also wunderbar, durch Gottes Schickung. Vgl. Röm. 4, 17. 19. 21. Hebr. 11, 11 f. Der Gegensatz ist nur dem Sinne nach gemacht; der eigentliche steht V. 29 κατὰ πνεῦμα: in höherer, göttlicher Art, neben τέκνα ἐπαγγελίας V. 28 (Röm. 9, 8). So findet Paulus auch bei dem Judenthum nur eine äusserliche Abstammung von den Patriarchen, im Evangelium dagegen ein freibewusstes, edles Verhältniss.

V. 24. Hier allein steht das Wort ἀλληγορεῖσθαι; die Sache kehrt wenigstens 1 Kor. 10, 2 ff. Eph. 5, 25 wieder. Bei den Juden, auch im Allgemeinen in der christlichen Kirche, wo man das Allegorisiren trieb, wurde damit der historische Sinn nicht aufgehoben. [Neander *Kirchengesch.* 1 Bd. S. 631.] Folglich wurden die Gegenstände der alten Erzählung eigentlich mehr als τύποι gebraucht. So nennt sie auch Chrysostomus [*edit. Paris.* 1546. S. 1011 f.: πάλιν ἐπὶ τὸν Ἀβραὰμ ἄνεισιν, οὐ ταυτολογῶν, ἀλλ' ἐπειδὴ πολλὴ τοῦ πατριάρχου παρὰ τοῖς Ἰουδαίοις ἡ δόξα ἦν, δείκνυσιν, ὅτι ἐκεῖθεν

οἱ τύποι τὴν ἀρχὴν ἔλαβον καὶ τὰ παρόντα ἐν αὐτῷ προεζωγραφεῖτο]. Wie weit Paulus das jüdische Princip sich angeeignet habe, dass dem göttlichen Ursprung der Schrift gemäss alles Gewöhnliche dort höheren Sinn habe, können wir nicht bestimmen. Es ist vielleicht mehr eine unbewusste Accommodation, d. i. beiläufiger Gebrauch einer gewöhnlichen Lehrform, ohne sie als etwas Wesentliches, Bedeutendes anzusehen. Ἀλληγορεῖσθαι bedeutet zuerst zwar: anders gesagt werden als der Schriftsteller meint = ἄλλο ἀγορεύεσθαι. [Quintil. *Instit. Orat.* 8. 6, 44: *ἀλληγορία, quam inversionem interpretantur, aliud verbis aliud sensu ostendit, etiam interim contrarium.*] Aber doch auch, sowohl bei Philo als in der Kirche: in anderem Sinne gedeutet werden. Und so wohl hier, wie es auch Paulus fasst [„diese Dinge sind sinnbildlich (nach einer Umdeutung = Allegorie, von uns) genommen"]. Sonst würde weder ἐστίν noch das Präsens stehen. Also: welches im höheren Sinne gedeutet dieses ist, so sich verhält. „Nämlich (γάρ) diese (beiden Mütter) sind zwei Bündnisse (sind dieses für unseren Sinn, εἰσίν = bedeuten, *significant*, wie Matth. 13, 38. 17, 16. Eph. 4, 9); das eine vom Berge Sinai, zur Sclaverei gebährend, welches die Hagar ist." Die Rede ist weitschweifig, wahrscheinlich auch im gewöhnlichen Lehrstil, für: das eine, die Hagar, bedeutet u. s. w. Schon in dem Bilde vom Berge Sinai liegt die Vorstellung des Strengen, Erschreckenden, der Majestät Hebr. 12, 18 ff. Γεννῶσα führt in das Bild zurück — ausser dem Bilde bedeutet es: dazu hinführend, bestimmend zu Sclaven, bestimmt, solche zu schaffen. Also ist der Sinn ein anderer als AG. 3, 25, in υἱοὶ τῆς διαθήκης. Vor δύο διαθ. stand sonst αἱ, gestrichen von der neueren Kritik [auch von Hahn]. Der Artikel würde auch unpassend stehen; das Folgende bezeichnet ja erst die Bündnisse genauer. Die Idee der zwei Bünde ist aus Jer. 31, 31 ff. genommen; wahr-

scheinlich gaben die Reden Jesu selbst bei'm Abendmahl der Darstellung besondere Bedeutung; bei Paulus werden jene auch erwähnt 2 Kor. 3, 6 ff. und dann Hebr. 8, 6 f. 9, 15 f.

Aber der folgende erste Satz V. 25 τὸ — Ἀραβίᾳ ist schwierig, auch sehr verschieden gelesen worden; nach der beglaubigtsten und gangbarsten Schreibart ist der Text dieser: τὸ γὰρ Ἄγαρ Σινᾶ ὄρος ἐστὶν ἐν τῇ Ἀραβ. Aber Viele (auch Vulg., Lachmann, de Wette) ohne Ἄγαρ: τὸ γὰρ Σινᾶ ὄρος ἐστὶν ἐν τῇ Ἀρ. Jedoch dieser Beisatz würde ganz müssig sein und dann die Stelle gewiss Glossem. Wie aber die Worte im gewöhnlichen Texte stehen, so müssen sie 1. als Nebensatz, Parenthese genommen werden [Knapp, Schottische Ausg., Hahn]. Es ist eine sprachliche Bemerkung, beiläufig für die Allegorie mitbenutzt, um die Vergleichung zwischen Hagar und dem Sinaitischen Bunde noch lebendiger vorzustellen. 2. Συστοιχεῖ aber ist weder mit den meisten Neueren auf Ἄγαρ noch auf Σινᾶ zu beziehen. Diese Verbindung findet sich bei den Vätern, der Vulg. [„*Sina enim mons est in Arabia, qui conjunctus est ei, quae nunc est Jerusalem*"], Luther. Für Beides passt auch das Verbum nicht, und das Zweite ist widersinnig: Sinai reiche bis Jerusalem; daher deuteten es Einige so: gehört zu demselben Gebirgszuge mit dem Berge Zion. [Luther 2. S. 252: *et certe verum est, quod continua montana sint ab Arabia Petraea usque ad Cadesbarnea* (d. i. Kadesch Barnea 5 Mos. 1, 2. 19. 43, die südliche Gränze von Palästina) *Judaeae.*] Die einzig wahre Beziehung des Wortes ist die auf μία διαθήκη V. 24; sie findet sich blos bei Usteri. 3. Die Worte sind so zu nehmen: der Name Agar (τὸ Ἄγαρ; so steht der Artikel auch Eph. 4, 9) bedeutet den Berg Sinai in Arabien. Dieses ἐν τῇ Ἀρ. aber ist nicht zu ὄρος zu beziehen, sondern zu ἐστὶν: dort, bei den Arabern, bedeutet es dieses. Luther: denn Agar heisst in Arabien der Berg Sinai [und in

Commentar 3. 350 mit Berufung auf Erasmus und von diesem eingesehene griechische Scholien: *Agar est et dicitur in Arabia qui nobis Sina dicitur, seu Arabes appellant montem Sina sua lingua Agar, ut sic reddat rationem ejus, quod dixerat, unum testamentum a monte Sina esse, et hanc ideo esse Agar, quia allusione Arabica Sina mons Agar dicatur*]. Chagar, Chadschar bedeutet wohl Stein, Fels im Arabischen — Sinai oder eine Spitze davon konnte diesen sehr collectiven Namen *κατ' ἐξοχήν*, vielleicht bei dem Volke, führen. Jetzt ist freilich nichts davon bekannt, auch von Robinson wird nichts erwähnt; aber nicht nur Chrysostomus, sondern auch Büsching [*Erdbeschreibung* 1768. 5. 1. 493], der sich auf einen älteren Reisenden [Harant von Polschitz] beruft, erzählen es. — Indessen haben wir wohl Ursache, an der Aechtheit der Worte selbst zu zweifeln: es ist etwas Gekünsteltes darin, Erinnerungen aus Arabien dieses Theiles lagen Paulus wohl fern — 1, 17 ist ein ganz anderes Arabien gemeint [S. 27] — abgesehen davon, dass die Worte dem Namen Hagar eine andere Bedeutung geben, als die Urgeschichte gewiss gewollt hat (הגר fliehen). Auch Bentley [zu Malatae *Chronicon* S. 96] hält V. 25 nur für ächt: *τῇ δὲ Ἁγὰρ συστοιχεῖ* u. s. w. Morus und Flatt halten den ganzen Vers für unpaulinisch, Schott die von uns eben bezweifelten Worte: *τὸ — Ἁρ*. Die Schreibart im Verse ist wenigstens unendlich verschieden gewesen; dieses schon giebt einen Beweis gegen ihre Ursprünglichkeit. — Das *συστοιχεῖ* gehört also zu *διαθήκη*. Der Sinn dieser Worte ist: Der alte Geist des ersten Bundes sei immer noch unverändert derselbe, das Judenthum und seine Genossen in Sclaverei. Nach *συστοιχεῖ* wird angemessener *δέ*, die recipirte Lesart, beibehalten [Schottische Ausg., Hahn], als mit der neueren Kritik *γάρ* gelesen. Das zweimalige *γάρ* nach einander [*συστ. γάρ — δουλ. γάρ*] würde auffallend sein. *Συστοιχεῖν* be-

deutet in gleicher Reihe stehen, gleicher Art sein. „Der Sinaitische Bund zeigt sich, stellt sich dar im jetzigen Jerusalem.“ *Δουλεύει* verlangt als Subject *ἡ νῦν Ἱερουσαλήμ*; doch möchte auch die Beziehung auf *διαθήκη* erträglich sein; aber *αὐτῆς* muss dann auf *Ἱερουσαλήμ* gehen: der Bund lebt noch, ist noch knechtisch in den Genossen des jetzigen Jerusalem. *Ἡ νῦν Ἱρουσ.* ist die jetzt noch bestehende Gottesstadt, das gegenwärtige Judenthum, nach dem Gegensatze von *ἡ ἄνω Ἱερουσαλήμ*. *Τέκνα αὐτῆς* Kinder von Jerusalem, wie Ps. 149, 2 Kinder Zions.

V. 26 gebraucht Paulus für den Gegensatz, für den zweiten Theil der Allegorie (Sara bedente den neuen Bund, den der Freien), eine abkürzende Form statt der V. 24 u. 25. Es hätte vollständig heissen müssen: *ἑτέρα δὲ πνεύματος* (oder, wie de Wette vorschlägt, *διὰ Χριστοῦ*) *εἰς ἐλευθερίαν γεννῶσα, ἥτις ἐστὶν Σάῤῥα, συστοιχεῖ δὲ τῇ ἄνω Ἱερουσαλήμ, ἐλευθέρα γὰρ ἐστὶν* u. s. w. „Das höhere Jerusalem ist frei, welches die Mutter Aller ist.“ *Πάντων* ist kritisch zweifelhaft, doch auch in der neueren Kritik nur bezweifelt, nicht unbedingt verworfen. [Nur in der Schottischen Ausgabe ist es ausgelassen.] Aber V. 27 (namentlich *γάρ*) scheint sich darauf zu beziehen. Es wird aber dadurch die neue Gottesstadt der alten, jüdisch abgeschlossenen entgegengesetzt: als die Stadt der gesammten heiligen Gemeine. *Ἡ ἄνω* nicht das frühere, wie Paulus es neuerlich fasste, sondern nach altem Sprachgebrauch = *ἡ οὐράνιος* Joh. 8, 23 [*theol. Ausleg.* S. 337]. Das neue, himmlische Jerusalem war ein gangbares Bild für den Gottesstaat unter dem Messias Jes. 65, 17 ff. Vgl. Schöttgen *de Hieros. coelesti* in den *Horis hebraicis et talmudicis* [S. 1205. Witsius *miscell. sacra* 2. 153]. In der apostolischen Sprache wird das Bild gebraucht bald zur Bezeichnung des Gottesreiches auf Erden (so hier, Apok. 3, 12. 21, 2), bald vom zukünftigen Leben, als dem Urbilde oder

der Vollendung des irdischen, höheren, des diesseitigen Gottesstaates Hebr. 12, 22. Da hier durchaus von der neuen Menschenverfassung die Rede ist, so kann die Erklärung vom himmlischen Leben nicht Statt haben (die Väter, Flatt, Winer). Statt *μετὰ τῶν τέκνων αὐτῆς* V. 25 giebt Paulus hier das Bedeutende: *ἥτις ἐστὶ μήτηρ πάντων ἡμῶν.*

Demgemäss wird nun V. 27 ff. die Bestimmung dieses neuen Geschlechtes dargestellt gegen die Ansprüche und Bestimmung des Judenthums, fortwährend im Bilde der Sara und ihres Stammes. Grösser, reicher sei es, als das vorige (V. 27), bestimmt dieses zu verdrängen (V. 28 ff.). *Γέγραπται*, nämlich Jes. 54, 1 nach dem Alex. Eine neue prophetische Stelle, von Paulus auf die allgemeine Verbreitung des Evangelium gedeutet; sehr viele hatte er schon im Römerbriefe angeführt. Aber Paulus hatte dieses einmal als die Idee des alttestamentlichen Prophetenthums erkannt. Das Original handelt wiederum vom Wiederaufleben des zurückgekommenen israelitischen Volkes; doch ist der Gedanke allerdings ganz altprophetisch, dass dabei auch hebräische Elemente zugeführt werden sollten, dass es also glänzender als vorher werden solle. Die Unfruchtbare ist bei dem Propheten nur ein Bild; Paulus bezieht das Wort noch auf die vorige Allegorie mit Sara. *Εὐφραίνεσθαι — ῥήσσειν — βοᾶν* steigern sich. *Ῥήσσειν, rumpere vocem*, vom Ausbruch der Freude (gewöhnlich voller *ῥήσσειν φωνήν*). Vgl. Alex. Jes. 49, 13. 52, 9 *ῥήσσειν εὐφροσύνην.* „Brich aus in Freude.“ Die *ἔρημος* ist dem Gegensatze (*ἡ ἔχουσα τὸν ἄνδρα*) zufolge nicht dieselbe mit *ἡ οὐ τίκτουσα — οὐκ ὠδίνουσα*, sondern: allein stehend, dieses aber, dem Sinne und selbst dem Wortgebrauch von *ἔρημος* nach, vom Gatten verlassen. In der prophetischen Stelle heisst das jüdische Volk so, als von Gott anscheinend verlassen, zurückgesetzt (Jes. 49, 20 f. 50, 1), aus dem oft erwähnten Bilde vom ehelichen Verhältnisse. Also spricht

Paulus den Sinn aus: Der neue Gottesstaat mit dürftigen Anfängen wird sich ausbreitend die Welt erfüllen. Die Gesegnete, Zuversichtliche, welche zurückstehen soll, ist die Mosaische Anstalt. Zum Gedanken ist die Parabel zu vergleichen Matth. 13, 31—33.

V. 28 ff. Das Neue wird das Alte verdrängen, so entschieden sich auch dieses widersetzen wird. *Κατὰ Ἰσαάκ* Röm. 15, 5 [*Commentar* S. 401): in seiner Art. *Τέκνα ἐπαγγελίας*, wie Röm. 9, 8, vgl. hier V. 23. Also nicht blos: denen Verheissungen zu Theil geworden — Winer erklärt wenigstens: *liberi promissi* — sondern: durch Gottes Verheissung geworden, die durch Gottes Gnade dasind. Aber es sind fortwährend Kinder Abraham's gemeint. Statt *ἡμεῖς — ἐσμέν* (auch V. 31) lesen Andere (Lachmann, Schott) *ὑμεῖς — ἐστέ*. Es kann auch so stehen; in der ganzen Stelle hier wechseln die erste und zweite Person mit einander ab.

V. 29. *Ὁ κατὰ πνεῦμα* ist der eigentliche Gegensatz von *κατὰ σάρκα* V. 23. Zum Sinne ist — und der Apostel gebraucht es hier auch so — Beides gleich: *τέκνα ἐπαγγελίας* oder *διὰ ἐπαγγελίας γεννηθείς* V. 23 und *κατὰ πνεῦμα γενν.* Das Edlere, Geistige, Gott Nähere liegt in beiden Formeln ausser dem Bilde, und im Bilde ist *πνεῦμα* göttliche Kraft, Wirksamkeit (Matth. 12, 31), wenngleich nicht in dem ausserordentlichen Grade, wie die Urgeschichte Jesu es darstellt (Matth. 1, 18 ff. Luk. 1, 35). Usteri und Meyer erklären *πνεῦμα* von dem Princip der Verheissung [„welcher zufolge der Wirksamkeit des heiligen Geistes (denn das göttliche *πνεῦμα* wirkte durch die Verheissung) geboren war"]. *Διώκειν* wie 1, 13. 23. 5, 11. Diese Verfolgung Isaak's durch Ismael erwähnt die Genesis nicht, blos Verspottung 21, 9, doch berichten von jener die jüdischen Traditionen. Der Hass der Welt, auch Joh. 15, 18 ff. [*theol. Ausl.* 2 Bd. 105] erwähnt, mit *διώκειν* bezeichnet, insbesondere von Seiten des Judenthums, wird als etwas

Nothwendiges für die christlichen Menschen vorausgesetzt. Aber vielleicht trieben es die Judenchristen unter den Galatern noch weiter, wie von ihnen ja überall in Asien und Griecheuland auch die heidnischen Verfolgungen ausgegangen sind.

V. 30. Das Folgende wird mit ἀλλὰ — γραφή, dieser bedeutsamen Formel (Röm. 4, 3. 10, 8. 11, 2. 4) eingeführt, weil es die Hauptsache war, zu welcher V. 29 nur einleitete. Die Stelle ist aus 1 Mos. 21, 10 nach dem Alex. citirt, nur dass es dort, wie im Hebräischen, zum Schluss des Verses heisst μετὰ τοῦ υἱοῦ μου Ἰσαάκ. Es sind im alten Testamente Worte der Sara — Paulus führt sie, wahrscheinlich gedächtnissmässig, als Worte Gottes selbst ein. Γραφή bedeutet also so viel als Gott, wie 3, 8. „Vertreibe die Sclavin und ihren Sohn, denn nicht soll erben der Sclavin Sohn mit dem Sohn der Freien.“ Also: die Hasser sollen doch nicht Theil nehmen an den göttlichen Segnungen.

V. 31. Ἄρα ist rec., Andere (Lachmann) lesen διό; fast gleich bezeugt ist ἄρα δέ. Aber der Vers giebt die Anwendung, nicht Folgerung vom Vorigen. „Wir denn nun sind angehörig der Anstalt der Freiheit und somit zu freier Gesinnung berufen.“

Dieser Gedanke wird Kap. 5, 1 — 12 fortgesetzt. Zuerst Grundsätze über diese Freiheit bis V. 6, dann persönliche Aufforderungen V. 7 — 12. Aber die Worte V. 1 bis στήκετε sind sehr verschieden, vornehmlich auf dreifache Weise gelesen worden: 1. Der recipirte Text lautet: τῇ ἐλευθερίᾳ οὖν, ᾗ Χριστὸς ἡμᾶς — oder ἡμᾶς Χριστός [Griesbach Leipz. Ausg., Knapp] — ἠλευθέρωσε, στήκετε. So Griesbach [Hallische Ausg., Schottische Ausg.] und Knapp, nur mit Auslassung des οὖν [und mit diesem Koppe]. 2. Lachmann, Winer [und Hahn] lesen in zwei Sätzen: τῇ ἐλευθερίᾳ ἡμᾶς Χριστὸς ἠλευθέρωσεν. Στήκετε

οὖν —. Endlich 3. liest man auch: ἡ ἐλευθερία ἡμᾶς Χριστὸς ἐλευθέρωσε στήκετε καὶ —. Die zweite Lesart ist die der Construction nach leichteste; auch wird στήκειν am Angemessensten mit ἐν, nicht mit dem blossen Dativ, verbunden, wenngleich στήκετε ἐν κυρίῳ Philipp. 4, 1 unsicher ist; aber τῇ πίστει ἑστήκατε 2 Kor. 1, 24 [auf welche Stelle sich de Wette beruft] bedeutet: durch Glauben. — Schott zieht die Worte τῇ — ἐλευθερίᾳ ohne οὖν [das er erst nach στήκετε eintreten lässt] noch zu 4, 31. Auch die Vulgata hat nach dieser Lesart übersetzt [„*V.* 31: *non sumus ancillae filii sed liberae; qua libertate Christus nos liberavit. V.* 1. *State*“ —]. Wahrscheinlich ist diese Verschiedenheit nur durch den vielfachen Gebrauch der Stelle als eines Grundsatzes entstanden; in keinem Falle sind wir berechtigt, mit Schott aus jener Verschiedenheit Etwas gegen die Aechtheit derselben bis vor στήκετε zu schliessen [S. 544: *attamen haud inepte quaesiveris, an forte haec omnia, quorum lectio tantopere fluctuet, usque ad* στήκετε *glossematibus antiquissimis originem debeant, quibus adscribendis et verba postrema V.* 31 ἀλλὰ τῆς ἐλευθέρας *et verba prima c.* 5 στήκετε οὖν *ansam facile praebuerint*]. Der Vers giebt die Aufforderung, welche in 4, 31 innelag, verstärkt auch durch den Gedanken, dass diese Freiheit von Christus gegeben sei. Indessen erklären wir nach der rec. Στήκειν Philipp. 1, 27. 2 Thess. 2, 15 u. a. „Haltet fest an ihr und lasst euch nicht wieder mit dem Joch der Sclaverei belegen.“ Der Dativ ἐλευθερίᾳ bei'm Verbum ἐλευθεροῦν kann heissen: durch sie, in ihr, für sie (Dat. comm.). Πάλιν 4, 9 und wie dort von Beiden gesagt, von Juden- und Heidenchristen. Ζύγος Matth. 11, 29; AG. 15, 28 βάρος auch vom Judenthum. Man könnte auch in dem Gebrauche dieses Wortes eine Rücksicht auf jene apostolischen Beschlüsse finden. Ἐνέχεσθαι, *teneri*, festgehalten werden, sich halten lassen.

Die Grundsätze V. 2 — 6 für diese christliche Freiheit werden wieder in Paulinischer Art unverbunden an einander gereiht. Zuerst V. 2 der allgemeinste Gedanke, negativ ausgedrückt: ihr habt keinen Gewinn von Christus, wenn ihr zum Judenthum haltet (vgl. 2, 21), weil Christus Freiheit verleihen wollte oder auch weil er das Judenthum aufzuheben bestimmt war. Ἐγὼ Παῦλος 2 Kor. 10, 1. Eph. 3, 1, ist kräftige Versicherung, mag dieselbe Paulus mit apostolischer Auctorität oder als Freund ausbringen. Grotius und Andere halten es in jenem Falle für einen Gegensatz gegen die Irrlehrer [„*apostolus a Christo vocatus, quod illi vestri doctores de se dicere non possunt*“]. Die Beschneidung wurde unter den aufgedrungenen jüdischen Formen oben 4, 10 nicht mit erwähnt. Sie bedeutet hier überhaupt das jüdische Wesen und die Theilnahme daran. Doch legten auch in den späteren christlichen Parteien die Judenchristen die meiste Bedeutung in dieselbe. Περιτέμνεσθαι, wie ἐνέχεσθαι, med.: sich beschneiden lassen. Χριστός ist bedeutsam neben περιτομή gesetzt: Wesen — Aeusserlichkeit. „Christus wird euch nichts helfen“ = 2, 21 δωρεὰν ἀπέθανε.

V. 3. Zweiter Grund: mit den jüdischen Bräuchen nimmt man die Verpflichtung an, das ganze Gesetz zu halten. Aber (ist hinzudenken) dieses ist unmöglich 3, 10. Μαρτύρεσθαι zusichern AG. 20, 26. Πάλιν ist oft weggelassen, doch auch in den neueren Ausgaben beibehalten worden. Hier ist es wohl nicht: wiederum, von Neuem (denn Nichts im Briefe sprach diesen Gedanken aus, wenn man es nicht auf seine frühere Anwesenheit bei den Galatern beziehen will); sondern: von einer anderen Seite, in einer neuen Weise. Das Halten des Gesetzes wird neben der Beschneidung von den Judenchristen gefordert AG. 15, 5. Aehnlich heisst es Jak. 2, 10 f.: mit einem Gebote ist man zu allen verpflichtet — doch dieses wird nicht sowohl als jü-

discher, sondern als allgemein vernünftiger Grundsatz ausgesprochen.

V. 4 u. 5. Ein neuer Grund: Gesetz und Evangelium sind unvereinbar. V. 5 stellt alle Paulinischen Hauptformeln neben einander. Vgl. 3, 14. *Καταργεῖσθαι ἀπὸ Χριστοῦ*, wie Röm. 7, 2. *κατηργῆσθαι ἀπὸ τοῦ νόμου* [*Commentar* S. 190], von Christus loskommen. *Δικαιοῦσθαι* hat hier die Bedeutung: gottgefällig werden wollen, Gottgefälligkeit suchen [Baumgarten-Crusius *bibl. Th.* S. 435]. *Χάρις* (2, 20) ist der gesammte christliche Zustand, in der Kirche Gnadenstand genannt. *Ἐκπίπτειν*, wie 2 Petr. 3, 17 *ἐκπίπτειν τοῦ στηριγμοῦ* gebraucht, steht entgegen dem *ἑστηκέναι ἐν χάριτι* Röm. 5, 2 [*Commentar* 138].

V. 5. *Ἡμεῖς γάρ* — „denn Alles ist anders in der neuen Zeit.“ Hier sind alle einzelnen Worte bedeutend. *Πνεύματι*, Gegensatz zum Gesetz: durch den Geist, oder in ihm. Also ist *πνεῦμα*, wie immer bei Paulus, der geistige Zustand, insofern er von Gott angeregt und bei ihm der Mensch aus sich selbst das Gute vollzieht, der höhere, heilige Lebensgeist, wenngleich nicht unmittelbarer Gottesgeist. In keinem Falle ist *πνεῦμα* nur das Innere des Menschen: Grotius [„*πν. hic animum interpretor, qui opponitur cuti, in qua est circumcisio*“] und Fritzsche [*Opuscull.* 156: *mente per fidem — exspectamus*]. Luther und Andere deuteten eben so falsch: *spiritus ex πίστεως, spiritus qui ex fide est* [*seu, quia credimus, ideo non carnaliter sed spiritualiter, exspectamus spem justitiae, Commentar* 3. S. 374]. *Ἐκ πίστεως* steht vielmehr den Werken entgegen wie 2, 16. Röm. 3, 20. 7, 7 ff. = *οὐκ ἐξ ἔργων*, vom Glauben her, durch den Glauben den Geist ergreifend. Also: der Glaube ist das, womit man den Geist ergreift. Vgl. 3, 2. 5. *Ἀπεκδέχεσθαι ἐλπίδα δικαιοσύνης* steht dem *δικαιοῦσθαι* entgegen, umschreibt also den Stand der *χάρις*. „Wir warten hoffend auf die

Gottgefälligkeit," als auf Etwas, was nicht durch Gesetzeswerke zu schaffen ist. Natürlich soll kein blos passiver Zustand ausgedrückt werden; der Glaube wird ja in der Stelle selbst als Bedingung genannt und dieser ist doch des Menschen eigene Sache. Ἐλπίς ist entweder das Gehoffte Kol. 1, 5. Tit. 2, 13, in objectiver Bedeutung. So auch Meyer: Hoffnung fassen sei so objectivirt gedacht, wie ζῆν βίον, πιστεύειν δόξαν. Ἐλπὶς δικ. ist dann die Hoffnung, welche die Gerechtigkeit ist (nicht Hoffnung auf Gerechtigkeit), die gehoffte Gottgefälligkeit. Uebrigens wird hier allein ἐλπίς auf einen irdischen, sittlichen Zustand bezogen, sonst immer bei den Aposteln nur auf himmlische Güter. Oder das Wort steht in subjectiver Bedeutung. Dann ist ἀπεκδ. ἐλπ. wie an Tit. 1. c. προσδέχεσθαι ἐλπίδα: hoffend warten. Luther: warten der Gerechtigkeit, der (d. h. die) man hoffen muss. [Im grösseren *Commentar* S. 311 ff. macht er auf die doppelte Bedeutung der ἐλπίς aufmerksam: *dupliciter accipitur pro re sperata et pro affectu sperante. Secundum hoc gignit etiam duplicem sententiam. Prior est: nos spiritu ex fide spem justitiae nostrae exspectamus, i. e. justitiam speratam, quae certo revelanda est suo tempore. Altera: nos spiritu ex fide exspectamus spe et desiderio justitiam, h. e. sumus justi et tamen justitia nostra nondum revelata est, sed pendet adhuc in spe* (Röm. 8, 24). — Für diese Ansicht entscheidet er sich, als für die tröstlichere: *justitia enim mea nondum est perfecta neque sensibilis, ideo tamen non despero, sed fides monstrat mihi Christum, quo confido.*] Ἐλπίδα nämlich ist noch beigefügt, weil ἀπεκδέχεσθαι auch von der Erwartung eines Verdienten gesagt werden kann. Δικαιοσ. ist der Zustand der Gottgefälligkeit, ἐλπὶς δικ. Hoffnung auf Gottgefälligkeit. „Wir also geistig aus dem Glauben warten hoffend auf Gottgefälligkeit."

V. 6. Ein neuer Grund: die Anforderungen der neuen

Sache gehen nicht mehr auf Aeusserliches, nur auf christliche Gesinnung. Also findet unbedingte Freiheit in jenem Statt. Kap. 6, 15 sagt im Wesentlichen dasselbe, auch 1 Kor. 7, 19. Aehnlich ist auch oben 3, 28, wiewohl dort vom neuen Leben nicht gerade in dem Sinne wie hier vom sittlichen die Rede war, sondern nur von einer neuen Eigenschaft desselben, der allgemeinen Gleichheit der Menschen im Evangelium; vgl. Kol. 3, 11. Ἐν Χρ. Ἰησοῦ: im Verhältnisse zu ihm — oder auch: in seiner Sache. Περιτομὴ — ἀκροβυστία bezeichnet den Zustand des Juden — des Heiden. Ἰσχύει: bedeutet oder verdient Etwas. Πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη sind als christliche Haupt- und Grundeigenschaften neben einander gestellt, wie 2 Thess. 1, 3. 1 Tim. 1, 5, wozu bisweilen noch die Hoffnung kommt 1 Kor. 13. 1 Thess. 1, 3, als das übersinnliche Element des christlichen Charakters. Πίστις ist, wie gewöhnlich, fromme Gesinnung. Ἐνεργουμένη ist nicht in passiver Bedeutung zu nehmen — so Theophylakt u. A. und die katholische Auslegung: die Liebe schafft Glauben — sondern als Medium, das immer nur von wirksamen Sachen, nie von wirkenden Personen steht. Vgl. Röm. 7, 5 [*Commentar* S. 193], 2 Kor. 1, 6. Der Glaube wird dabei nicht als etwas nur Innerliches gefasst, und die Liebe nicht als blos Aeusserliches, sondern jene ist Frömmigkeit, diese Lebenstugend. Dasselbe in der oft dem Paulus widersprechend gefundenen Stelle Jak. 2, 22: ἡ πίστις συνήργει τοῖς ἔργοις τοῦ Ἀβραάμ, der Glaube förderte die Tugend. [Darauf kommt auch die Erklärung Theophylakt's hinaus: Μάνθανε, ὅτι ἡ πίστις ἐνεργεῖται μὲν δι' ἀγάπης, τοῦτ' ἔστι· ζῶσα δείκνυται· μὴ ἔχουσα δὲ τὴν ἀγάπην ἀνενέργητός ἐστιν· ὅμοιον τῷ· πίστις χωρὶς ἔργων νεκρά Jakob. 2, 17.]

V. 7—12. Persönliche Aufforderungen. Zu V. 7 vgl. 3, 1. Τρέχειν, wie 2, 2 [S. 37] 1 Kor. 9, 24. „Trefflich (καλῶς wie 4, 17) habt ihr gestrebt," Ἐνέκοψε, das auch

Röm. 15, 22 stand, liest die neuere Kritik [Griesbach — Hahn] statt *ἀνέκοψε* (Weish. 18, 23). Dieses ist stärker und steht hauptsächlich von Schiffenden, die zurückgeworfen werden. De Wette meint daher, es dürfte, wenn nicht das Uebergewicht der Zeugen für *ἐνέκοψε* spräche, diesem vorzuziehen sein. *Τῇ ἀληθείᾳ μὴ πείθεσθαι* lautet der gewöhnliche Text, hier und 3, 1. Aber auch hier hat der Satz oft gefehlt, er ist verschieden gelesen und von Usteri verworfen worden. Doch bezieht sich das folgende *πεισμονή* wohl darauf. Dieses macht den Gegensatz zum *πείθεσθαι τῇ ἀληθείᾳ*. Dieses wolltet ihr nicht; dafür trat jene *πεισμονή* ein. Also: „dass ihr der Wahrheit folgtet" —. Die Negation ist bekanntlich überflüssig nach den Verbis des Verhinderns. [Vgl. Winer *Grammat.* S. 686.]

V. 8. Das Wort *πεισμονή*, das sich gewiss im Leben erst gebildet hatte, steht hier allein im N. Test. — dann bei Kirchenschriftstellern, unter denen man sonst zuerst den Ignatius nannte. Aber die Stelle *ad Rom.* 3. heisst nicht — wie de Wette schon mit Recht dieses Versehen gerügt hat — *οὐ πεισμονῆς* sondern *οὐ σιώπης τὸ ἔργον ἀλλὰ μεγέθους ἐστὶν ὁ Χριστιανισμός*. Sehr oft braucht den Ausdruck Eustathius zu *Hom.* [s. Wetstein]. Das Wort behielt fortwährend eine zweifache Bedeutung, eine gute und schlimme. Diese hat es hier ohne Zweifel, und absichtlich ist deshalb nicht *πίστις* gewählt. Activ aber, Kunst und Werk der Ueberredung — so Meyer [„die Ueberredung ist nicht von eurem Berufer, ist nichts von Gott Herrührendes"] — ist es hier gewiss nicht. Vielmehr entweder: die Ueberredung, der ihr gefolgt seid, oder als Zustand: die Leichtgläubigkeit, *credulitas*, wie es Winer [nach Passow, *assentiendi facilitas*] fasst, das sich Ueberredenlassen. De Wette [vor ihm Bengel und Morus] nimmt es nur nach Eustathius [*ad Odyss.* 10, 785, 22. *ad Iliad.* 1, 21, 46, 99, 45]

in der Bedeutung Starrsinn, die doch auch aus der gewöhnlichen *persuaderi* herkommen könnte: sich in Etwas festsetzen, aber nicht gut passen würde. *Οὐκ ἐκ — ὑμᾶς*; natürlich ist, wie 1, 6 [S. 18], Gott gemeint, nicht der Apostel, wie Paulus wollte [„nicht von mir, der es mit Euch doch wohl am Besten meint"]. *Οὐκ ἐκ* — heisst entweder: nicht von ihm gewirkt, oder gehört ihm nicht an. Meyer bemerkt, *ὁ καλῶν* sei substantivisch gebraucht [„euer Berufer, wobei die Zeitbestimmung ausser Betracht bleibt"], wie 1 Thess. 5, 24. Also: ihr kommt ab von eurer Bestimmung, mit dem, was jene geben, mit dem Wahne, den ihr von jenen aufgenommen habt. Hieronymus bemerkt, dass der Satz auch oft ohne *οὐκ* gelesen werde. Dann ist *πεισμονή* = *πίστις* und dieses objectiv zu nehmen: das, was sie empfangen haben, die christliche Ueberzeugung. Schott hat blos wegen unbedeutender Verschiedenheit der Lesart und wegen des Gebrauchs von *πεισμονή* den ganzen Vers bezweifelt.

Wieder abbrechend V. 9 geht die Rede auf Warnung vor leichtsinniger Duldsamkeit Solcher über, welche gefährlich wirken. Das Bild vom Sauerteig, im guten Sinne Matth. 13, 33 [*Commentar zum Matth.* 247], steht hier im schlechten, von verderblichem, aber durchdringend wirkendem, bösem Geiste, wie Matth. 16, 6. Mark. 8, 15, und ganz wie hier mit dem Begriff der Gefährlichkeit 1 Kor. 5, 6. Das Wort giebt genau den Sinn unseres Ausdrucks Geist in solchen Reden. Ob man es hier von der Irrlehre oder von Personen verstehe, ist gleichgültig. Die erstere Auffassung findet sich bei den Vätern [Oecumenius dachte zunächst an die jüdische Lehre von der Beschneidung: *ὥσπερ γὰρ μικρὰ ζύμη ὅλον τὸ φύραμα κιρνᾷ, φησίν, οὕτως καὶ ὑμᾶς ἡ περιτομὴ εἰς τέλειον ἐνεγκεῖν μέλλει Ἰουδαϊσμόν, ἐὰν μὴ διορθώσησθε*], Meyer und Matthies; die zweite bei Erasmus und den meisten Neueren. Und sie ist allerdings wohl

vorzuziehen, wenn man das folgende Kap. vergleicht. „Ein wenig schlimmer Stoff verdirbt die ganze Masse.“ *Φύραμα* Röm. 9, 21. 11, 16. Statt *ζυμοῖ* lesen Einige *δολοῖ*, wie 2 Kor. 4, 2 *δολοῦν τὸν λόγον* steht. Aber die Masse ist, wie 2 Kor. l. c., die Gemeine. [Augustin S. 704: *tota massa, i. e. tota eorum ecclesia in corruptione carnalis servitutis quodammodo fermentabitur, si tales suasores tamquam justos et fideles recipientes honoraverint.*] Meyer verstand ihren ganzen christlichen Glauben.

V. 10. *Πέποιθα — ἐν κυρίῳ*, wie Phil. 2, 24; anders *πέποιθησις ἐν κυρίῳ* Röm. 14, 14 (mehr von Grundsätzen). *Εἰς ὑμᾶς*: in Beziehung auf euch. *Οὐδὲν ἄλλο* ist unbestimmt gesagt — doch ist es wohl nicht auf ihre frühere Denkart zu beziehen, sondern auf den bisherigen Inhalt des Briefes. *Φρονεῖν* bezeichnet, wie Röm. 12, 16, Gesinnung, Denkart. *Φρονήσετε*: auf die Dauer werdet ihr nicht anders gesinnt sein — oder es so zeigen. Dieses aber, dass ihr euch zurechtfinden werdet, hebt die Schuld der Verführer nicht auf. *Ὁ ταράσσων* ist unpersönlich gesetzt = *οἱ ταράσσοντες* 1, 7, oder (Meyer) der jedesmalige Verwirrer in jedwedem concreten Falle. Gewiss aber ist kein bestimmtes Individuum gemeint, wie Hieronymus sogar an Petrus dachte. *Βαστάσει τὸ κρίμα*: wird das Verdammungsurtheil zu tragen haben. Vgl. Röm. 3, 8: *ὧν τὸ κρίμα ἔνδικόν ἐστι*. *Ὅστις ἂν ᾖ* kann entweder jenen Irrlehrer als unbekannt bezeichnen sollen, oder als Einen, welcher sich höher dünken konnte, mit Rücksicht zu behandeln war [Paulus: so bedeutend er ja sein will, 2, 6].

Der neue Gedanke V. 11, dass seine Drangsale allein von der Verkündigung solcher Grundsätze herkämen, knüpft sich ganz natürlich an das Vorige an: bei Menschen freilich hätten Solche Nichts zu fürchten, zu tragen, ihre Lehre hätte die Gunst, seine die Ungunst der Welt. *Εἰ κηρύσσω*

ist nicht ganz eigentlich gesagt für: wenn ich predigen wollte. Denn gewiss will Paulus nicht (de Wette und die meisten Neueren) gegen Gerüchte sprechen, als verkündige er bisweilen Anderes. *Περιτομὴν κηρύσσειν*, wie Mark. 1, 4 *βάπτισμα κηρύσσειν*, nämlich, dass sie Statt finden solle. *Ἔτι* ist kritisch verdächtig. Wenn es ächt ist, steht es nicht den früheren Lehren des Paulus entgegen, wie in *ἔτι διώκομαι* (dieses *ἔτι* wird von de Wette und Meyer für das logische gehalten Röm. 3, 7. 9, 19), sondern dem vormals Geltenden: die Beschneidung jetzt noch. Vielleicht bezieht es sich auch auf seinen eignen vorchristlichen Zustand. So Meyer und Winer [*„si adhuc, postquam Christi caussam complexus sum, circumcisionem praedico, tamquam in qua vis insit ad salutem aeternam“*], Schott, Matthies, Usteri]. Auch das *ἄρα κατήργηται* — ist hypothetisch zu fassen: dann wäre ja aufgehoben (*καταργεῖν*, 3, 17), nämlich bei mir, in meiner Lehrweise. *Τὸ σκάνδαλον τοῦ σταυροῦ*: der Kreuzestod Jesu, den Judenchristen so anstössig, verhasst, 1 Kor. 1, 23. Er würde denselben dann nicht mehr zu verkündigen brauchen, nicht mehr verkündigen. Davon leitet er seine Verfolgungen ab, nämlich von dieser Idee seiner Lehre, dass ein neues Leben, eine ganz neue Welt entstehen solle. Vgl. *σταυρός* 6, 12. 14. Phil. 3, 18. Unrichtig haben Einige das *σκάνδαλον τοῦ σταυροῦ* von seinen Leiden selbst verstanden, an welche sich seine Feinde stiessen. So steht allerdings *σταυρός* Matth. 10, 38. Mark. 8, 34; aber doch nie für sich, ohne Genit. Der Syrer, Knapp, Usteri fassten den Satz unpassend als Frage, indem sie *ἄρα* schrieben (2, 17): ist dann u. s. w. und eine negative Antwort voraussetzten. [Nicht aber auch Bengel, den Meyer mit aufführt. Jener erklärt im *Gnomon* S. 844: *si circumcisionem praedicarem, hodie nullum esset scandalum crucis; atqui scandalum adhuc fervet; ergo falso dicor praeco circumcisionis.*]

V. 12. Lebhafter Ausdruck seines Misfallens an dem Geiste dieser Lehre, zum Schluss des ersten Theiles unseres Briefes. Ἀναστατόω = ταράσσω im Vorigen; es ist ein Wort von bürgerlicher Bedeutung, AG. 17, 6. 21, 38. Ἀποκόπτεσθαι ist in seiner Bedeutung nicht zu mildern, wie wenn es blos wäre: sich entfernen. Vielmehr und zwar passivisch: *removeri*, (4 Mos. 7, 20 f.) = ἀπολέσθαι, נִכְרַת, Luther: ausgerottet werden. [Im *Commentar* 2. S. 345 mildert er die scheinbare Härte des Ausdrucks (*imprecari eis, ut exstirpentur prorsus et pereant, quod plane est maledicere*) so: *allusit Paulus, ut opinor, ad circumcisionem, quasi dicat: cogunt vos circumcidi, utinam ipsi funditus et radicitus exscindantur.*] Es ist ein starker Ausdruck dafür, dass sie unschädlich gemacht werden möchten; nicht aber gerade, damit sie untergehen, noch weniger, ewig verderben möchten. So fassten es freilich Erasmus [der mehrere Deutungen aufschreitend neben einander stellt Paraphras. 553: *tantum enim abest, ut assentiar istis, qui circumcisionem docent, ut, si non queant a sua lege distrahi, distrahantur penitus ab evangelii consortio, potius quam vos labefactent, et a recto statu sua persuasione dimoveant. Si tam pertinaciter placet istis circumcisio, faxit Deus, ut non solum circumcidantur, verum etiam prorsus abscindantur, ut affatim habeant quod amant. Praestat, illos perire solos, quam alios tam multos in ruinam secum trahere.* Nun wieder milder: *Fruantur sua pudenda servitute, si tam collubitum est ipsis*], Luther, Calvin — von den Neuesten nur Winer [der sich im *Comment.* und in der *Gramm.* S. 295 gegen die passive Bedeutung des Wortes erklärt]. Die gewöhnliche Erklärung der Väter und der meisten Neueren: sich verstümmeln, mit Bezug auf die περιτομή (vgl. κατατομή Phil. 3, 2), wie wirklich ἀποκόπτεσθαι 5 Mos. 23, 1 von Verstümmelung steht, ist zu schroff; auch das ὄφελον würde nicht passend sein von Etwas, das sie an sich thun könnten.

Nun folgt V. 13 bis 6, 10 der moralische Theil des Briefes, mit dem Vorigen durch die Idee'n von Freiheit (V. 13) und Geist (V. 10) zusammenhängend. Dann geht Paulus insbesondere auf Liebe über (V. 14. 19 u. 26). Freiheit, Geist, Liebe sind die Gedanken der Paulinischen Sittenlehre. Die Ermahnungen 6, 1—10 beziehen sich ohne Zweifel insbesondere auf die Verhältnisse der Gemeine zu Juden und Heiden, daher die Warnung vor dem Geiste des Uebermuthes und Leichtsinnes. Vom rechten Gebrauche der christlichen Freiheit handelt auch 1 Petr. 2, 16. 2 Petr. 2, 19.

V. 13. Ἐπ' ἐλευθερίᾳ (ἐπί wie Röm. 8, 21. 1 Thess. 4, 7): unter Freiheit, d. h. mit Hinweisung auf sie, dass man sie haben soll, oder auch mit Aufforderung dazu, sie sich zu verschaffen. Μόνον (2, 10) μή nämlich ἔχωμεν [Beda: *detis*] oder τρέψωμεν (de Wette), τρέπετε (Meyer). „Dass wir nicht wenden die Freiheit zum Vorwand oder zum Anreiz." Ἀφορμή Röm. 7, 8 [*Commentar* S. 199] und 14. Σάρξ ist, wie immer, weder etwas Angebornes noch blos Sinnlichkeit, sondern der verdorbene Lebenszustand. Der Gegensatz ἀλλά — ist sinnvoll. „Vielmehr soll bei der Freiheit die Liebe sein, und in dieser liegt sogar eine Art von Dienst." Dienst bedeutet hier nur die Nichtbeachtung seiner Persönlichkeit, Zurücksetzung derselben, indem man sie Anderen widmet. So stehen Freiheit und Dienst auch verbunden 1 Kor. 9, 19 (Menschendienst) und 1 Petr. 2, 16 (Gottesdienst). Διὰ τῆς ἀγάπης erklärten Viele: bei Liebe, *inter*, Röm. 4, 11. 8, 25. [S. oben S. 101.] Vielmehr ist es ganz eigentlich Bezeichnung des Mittels: durch Liebe dienen, Liebe erweisend.

Zwei äusserliche Ermunterungsgründe zur Liebe V. 14 u. 15: Das Gesetz beruht nur in ihr — das ganze Wohl des Lebens, vornehmlich in der Gesellschaft liegt in ihr. Es scheint, als habe Paulus bei'm Ersten mehr die Ju-

denchristen, bei'm Zweiten mehr die Heidenchristen im Auge. Bei jenen war ja das Gesetz die Hauptsache, bei diesen das gemeinsame Leben, die Gesellschaft. Bei'm Gesetze V. 14 denkt Paulus vielleicht auch hier nicht blos das Mosaische, sondern jede sittliche Gesetzgebung. Da jede solche es besonders mit den Pflichten gegen Andere zu thun hat, so ist ja die Liebe in ihr immer das Wesentliche. Zum Sinne von V. 14 vgl. Matth. 22, 37 ff. [*Commentar* S. 363], Jak. 2, 8 (*νόμος βασιλικός*). „Das ganze Gesetz wird erfüllt in Einem Worte.“ *Λόγος* steht so vom Gebot auch in der verwandten Stelle Röm. 13, 9. Statt *πληροῦται*, wie die rec. lautet, wird auch (Lachmann, Schott) *πεπλήρωται* gelesen. Aber *πληροῦσθαι* ist gewiss: erfüllt werden, nicht vollendet werden, wie es die Väter deuteten. Viele geben dem Worte den Begriff: zusammengefasst werden, Röm. 13, 9 *ἀνακεφαλαιοῦται* — Usteri, Winer [„*tota absolvitur, continetur*“]. Vor *ἐν ἑνὶ λόγῳ* lesen Viele *ἐν ὑμῖν*. „Du sollst deinen Nächsten lieben als dich selbst;“ aus 4 Mos. 19, 18. Der gewöhnliche Text hat *ἑαυτόν*, die neuere Kritik (Griesbach — Hahn] *σεαυτόν*, Dieselbe Verschiedenheit findet sich schon bei dem Alex. l. c. *Ἑαυτόν* würde dann stehen, wie in *ἀφ' ἑαυτοῦ* Joh. 18, 34. [Vgl. Winer *Grammat.* 174 f.]

V. 15. Das Menschenleben geht zu Grunde ohne Liebe. Vielleicht liegt den Worten etwas Sprüchwörtliches unter. Sie haben ganz die lebhafte Farbe eines solchen. „Wenn ihr an einander nagt und zehrt, so sehet zu, dass ihr nicht durch einander zu Grunde gerichtet werdet;“ nämlich nicht die Einzelnen — dieses lag ja schon im *δάκνειν* und *κατεσθίειν* — sondern das Ganze, die Gemeinsamkeit. Das Ganze kann nicht bestehen, wenn nicht die Gesinnung der Einzelnen Liebe ist. De Wette und Meyer verstehen es vom sittlichen Verderben [sowohl im Einzelnen als im Ganzen];

Meyer: dass nicht durch diese wechselseitige Parteifeindseligkeiten euer christliches Sein und Wesen gänzlich zunichte werde. *Δάκνειν* — *κατεσθίειν*: verletzen, verderben; *ἀναλίσκεσθαι* (2 Thess. 2, 8): vernichtet werden, vergehen.

V. 16—25 geht Paulus auf jene zweite sittliche Idee über, auf den Geist, für welchen sie berufen und durch den sie geweiht sein sollten. *Λέγω δέ* 3, 17. 4, 1. Hier steht die Formel nicht im Zusammenhange mit dem Vorigen, sondern führt etwas Neues mit Bedeutung ein = *τοῦτό φημι* 1 Kor. 7, 29. 15, 50. „Das meine ich — das ist mein Hauptgedanke." *Πνεύματι*, wie V. 5 und 25; hier so viel als *ἐν πνεύματι* oder *κατὰ πνεῦμα* Röm. 8, 4 [*Commentar* S. 220]. *Πνεῦμα* ist auch hier nicht = *ὁ ἔσω ἄνθρωπος* Röm. 7, 22 ff. [*ὁ νοῦς* V. 23 u. 25], wie Rückert will — so steht ihm *σάρξ* nicht entgegen; doch ist es auch nicht ganz das *πεῦμα* oben V. 5. Es bedeutet zwar auch den höheren Lebensgeist, Gesinnung aus dem Evangelium, mittelbar und unmittelbar gedacht, doch hier mehr als Princip des Handelns, Lebens; *σάρξ* den verdorbenen Zustand, den äusseren oder vorchristlichen, in welchem das apostolische Christenthum die Welt darstellt. Röm. 8, 4 ff. finden sich dieselben sittlichen Gegensätze wie hier [*Commentar* S. 221]. *Καὶ — τελέσητε* fassten die meisten Alten — Hieronymus [„*et desideria carnis non perficietis*"], Theodoret, Erasmus, Luther, Calvin, Grotius, Winer, Rückert, Schott als Nachsatz, als Folgerung: so werdet ihr gewiss keine Lust des Fleisches vollbringen. Aber er enthält dasselbe mit dem Vorigen, drückt es nur negativ und concreter aus. So Beza, [Koppe,] Usteri, Meyer [„nach dem Geiste wandelt und Fleischesgelüst vollzieht nicht"]. *Ἐπιθυμία σαρκός* = *θελήματα σαρκός* Eph. 2, 3. Auch *ἐπιθυμία* bedeutet nicht blos das Begehren der Sinnlichkeit, sondern alles gesetzwidrige Streben Röm. 7, 7. *Ἐπιθ. σ. τελεῖν* ist

ganz dasselbe, was Röm. 8, 5 mit τὰ τῆς σαρκὸς φρονεῖν ausgedrückt ist.

V. 17 ist kein blos verstärkender Beisatz, sondern enthält Zweierlei: es sei keine Vermittelung möglich zwischen diesen Zuständen — aber der Gegensatz des Bösen sei bedeutender, mächtiger. „Das Fleisch gelüstet wider den Geist“: die Gesinnung von jenem gegen die von diesem. Bei'm zweiten Satze τὸ — σαρκός ist nicht ἐστί zu suppliren, sondern ἐπιθυμεῖ zu wiederholen. Ταῦτα ist nicht σάρξ und πνεῦμα — sondern τὸ ἐπιθυμεῖν τὴν σάρκα — τὸ πνεῦμα. Mag nun ἀντικεῖσθαι heissen: entgegengesetzt sein oder kämpfen (1 Kor. 16, 9. 2 Thess. 2, 4); jedenfalls ist es mehr als κατά τινος εἶναι, nämlich: unvereinbar sein, nicht zu vermitteln. Weil es nicht dasselbe mit dem Vorigen ist, ist es angemessener, mit dem gewöhnlichen Texte δέ zu schreiben, als mit Lachmann γάρ. Ἵνα μή — bezieht sich am Natürlichsten nur auf den Widerstreit des Bösen gegen das Gute. Also: sie sind sich entgegengesetzt, und so, dass bei dem Widerstreben des Fleisches der gute Wille unterdrückt wird, Röm. 7, 15. 18 ff. [*Commentar* S. 205]. Ἵνα in dem Sinne von: sodass, wenn es gleich nur den Erfolg bedeutet. Θέλειν ist auch hier nicht eigentlich wollen, sondern gern mögen, wünschen. Viele fassten θέλειν von Beidem, Gutes und Böses wollen, sodass hier eine Unentschiedenheit der Menschen im gewöhnlichen Leben beschrieben würde. So Matthies und Winer [„τὸ πνεῦμα *impedit vos, quominus perficiatis* τὰ τῆς σαρκός, *contra* ἡ σάρξ *adversatur vobis, ubi* τὰ τοῦ πνεύματος *peragere studetis*“]: also dass ihr keinen Entschluss fassen könnt. [So auch Oecumenius: μήτε τὰ κακά, φησιν, εὐχερῶς ὅλως καὶ ἀκωλύτως, μήτε τὰ ἀγαθὰ ῥᾳδίως πάντῃ καὶ ὀλιγώρως. Τὰ γὰρ οὕτω πραττόμενα οὐδ' ἀγαθὰ ἂν εἴη.] Den Begriff der Uneinigkeit fand Meyer: Fleisch und Geist streiten mit einan-

der, damit nicht euer *liberum arbitrium* euer Thun bestimme, sondern für eins von jenen beiden Principien muss sich nothwendig der Sieg entscheiden. Die griechischen Väter und Grotius, auch Beza fassten das θέλειν vom bösen Wollen des Menschen: sodass ihr nicht thun dürfet, was ihr möget. In keinem Falle darf ταῦτα δὲ ἀλλήλων ἀντίκειται mit Schott in Parenthese genommen werden. [So schreibt Schott statt ἀντίκειται ἀλλήλοις mit Griesbach, Knapp, Vater, Lachmann, Hahn.]

V. 18 ist hier Nebengedanke; er wiederholt sich V. 23. Aber er geht auf den Hauptinhalt des Briefes zurück, 1 Tim. 1, 9 f. „Je geistiger, edler der Mensch ist, desto weniger hat das Gesetz Macht.“ Und zwar wird dieser Gedanke V. 23 so gewendet: desto weniger bedürfe er des Gesetzes, hier: diese seine Eigenschaft vertrage sich nicht mit dem Gesetze. Ἄγεσθαι πνεύματι Röm. 8, 14 [*Commentar* 227].

Nun folgt V. 19—21 eine Zusammenstellung von Aeusserungen des Bösen. Vgl. Röm. 1, 29—31. 1 Kor. 6, 9 f. (2 Kor. 12, 20, hier mehr historisch) Eph. 5, 3—5. 1 Tim. 1, 9 f. Hier geschieht diese Zusammenstellung vornehmlich wohl darum, weil die Juden unter den Fleischeswerken gewöhnlich nur etwas Aeusserliches verstanden, insbesondere Heidenthum. Φανερά ἐστιν — ἅτινά ἐστιν steht für φανερόν ἐστιν — οἷα. Hier führt er auch die innerlichen Untugenden mit auf. Dieses bis Anf. V. 20 εἰδωλολατρεία. Dann folgen Vergehungen gegen Andere bis φόνοι V. 21. Die zwei letzten Worte V. 21 μέθαι, κῶμοι bezeichnen vorzugsweise heidnische Sitte, wie Röm. 13, 13 [*Commentar* 373]. Μοιχεία ist hergebrachte Lesart, wird aber jetzt [von Griesbach, Scholz, Lachmann und in der Schottischen Ausgabe] nach den wichtigsten Zeugen weggelassen. Es steht allerdings oft neben πορνεία, aber sodass es mehr Hand-

lungen, πορνεία Gesinnung, Sitte bezeichnet, z. B. Matth. 15, 19 [*Commentar* S. 271], Mark. 7, 21. Hier passt es aber nicht, da nur vom Innerlichen die Rede sein soll. Ἀκαθαρσία Röm. 1, 21, ἀσέλγεια Röm. 13, 13.

V. 20. Εἰδωλολ. steht auch Eph. 5, 5. Kol. 3, 5 unter dem Aeussersten sittlicher Schlechtigkeit. Doch nicht im gewöhnlichen Sinne, den Viele auch hier festhielten, als denke der Apostel an die Ausschweifungen bei dem Götzendienst (1 Petr. 4, 3 εἰδωλολατρείαι). Vielmehr versteht Paulus das Wort wohl von der Verwechslung des Göttlichen und Menschlichen, der Vergöttlichung des Weltlichen, wie er den Zusammenhang zwischen falschem Gottesdienste und Sittenlosigkeit Röm. 1. ausführte. In anderem Sinne nannten die Juden den Götzendienst πορνεία. Koppe und Winer ziehen dieses hierher. [„*Jungitur superioribus, ut recte vidit Koppius, quia solenne erat Hebraeis etiam idolorum cultum omnemque a deo defectionem, quamquam alio sensu, appellare scortationem.*“] Die nun folgenden Vergehungen gegen Andere werden bis φόνοι in aufsteigender Folge aufgeführt, vom Stillsten zum Offensten. So beginnt φαρμακεία. Es bedeutet sowohl Zauberei (neben εἰδωλ. passend, 5 Mos. 18, 10 ff. AG. 19, 19) — so fassten es die meisten Neueren — als auch Giftmischerei. Jenes wäre wohl ein zu roher Begriff, dieses passt hierher am Meisten als Bezeichnung des geheimsten Wirkens gegen Andere. Zweideutig ist das Wort auch Apok. 9, 21. 18, 23. „Feindseligkeit, Zwist, Erbitterung (der Singular ζῆλος neben ἔρις Röm. 13, 13; der Plural, auch neben anderen Worten in unserer Stelle, θυμοί, ἐριθεῖαι, 2 Kor. 12, 20), Erzürnung (θυμοί, bleibender Zorn), Groll (ἐριθ. Röm. 2, 8), Spaltungen (διχοστασίαι Röm. 16, 17), Parteiungen aus Leidenschaft“ (αἱρέσεις 1 Kor. 11, 29. 2 Petr. 2, 1, αἱρετικός Tit. 3, 10).

V. 21. Ueber φθόνοι und φόνοι siehe zu Röm. 1, 29

[*Commentar* S. 58]. *Φόνοι* ist oft hier weggelassen worden; aber es macht an der Spitze der Gradation bleibenden Effect. Alles steht im Plural, dieser in hebräischer Bedeutung, um Aeusserungen gewisser Art zu bezeichnen. Nur bei *ἔριες* und *ζῆλοι* ist er zweifelhaft. Lachmann liest die Singulare *ἔρις*, *ζῆλος* [dagegen Meyer]. *Μέθαι*, *κῶμοι* bezeichnen, wie gesagt, die Verdorbenheit des heidnischen Lebens. *Τούτοις* — *τὰ τοιαῦτα*: Handlungen solcher Art. *Πρό* in den Verbis *προλέγω* und *προεῖπον* ist verschieden aufzufassen. Jenes bezieht sich auf das Futurum *κληρονομήσουσιν* (1 Thess. 3, 4), dieses auf des Apostels persönliche Unterweisung der Galater. *Ὅτι οἱ* — auch 1 Kor. 6, 9. Eph. 5, 5. Gottesreich ist in diesen Stellen das zukünftige, himmlische Leben. Sinn: Ein versunkenes Leben beraube der Würdigkeit und der Fähigkeit, zur Seligkeit des übersinnlichen Daseins zu gelangen.

V. 22. *Καρπός* kann, wie Röm. 6, 21 f., im schlechten und guten Sinne stehen. Hier den *ἔργοις* gegenüber (V. 19. Matth. 7, 16) ist es dasselbe mit *καρπὸς τοῦ φωτός* Eph. 5, 9, *καρπὸς δικαιοσύνης* Phil. 1, 11. „Was aus dem höheren Leben stammt.“ *Ἀγάπη* ist das allgemeine Wort für Tugend. Dann aber sind *χαρά*, *εἰρήνη* die innerliche, alles Folgende die Tugenden gegen Andere. *Χαρά*, *εἰρήνη* stehen auch Röm. 14, 17 neben einander: innerliche Heiterkeit und Ruhe, ob nun als Grund oder als Folge der vollkommen guten Gesinnung; jedenfalls innerliche Eigenschaften. Also nicht: Mitfreude, Friedfertigkeit, wie Grotius (*fuga dissidiorum*), Winer, Usteri erklärten. „Nachsicht, Güte (mit diesen beginnt er, vgl. Eph. 4, 2, als mit den mehr negativen Aeusserungen der Güte; *μακροθ.* neben *χρηστ.* auch 2 Kor. 6, 6), Wohlwollen (*ἀγαθωσύνη* steht anders Röm. 15, 14, wie hier Eph. 5, 9), Treue (dieses ist hier *πίστις* — 1 Tim. 6, 11. Tit. 2, 10 vgl. Matth. 23, 23, nicht blos

gutes Zutrauen, wie de Wette erklärt mit Vergleichung von 1 Kor. 13, 7), Milde, Mässigung (hier ist *ἐγκράτεια* wohl Selbstbeherrschung, im Verhältnisse zu Menschen — nicht eigentlich Mässigkeit; diese gehört nicht unter die äussserlichen Tugenden). Wie bei Röm. 1. [*Commentar* S. 57] gesagt wurde, es haben diese Zusammenstellungen von Tugenden und Lastern immer vielen Sinn.

V. 23. wie V. 18, nur von einer anderen Seite. *Τῶν τοιούτων* ist nach eben jener Stelle wohl als Masculinum zu nehmen. So die Väter. [Theodoret: *περιττὸς γὰρ ὁ νόμος τοῖς κατορθοῦσι τὴν ἀρετήν· δικαίῳ γὰρ ὁ νόμος οὐ κεῖται.*] Als Neutrum fassten es die meisten Neueren. [Schott wegen der vorausgegangenen Aufzählung christlicher Tugenden: *lex minime interdicit, compescit, condemnat ejusmodi fructus spiritus.*] Also: das Gesetz ist nicht gegen Solche, 1 Tim. 1, 9; d. h. nicht blos (Flatt, Rückert): es verdammt Solche nicht — denn dieses verstand sich von selbst — sondern (Winer, Usteri, Matthies): das Gesetz spricht nicht gegen sie, sie bedürfen sein nicht, des Zwanges und der ausdrücklichen Vorschrift. Viele, auch Beza, Flatt, de Wette fanden in dem Satze eine *μείωσις*: *non adversatur lex, sed commendat talia.* [„Weit entfernt, dass das Gesetz solches verbietet, so gebietet es solches vielmehr.“ So auch Wilke *Hermeneutik* 2. S. 275.]

V. 24 und 25 geben zwei Sentenzen; die eine nachweisend, woher jenes *πνεῦμα* komme, die zweite auffordernd, dasselbe in sich wirken zu lassen. Also V. 24: der christliche Geist entsteht, nachdem der Mensch am stellvertretenden Tode Jesu Theil genommen hat. Wieder jene Symbolik vom Sterben und Leben mit Christus, wie Röm 6, 1—11, und wie dort in sittlicher Beziehung gebraucht. Anders bisher in diesem Briefe: 2, 19 ff. *Οἱ τοῦ Χριστοῦ* 3, 29. *Σάρκα σταυροῦν* 6, 14. Vgl. *θανατοῦν* Röm. 8, 13. „Haben

es dahin gebracht (de Wette: bei der Taufe, besser: in ihrem Leben), dass geopfert, vergangen ist der verdorbene Zustand des Lebens.“ Viele nahmen den Aorist ἐσταύρωσαν continuativ; so vor Schott [und Matthies] schon Luther [*Commentar* 3. S. 54: *quicunque ad Christum pertinent, crucifigunt crucem cum morbis et vitiis — quod fit, quum non solum jejuniis aut aliis exercitiis petulantiam carnis reprimunt, sed, ut supra P. dixit, cum spiritu ambulant, hoc est, cum admoniti divinis comminationibus a peccato absterrentur, item cum verbo, fide et oratione instructi non obsequuntur concupiscentiis carnis*]. Παθήματα und ἐπιθυμίαι sind Aeusserungen jener Verdorbenheit. Sonst werden die Worte gleich gebraucht, Röm. 7, 5 [*Commentar* S. 193]; hier bedeuten παθήματα wohl den bleibenden, verdorbenen Zustand, ἐπιθυμίαι einzelne Regungen.

V. 25. Πνεύματι, wie V. 5 und 16. Ζῆν und στοιχεῖν bezeichnen Gesinnung und angemessenes Leben. Στοιχεῖν (Röm. 4, 12) hat noch mehr die Bedeutung des Sicheren, Festen, als περιπατεῖν V. 16. — Diese leicht pleonastisch scheinenden Worte sollen vielleicht dem vielfach ausgeführten Wahne entgegenstehen, dass der höhere Lebensgeist sich über die Pflichterfüllung im Einzelnen wegsetzen dürfe.

V. 26 gehört zu Kap. 6. So die meisten Neueren. Anders Rückert, de Wette, Schott, die wegen der Anrede ἀδελφοί 6, 1 und des Uebergangs von der ersten Person in die zweite, erst mit V. 1 einen neuen Abschnitt beginnen zu dürfen meinen. Aber V. 26 gehört seinem Inhalte nach bestimmt zum Folgenden. Zum Vorigen gezogen giebt der Vers eine zu einzelne Pflicht. Wie gesagt, diese speciellen Ermahnungen V. 1 — 6 und V. 7—10 scheinen dem jüdischen und dem heidnischen Geiste entgegenzustehen, jenem als übermüthigem Richten über Andere, diesem als Leichtsinn des Lebens. Γινώμεθα braucht nicht zu bedeuten: *fiamus*,

efficiamur, wie die Vulg. es ausdrückt, auch Erasmus und Meyer. *Γίγνεσθαι* bedeutet oft bei Paulus: sich erweisen. *Κενόδοξος* (Phil. 2, 3 *κενοδοξία*) der leere Meinung von sich hat, oder Meinung, Selbstgefühl über nichtige Dinge. Bei Paulus steht es von jeder Selbstgefälligkeit, jedem Sichgeltendmachen. Beides Folgende gehört dem Sinne nach zu demselben; *προκαλεῖσθαι lacessere, irritare*, entweder aufregen durch versuchte Demüthigung, oder dass sie es uns gleichthun sollen. Einige Wenige lesen *προσκαλούμενοι* mit demselben Sinne. Der Neid (*ἀλλήλοις φθ.*, Lachmann hat den minder gewöhnlichen Accusativ aufgenommen *ἀλλήλους φθ.*) bezieht sich auf das umgekehrte Verhältniss der Niederen zu den Höheren, aber er wird eben auch als Wirkung und Erscheinung von jener Eitelkeit aufgeführt.

Zu der Stelle 6, 1 — 16 ist Röm. 14 zu vergleichen. Doch hier werden die Judenchristen als die Stärkeren dargestellt, als solche die im gesetzlichen und sittlichen Vortheil wären vor den Heiden. Ihnen also wird Liebe, Schonung, Mässigung aufgegeben. Vgl. Ph. Fr. Keerl *diss. de loco epist. P. ad Galat. c.* 6. 1 — 10. Heidelb. 1834.

Kap. 6. V. 1. *Παράπτωμα* hat hier wohl weitere Bedeutung: Schwäche, und geistige wie sittliche. Von jener spricht das Folgende sogar noch deutlicher. So wurden Röm. 14, 13 auch die Worte *πρόσκομμα* und *σκάνδαλον* von dem gebraucht, was geistig schaden kann. *Ἐὰν καὶ* — wenn er auch — also: auch wenn die Schwäche offen hervorträte. *Προλαμβάνεσθαι*: offen (*πρό*) ergriffen werden Weish. 14, 14 (Koppe, Meyer: überrascht werden, ehe er sich zurückziehen kann), oder fortgerissen werden — so die Väter, Luther: übereilt würde [*Commentar* 451: *praeoccupatus, praeventus, improvide lapsus, in quo similiter docet peccatum fratris extenuare, quia, nisi manifeste indurata malitia et incorrigibiliter peccarit, nostrum est illud*

non malitiae sed improvidentiae deputare, seu etiam infirmitati] und Schott. Auch in diesem Falle kann πρό das Unerwartete, Ueberraschende ausdrüchen (de Wette). Winer deutet πρό vorher [„*etiamsi quis antea deprehensus fuerit in peccato*"], ziemlich dunkel, Grotius bezieht es auf die Zeit vor dem Empfange dieser Zuschrift. In der Anrede ὑμεῖς οἱ πνευματικοὶ liegt allerdings ein ironischer Zug, indem diese Judenchristen unbedingt als πνευματικοὶ bezeichnet werden. Erhöht wird derselbe noch durch den Beisatz ὁ σκοπῶν —. Eigentlich meint er: die sich so Fühlenden, Dünkenden. Sie sind dieselben mit δυνατοὶ Röm. 15, 1, der Gegensatz σαρκικοὶ 1 Kor. 3, 1, Befangene. In engerer Bedeutung stehen die πνευματικοὶ 1 Kor. 2, 15. 3, 1, deren Gegensatz die ψυχικοὶ sind 1 Kor. 2, 14. Καταρτίζειν zurechtbringen, *corrigere*, oder vervollkommnen 1 Kor. 1, 10. 2 Kor. 13, 11. Hebr. 13, 21. Also ein geistiges Einwirken wird gemeint, nicht blosse Duldung empfohlen, wie im Römerbriefe [*Commentar* S. 397]. Πνεῦμα πραότητος kommt auch vor 1 Kor. 4, 21. Πνεῦμα ist in dieser Formel nur Sinn, Gesinnung. — So auch Luther: mit sanftmuthigem Geiste. Die meisten Neueren erklären: durch den sanftmüthig wirkenden Gottesgeist. [Diesen Begriff legte Luther schon in den Ausdruck πνευματικοὶ, den er erklärt im kleineren *Commentar* S. 452: *Spiritus sanctus paracletus est, advocatus, consolator, qui accusante nos conscientia nostra coram Deo patrocinatur nobis et consolatur, reddens testimonium conscientiae et fiduciae in Dei misericordiam, excusans, extenuans, omninoque tegens peccata nostra, rursus magnificans fidem et bona opera nostra. Hanc imitantes in peccatis hominum coram hominibus sunt spirituales.*] Σκοπῶν [*Commentar zum Römerbriefe* S. 426] auf πνευματικοὶ so bezogen, dass man ein ἕκαστος hinzuzudenken hat, giebt einen auch in der klassischen Gräcität nicht ungebräuchlichen

·bergang in das Individuelle, aus dem Allgemeinen in das
ecielle: indem ihr seid. Zum Sinne ist zu vergleichen
Kor. 10, 12. *Πειράζεσθαι* ist dem *παράπτωμα* gemäss nicht
n Sünde, sondern von Schwäche zu verstehen, also ist **ver-**
ıcht werden, wie Matth. 6, 13 [*Commentar* S. 133 f.],
:r **schwach sein** in der Versuchung, von der Hinnei-
ng zum Falle zu verstehen. Neben die Aufforderung zum
καταρτίζεσθαι setzt Paulus also eine demüthigende Hinden-
ng. **Lachmann** beginnt mit *σκοπῶν* einen neuen Satz,
n er bis V. 2 zu Ende sich fortsetzen lässt. Schon die
:de wird dann hart, aber auch der Sinn unpassend. Denn
. 2 wird davon ausgegangen, dass **Jeder** schwach sei, was
σκοπῶν — doch als ungewiss, zweifelhaft bezeichnet ward.

V. 2. Der Sinn geht bis V. 5 fort: Auch der Geistes-
ırke bedarf der Nachsicht der Freunde. *Ἀλλήλων* ist mit
:deutung vorangestellt (**Meyer**: dem selbstischen Wesen
tgegen). *Βάρος* steht wie *φορτίον* V. 5; also ist es nicht
'latt) das uns Drückende, Anstössige bei **Anderen**, son-
rn was **sie** drückt, ihnen zur Unehre, zur Schande ge-
cht: **Schwäche, Mangel**. *Βαστάζειν* wie Röm. 15, 1.
eyer: Mittragen [sittliche Mitleidenschaft], 2 Kor. 11, 29.
lso soviel als *ἀνέχεσθαι* Eph. 4, 2. Kol. 3, 13. *Καὶ οὕ-*
ως — auch dieses ist nicht Folgerung (wie auch nicht 5,
5) — der zweite Imperativ (*ἀναπληρώσατε*) steht so oft, die
olge aus dem ersten bezeichnend — aber auch keine neue
orschrift, sondern Ausführung des ersten Satzes: damit ja
füllt ihr das Gesetz Christi. Wahrscheinlich wird auf tra-
tionelle Sprüche hingedeutet, wie wir sie Joh. 13, 34.
5, 2 lesen — und hier soll gewiss im Ausdruck der Stelle
νόμος τοῦ Χριστοῦ absichtlich gesetzt) der Gesetzeseifer der
denchristlichen Partei zurückgewiesen werden: „Dann seid
r rechte Gesetzeserfüller, wenn ihr euch gerade anscheinend
n Weitesten von dem Gesetze entfernt," Duldung aus Liebe

übt. Das Evangelium heisst νόμος im Gegensatz zum Mosaismus auch Röm. 3, 27. Ἀναπληροῦν heisst nicht: gegenseitig erfüllen, oder: ersetzend erfüllend; sondern es verstärkt nur die Bedeutung des einfachen πληροῦν. Meyer: ganz voll machen. Indessen schwankt die Lesart zwischen ἀναπληρώσατε [Hahn], dem herkömmlichen Texte, und ἀναπληρώσετε (Lachmann, Rückert, Usteri, Schott, de Wette, Meyer). Aus den Uebersetzungen (Syr., Vulg. [*et sic adimplebitis legem Christi*], Luther) ist nichts für das Zweite zu nehmen; sie konnten leicht auch den Imperativ als Futurum übersetzen.

V. 3—5 führt das ἀλλήλων aus, enthält daher die Hinweisung auf die eigene Mangelhaftigkeit. Es ist nicht der einzige oder der höchste Grund für Duldsamkeit und Milde der Beurtheilung Anderer, wohl aber der nächste gegen den Uebermuth. Zu εἶναί τι — μηδέν vergl. 2, 6 (εἰδέναι τι 1 Kor. 8, 2), 2 Kor. 12, 11. Ganz dasselbe bei Plato *Apol.* [33]: ἐὰν δοκῶσί τι εἶναι, μηδὲν ὄντες. Μηδὲν ὤν bedeutet nicht blos: wenn er doch, sondern bestimmter: da er doch. Bei allen Uebermüthigen wird die eigene Nichtigkeit vorausgesetzt. Φρεναπατᾶν (φρεναπάτης Tit. 1, 10) ist kein Wort der klassischen Sprache. Es ist nicht blos täuschen, sondern: um den gesunden Sinn betrügen, bringen. Es würde sonst ein müssiger Gedanke in die Stelle kommen. Also: er bringt Täuschung, Verwirrung in sein Leben.

V. 4. Δοκιμάζειν bedeutet gewiss prüfen, nicht *probatum reddere*, bewähren, wie es Beza, Matthies und Rückert nahmen. [So auch Semler S. 393: *illud autem, quod quid efficere et praestare solet, debet probatum reddere.*"] Τὸ ἔργον ἑαυτοῦ (τὸ ἑκάστου ἔργον 1 Petr. 1, 17. Röm. 2, 7): das Ganze seiner Handlungen, der Lebensgeist. „Dann wird er nur Ruhm in Beziehung auf sich haben, nicht in Beziehung auf den Anderen." Aehnlich Röm.

4, 2 [*Commentar* 119], dort aber *πρός*: Ruhm, aber nicht vor Gott. Er wird dann einsehen, dass er sich gegen den Anderen nicht zu rühmen habe, wie zufrieden er auch mit sich selbst sei. Das *εἰς — ἕξει* ist Ironie, kein neuer Gedanke — er lag schon in dem *δοκεῖ εἶναί τι*. Aber gewiss ist *εἰς ἑαυτόν* nicht = *παρ' ἑαυτῷ* (Winer), auch bedeutet es nicht: gegen sich. [Stolz: dann wird er nur gegen sich selbst und nicht gegen Andere sich zu rühmen haben.] So aber erklärten Viele: die griechischen Väter, Calvin, Beza, Rückert: er wird sich dann wirklich rühmen dürfen, d. h. besser werden [seine Ehre in sich selbst finden, oder: in Vergleich mit sich selbst, mit seinem früheren Zustande]; aber sich nicht über Andere erheben. Meyer: er wird lediglich in Betracht der selbsteigenen löblichen Eigenschaften, welche er bei dieser Prüfung findet, sein verhältnissmässiges Rühmen haben. [Oecumenius fand den entgegengesetzten Sinn, der fast auf die oben gegebene Fassung hinauskömmt: *Εἴ τις τὸ ἑαυτοῦ ἔργον δοκιμάζει, καὶ ἑαυτὸν ἐρευνᾷ ἀκριβῶς, μᾶλλον εἰς ἑαυτὸν ἕξει τὸ καύχημα καὶ οὐχὶ καθ' ἑτέρου, τοῦτ' ἔστι· καθ' ἑαυτοῦ ἕξει τὸ καύχημα — ἑαυτοῦ καταγνώσεται, καὶ οὐχὶ ἑτέρων. Ἢ εἰς ἑαυτὸν ἕξει τὸ καύχημα, τοῦτ' ἔστιν· αὐτὸς ἑαυτὸν ἐλαττούμενον καὶ ἐνδεῶς ἔχοντα βλέπων ἑαυτὸν μέμψεται καὶ τῆς ἑτέρων ἀποστήσεται καταγνώσεως.*]

V. 5. *Βαστάζειν* steht anders als V. 2. Doch bedeutet es nicht büssen, wie es Theodoret zu 5, 10 erklärt [*δίκας ὀφείλειν τῷ Θεῷ*], und viele Andere, auch Luther, Grotius [*pro delictis feret poenam*], Rückert — wobei man *φορτίον* von Strafe verstand — sondern: zu tragen haben. Das Futurum bedeutet: er wird einsehen, dass er es habe, oder: es wird immerfort so sein. *Φορτίον* ist, wie V. 2 *τὰ βάρη*, Mangel und Schwäche.

V. 6 gehört noch zum Sinne des Vorigen. Von den Geistigstarken, die sich so dünken, geht er zu den wirklich

Geistigbedeutenden über. Es ist ein Nebengedanke, beigesetzt, damit nicht das Werk des geistig Wirkenden, Fördernden von den Anderen gering geachtet werde. „Ihnen soll der durch sie Geförderte dankbar, dienstergeben sein.“ Ueber κατηχεῖσθαι s. zu Röm. 2, 18 [*Commentar* S. 78]. Vgl. AG. 18, 25: ἦν κατηχημένος τὴν ὁδὸν τοῦ κυρίου. Sonst bekommt der Ausdruck ὁ λόγος gewöhnlich noch Beisätze, wie τοῦ κυρίου [AG. 13, 48], τῆς ζωῆς [Phil. 2, 16] u. a. „Der Unterrichtete möge den Unterrichtenden Theil nehmen lassen an allen Gütern.“ In dieser Bedeutung *participem facere* steht κοινωνεῖν τινι auch Röm. 12, 13 [*Commentar* S. 355] entschieden, wenn es gleich nicht klassischer Gebrauch ist. Die Erklärung: *in communionem venire* (Schott, Winer, Meyer, Mathies: der Jünger möge streben, Theil zu nehmen an allen Gütern des Meisters) wäre dem gewöhnlichen Sprachgebrauch weit angemessener; aber theils ist πάντα ἀγαθά nicht passend für geistige Güter, theils würde die Stelle überladen sein; natürlicher würde dann stehen ἐν τῷ λόγῳ. Die πάντα ἀγαθά können zwar zunächst äusserliche Güter, Gaben bedeuten (gl. 1 Kor. 9, 11 f.); doch ist der Gedanke wohl nicht auf diese zu beschränken.

V. 7 — 10 stehen nun nach der oben gegebenen Ansicht in Beziehung auf den heidnischen Leichtsinn des Lebens. Sie geben eine strenge Hinweisung darauf, es mit dem Leben ernst zu nehmen, da es eine unendliche Verantwortung in sich habe. Morus *Dissert. in loc. Pauli ad Galat.* 6, 6—10, wieder in dessen *Dissertt.* 1, 150 ff., verbindet von V. 6 an. [Heunicke *de nexu loci ad Galat.* 6, 1—10. Lips. 1788.]

V. 7. Μὴ πλανᾶσθε 1 Kor. 6, 9. 15, 33 (auch im Zusammenhange mit heidnischer Lebensweise), Jak. 1, 16. Aennlich ist μηδεὶς ὑμᾶς πλανάτω 1 Joh. 3, 7 [*theol. Ausl. der Johann. Schrr.* 2 Bd. S. 232]; Warnung vor leichtsinniger Beurtheilung oder Behandlung. Θεὸς οὐ μυκτηρίζεται

(dieses Wort steht hier allein, oft bei dem Alex.: *naribus suspensis deridere*): Gott wird nicht verspottet, soll es nicht werden oder wird es nicht ungestraft. Vielleicht ist es eine jüdisch-sprüchwörtliche Rede. Hier ist eine Verspottung durch die That gemeint, indem man sein ganzes Leben unrecht, unlauter anlegt. Der Satz gehört gewiss zum Folgenden, nicht zum Vorigen. So Semler und Koppe [*„cogitate, quantas poenas daturi sitis, si in doctoribus vestris deum ipsum contemnere aut irridere sustinueritis"*]. Das Folgende ist die treffliche Ausführung eines überall gangbaren Bildes von Saat- und Aerndte. Vgl. Sprüchw. 22, 8: *ὁ σπείρων φαῦλα θερίσει κακά* und Gorgias bei Aristoteles *Rhetor.* 3, 3. *σὺ δὲ ταῦτα αἰσχρῶς μὲν ἔσπειρας, κακῶς δὲ ἐθέρισας* [Aeschyl. *Prometh.* 322. Callim. *in Cererem* 13, 8]. Säen bedeutet: Kräfte, Mittel anwenden; ärndten, Erfolg oder Vergeltung haben (auch in *καρπός* ist dieser Doppelsinn). Viele nehmen das Bild hier in dem engeren Sinne, in welchem es 1 Kor. 9, 11. 2 Kor. 9, 6 steht: Verwendung des irdischen Gutes — Erfolg oder Vergeltung dafür; indem sie nämlich V. 6 das *κοινωνεῖν ἐν πᾶσιν ἀγαθοῖς*, und zwar nach einer zu beschränkten Auffassung, mit in den Zusammenhang ziehen. So die griechischen Väter [Theophylakt S. 363: *κρεῖττον οὖν περὶ πνευματικὰ ἀναλίσκειν, οἷς συμπεριέχεται καὶ ἡ πρὸς διδασκάλους δαπάνη, ἢ περὶ τὰς σαρκικὰς ἡδυπαθείας τὰς φθειρομένας καὶ φθειρούσας τὸ σῶμα. Ἐκ γὰρ τῶν ἡδυπαθειῶν καὶ τῶν περιττωμάτων αἱ νόσοι*], Morus, auch Luther. Vielmehr ist der Gedanke dieser: Wie der Mensch seine Kräfte, sein Leben gebraucht, so hat er Erfolg, wird ihm vergolten. *Τοῦτο*: in derselben Art, und wohl auch: in Gemässheit nach Verhältniss.

V. 8. *Σπείρειν εἰς σάρκα — εἰς πνεῦμα* muss, gemäss dem *ἐκ σαρκός, ἐκ πνεύματος θερίζειν*, nicht blos bedeuten: für dasselbe, zu dessen Gunsten, sondern *σάρξ* und *πνεῦμα*

werden als das bebaute Land dargestellt: wer eins von beiden bearbeitet, dafür besorgt ist, lebt. Nur anscheinend verlässt Paulus das Bild des Saamens — er versteht in εἰς σάρκα — εἰς πνεῦμα (Meyer) auch die Art der Aussaat. Σάρξ und πνεῦμα sind wie gewöhnlich zu verstehen (5, 16 ff.) als Lebenszustände; aber eben auch nicht blos: sinnliches — geistiges Leben, sondern: verdorbenes — höheres, christliches Leben. Meyer versteht auch hier unter πνεῦμα den heiligen Geist, als das Bestimmende und Treibende. Ἐκ σαρκός — πνεύματος: wie von dem Lande, das er baut, so von seiner Gesinnung. „Wer das Verdorbene, Schlechte betreibt — wer das Edlere, Höhere, der wird von dieser seiner Gesinnung u. s. w.“ Αἰώνιος ζωή ist von der Seligkeit der Zukunft zu verstehen; die Bedeutung: seliges Leben überhaupt, wie bei Johannes, hat die Formel bei Paulus nie. Also bedeutet φθορά die zukünftige Unseligkeit; weder das sittlich Nichtige, Schlechte Röm. 8, 21. 2 Petr. 1, 4. 2, 12, noch das irdische Unheil oder Lebenszerstörung. In jenem Sinne steht φθορά auch Kol. 2, 22 = ἀπώλεια Phil. 3, 19; der Gegensatz ist ἀφθαρσία Röm. 2, 7 [*Commentar* S. 67]. Aber das Wort φθορά ist ein ganz der σάρξ angemessenes Wort: Vergänglichkeit für das Vergängliche. Vgl. Röm. 8, 13: εἰ κατὰ σάρκα ζῆτε, μέλλετε ἀποθνήσκειν.

V. 9 u. 10 sind τὸ καλόν und τὸ ἀγαθόν deutlich unterschieden. Jenes bedeutet das Innerliche: das Edle, Gute; dieses das Wohlthun. Der engere Begriff bei den Griechen ist ἀγαθόν neben καλόν, die rechte, gute Darstellung des Lebens. „Thut das Edle unermüdlich, ohne Aufhören.“ Ἐκκακεῖν, wofür Lachmann überall ἐγκακεῖν schreibt, bedeutet: matt, lässig (eigentlich feig) werden. Ganz so 2 Thess. 3, 13 μὴ ἐκκακήσητε καλοποιοῦντες; 2 Kor. 4, 16. Luk. 18, 1. — schen, muthlos werden Eph. 3, 13. „Davon werden wir den Segen empfangen.“ Καιρῷ ἰδίῳ: zur bestimmten, gehö-

rigen Zeit. Es wird damit wohl nicht auf die messianische Erscheinung hingedeutet, — so steht der Plural ἴδιοι καιροί 1 Tim. 6, 15; ausserdem 1 Tim. 2, 6. Tit. 1, 3, aber von der Zeit der irdischen Erscheinung Jesu. Vielmehr gehört es noch zum Bilde von Saat und Aerndte: wenn die Zeit kommen wird. Μὴ ἐκλ. steht auffordernd daneben: wenn wir nicht nachlassen. Ἐκλύεσθαι = ἐκκακεῖν Hebr. 12, 3. 5. 12. Luther übersetzt: ohne Aufhören. [Im *Commentar* 3. S. 98 erklärt er: *spectate et exspectate perpetuam messem, quae futura est; tum nulla ingratitudo aut malitia hominum poterit vos avocare a benefaciendo, tempore enim messis feretis amplissimum fructum sationis vestrae.*] Eine Unaufhörlichkeit kann die Formel nun gar nicht bedeuten. Dann, wenn sie zu θερίσομεν gezogen werden sollte, würde dieses: ohne zu ermüden werden wir ärndten, Bezeichnung einer geistigen Aerndte sein, wie es Theodoret, Theophylakt, Oecumenius [ähnlich, wie oben Luther: τοῦτ' ἔστι, μὴ ἀπαναρκοῦντες μηδὲ τῆς ἀγαθοεργίας ἀφιστάμενοι] und Usteri fassen. Aber wieder steht (Rückert) der kleine grammatische Umstand der Verbindung mit θερίσομεν entgegen, dass es so οὐκ nicht μή heissen müsste.

V. 10. Ἄρα οὖν bezieht sich nur auf die Idee der Vergeltung im Vorigen, giebt also keine Schlussfolge aus dem ganzen Vorigen. Denn es führt etwas Anderes ein, eben das ἀγαθὸν ἐργάζεσθαι. Ἐργάζεσθαι vom äusserlichen Thun steht ganz angemessen bei ἀγαθόν, vorher ποιεῖν bei καλόν. Viele lesen ἐργαζώμεθα — auch Lachmann. Dieser schreibt den Satz mit ἆρα als Frage, wie auch Röm. 14, 19, wofür weder Sinn noch Worte passen — eher erwarten wir dann ἐργαζόμεθα οὖν. Winer, der diesen Indicativ billigt, meint, dass er statt des Conjunctivs stehe, im verstärkten Sinne. Hiergegen [und gegen die fragende Fassung des Satzes] hat sich Meyer erklärt und behauptet, der Indicativ würde die

Sache als wirklich Statt findend hinstellen, also die gangbare ideale Bezeichnung des christlichen Lebens sein. Ὡς καιρὸν ἔχομεν (mit Bezug auf ἰδίῳ καιρῷ): wie wir (Schott: so lange wir, so auch de Wette mit Vergleichung von Luk. 12, 58 — dagegen Meyer) Gelegenheit haben. Dieses nämlich bedeutet καιρός. „Gegen Alle, vornehmlich aber gegen die Glaubensverwandten — Glaubensangehörigen." Μάλιστα braucht nur den Sinn von zunächst zu haben 1 Tim. 4, 10; nicht als ob es hierbei einen Grad der Verpflichtung gäbe. Οἰκεῖοι πίστεως: dem Glauben Angehörige, *addicti fidei*. So steht der Genitiv in Formeln, wie Eph. 2, 15 οἰκεῖοι θεοῦ: Gott in seinem Hause Angehörige; so auch bei dem Alex. Jes. 58, 7 οἰκεῖοι τοῦ σπέρματός σου. Und so sagten auch die Griechen οἰκεῖοι φιλοσοφίας [Strabo 1. S. 13. B.]. Also sind es nicht: uns Angehörige in Beziehung auf oder in der πίστις (christlicher Zustand) oder wie Schott und Olshausen erklärten: in dasselbe Gotteshaus Gehörige.

Auch die Nachschrift V. 11 — 18 kommt fast in allen einzelnen Sätzen immer wieder auf den Hauptinhalt des Briefes zurück. Aus V. 11 ist wohl entschieden, dass der ganze Brief eigenhändig von Paulus geschrieben, nicht blos, wie der Römerbrief (s. Kap. 16, 22), von ihm unterschrieben worden ist. Und der Inhalt des Briefes, das Kurze, Schlagende desselben kann wohl dafür sprechen. Πηλίκοις (Hebr. 7, 4: *quantus*) γράμμασιν ist am Wahrscheinlichsten: in welch' langem Briefe (γράμματα AG. 28, 21). So auch Erasmus [*Paraphr.* S. 559: *Videtis, quantopere mihi res cordi sit, qui tam prolixam epistolam vobis meapte manu scripserim*], Luther [der sich im *Commentar* S. 471 auf Erasmus beruft] — unter den Neueren [Bengel,] Flatt, de Wette, Schott. Die Erklärung der griechischen Väter, auch [Koppe's, Semler's,] Winer's, Rückert's, Usteri's vom Ungestalteten der Schrift, der Buchstaben, aus Mangel an

Uebung, hat etwas Dürftiges. Auch ist dieser Mangel bei Paulus nicht anzunehmen, wie Meyer richtig bemerkt. Dieser bezog mit Grotius die Worte nur auf diesen Schluss, diese Nachschrift, sodass sie der zuletzt Genannte erklärt: eine wie lange Nachschrift, Meyer, Paulus habe absichtlich dieses Letzte mit grossen Buchstaben geschrieben, nämlich der Wichtigkeit wegen, Hieronymus, der dieselbe Erklärung hat, damit die Handschrift erkannt würde.

V. 12 und 13 handeln von den Absichten der Irrlehrer. *Εὐπροσωπεῖν* steht hier allein (klassisch ist wenigstens das Adjectivum *εὐπρόσωπος venustus*): gut in die Augen fallen, oder angenehm sein, einen guten Schein haben, *honestam speciem prae se ferre* = *ἀρέσκειν ἀνθρώποις, καυχᾶσθαι ἐν προσώπῳ οὐ καρδίᾳ* 2 Kor. 5, 12. *Ἐν σαρκί* ist nicht blos im Aeusserlichen — dieses lag schon im *πρόσωπον* jener Zusammensetzung — sondern in geringfügigen, den Geist nicht angehenden Dingen. Meyer; während sie in der *σάρξ* sind, *σαρκικοὶ ὄντες. Ἀναγκάζουσιν περιτέμνεσθαι* 2, 3. „Blos darum" — nun stellt er neben den Grund der Eitelkeit den der Bequemlichkeit und Feigheit. Der Satz hat daher eigentlich die Bedeutung, den vorigen zu verbessern. *Τῷ σταυρῷ*: durch das Kreuz, d. h. um dessentwillen. Vgl. 5, 11. Aber das Kreuz ist wieder die Lehre vom Kreuzestode Jesu, in welcher nach Paulus Auffassung die Aufhebung von Mosaismus und Judenthum innelag. Auch hier fassten Viele *σταυρὸς τοῦ Χριστοῦ* = *παθήματα, θλίψις* 2 Kor. 1, 5. Kol. 1, 24. So Hieronymus, Luther [*Commentar* S. 99: *crucem fugiunt*], Winer [„*ne participes fiant suppliciorum Christi*"], Paulus, de Wette. Diese erklären also: damit sie nicht verfolgt werden, wie es Christus wurde. Aber *σταυρός* hat doch nie die Bedeutung: Leiden, wie er [S. 174.] — und wozu dann der Beisatz *τῷ σταυρῷ τοῦ Χριστοῦ*? Es war am Verfolgtwerden genug.

Ein anderer Grund für die Handlungsweise jener falschen Lehrer wird V. 13 aphoristisch neben den vorigen gesetzt. „Vielleicht ist es auch Hochmuth; sie wollen scheinen, als vermöchten sie Etwas über euch, sie wollen über eure Schwäche triumphiren.“ Statt *περιτεμνόμενοι* lesen fast alle Neueren (Lachmann, [Scholz,] Schott) aus äusseren Gründen *περιτετμημένοι* (1 Kor. 7, 18). Doch bedeutet dieses gewöhnlich geborene Juden; hier aber sind wahrscheinlich solche gemeint, welche, nicht Juden, doch sich zum jüdischen Ritus halten und diesen verkündigen. „Sie halten das Gesetz selbst nicht;“ dieses war bei der Beschneidung nothwendig 5, 3. Also: sie meinen es nicht ernstlich mit der Sache. Vgl. Röm. 2, 17—23. Und sie können dieses, meint Schott nach Theodoret's Vorgange, wegen der Entfernung von Jerusalem. *Καυχᾶσθαι ἔν τινι* sich einer Sache rühmen Röm. 2, 23. 2 Thess. 1, 4. *Σάρξ* ist nicht Leib, wie Winer *corpus mutilatum* erklärt, sondern, wie V. 12, äusserliche, geringfügige Dinge — hier auch vielleicht das Halten an solchen.

V. 14 — 16 führt Paulus von Neuem seine Grundsätze aus. Vgl. oben 2, 19 ff. „Alles Bisherige sei vergangen, ein neuer Weltzustand eingeführt.“ Hier setzt er hinzu: dieses sei sogar allein der altisraelitische Sinn und ächte Frömmigkeit — übereinstimmend mit dem, was oben (vgl. 3, 29) von dem wahrhaften Geschlechte Abraham's gesagt worden war. *Ἐμοὶ μὴ γένοιτο* ist klassische Formel, mit *εἰ μή*: mir soll es nicht anders kommen, d. h. ich mag es nicht anders, „als mich nur rühmen des Kreuzestodes Jesu.“ In diesem Bilde lag zugleich die Vorstellung von äusserlich Unangesehenem, Verachtetem und von innerlich Starkem, das von den Juden verachtet, mächtig in seinen Wirkungen — eben gegen das Judenthum — sich erwiesen habe. *Δι' οὗ* geht auf Christus, nicht auf *σταυρός*; sonst würde *ἐν ᾧ* ste-

hen, auch würde dann ἐσταύρωται überladen sein. „Durch welchen die Welt für mich nicht mehr da ist, und ich nicht mehr für die Welt.“ Die beiden Sätze steigern sich nicht nur durch das Gegenseitige — Winer verglich 2 Thess. 1, 12 [1 Kor. 6, 13. 2 Kor. 11, 15] — sondern es sind verschiedene Begriffe in dem Sterben der Welt und seinem: jene hat keine Macht, Bedeutung mehr; bei ihm hat die Liebe zur Welt aufgehört. Das Kreuzigen wie oben 5, 24. Die Welt bedeutet die bisherigen Zustände, unter diesen die περιτομή und ἀκροβυστία (V. 15), also das bisherige Leben. Es ist also nicht der Johanneische Begriff, sondern wie in der Formel στοιχεῖα τοῦ κόσμου 4, 3. Jene Rede erhielt stehende Bedeutung. Vgl. Ignat. *ad Rom.* 7: ὁ ἐμὸς ἔρως ἐσταύρωται.

Die Form des 15. V. ist gleich der 5, 6. Doch gemäss der καινὴ κτίσις (κτίσις bedeutet in der neutestamentlichen Sprache immer das Geschaffene, nicht Schöpfung) ist περιτομή und ἀκροβυστία hier nicht der Zustand des Juden und Heiden, sondern der jüdische und heidnische Mensch selbst. Daher ist die Schreibart ἐστίν, welche die neuere Kritik (Griesbach — Hahn] statt der rec. ἰσχύει eingeführt hat, auch zum Sinne passender: „Nichts bedeutet mehr, gilt mehr, Jude oder Heide.“ Καινὴ κτίσις: wer den Sinn der neueren Zeit hat. Κτίσις ist also das Geborene, Gewordene; der Ausdruck καινὴ κτίσις bezeichnete im jüdischen Gebrauch die Proselyten. Das Adjectivum καινόν bedeutet in dieser Formel (wie in καινὰ τὰ πάντα 2 Kor. 5, 17) nicht blos das sittlich Neue — wie neu und Erneuung Röm. 12, 2. Eph. 2, 15. Kol. 3, 10 f. — sondern überhaupt etwas Anderes, Neues, als bisher die Welt gegolten hat. Vgl. 3, 28 εἷς ἐν Χριστῷ. Der nur ist Etwas, der den Geist der neuen Zeit in sich hat. — Diese Stelle stand nach Syncellus *Chron.* [S. 27] und Photius [*in Amphiloch. quaest.* 183] im apokryphischen Buche *Offenbarung des Moses* — gewiss aus unserem Briefe [jene behaupten umgekehrt].

V. 16. *Κανόνι στοιχεῖν*, wie *πνεύματι στοιχεῖν* 5, 25. Dieselbe Formel, aber *τῷ αὐτῷ κανόνι στοιχεῖν* ist auch Phil. 3, 16 hergebrachter Text, doch liest dort die neuere Kritik nur *τῷ αὐτῷ στοιχεῖν*. „In, nach diesem Richtmass, dieser Regel," der nämlich, dass ein neues Leben beginnen solle. Rec. ist *στοιχήσουσιν*, wofür oft *στοιχοῦσιν* gelesen worden ist. Das Futurum steht im guten Sinne, wie das entsprechende *θέλουσιν* V. 12 im schlimmen stand. „Ihm werde alles Heil zu Theil." *Εἰρήνη — ἔλεος*: bleibendes Heil — Wohlthat; beides neben *χάρις* auch in den Ueberschriften der drei Pastoralbriefe, 2 Joh. 3, Judä 2 neben *ἀγάπη*. *Καὶ — θεοῦ* ist nicht blosser Beisatz, sondern Grund des Vorigen: darum weil, sofern sie ja das wahrhafte Israel sind. Einige fanden in den Worten Andere bezeichnet als im Vorigen: auch für, oder vornehmlich für solche, welche — also Judenchristen, während das Vorausgehende Heidenchristen meinen soll. So Beza, Grotius [*„non ita haec opto gentibus, ut Israëlitas excludam, dummodo iidem etiam veri apud deum sint Israëlitae, id est, spirituales Jacobi imitatores, precibus deum quasi vincentes, malis ut Jacobus exerciti, Joh.* 1, 47. *Rom.* 9, 6"], Rückert, Schott, de Wette. *Ἰσραὴλ θεοῦ* heisst *Ἰσραὴλ* schlechthin Röm. 9, 6, entgegengesetzt dem *Ἰσρ. κατὰ σάρκα* 1 Kor. 10, 18. „Vor Gott als wahre Israeliten geltend." Die Formel war vielleicht aus Ps. 125, 5 *εἰρήνη ἐπὶ τὸν Ἰσραήλ*, eine Stelle, die auch Theodoret citirt, und Ps. 128, 6 im segnenden Gebrauch.

V. 17. Erinnerung an seine Leiden um der Sache willen, also an sein Verdienst — zugleich Aufforderung zur Schonung. *Τοῦ λοιποῦ*: *posthac*, wie im griechischen Gebrauch; es steht hier allein, oft *τὸ λοιπόν*: im Uebrigen Eph. 6, 10. Phil. 3, 1. 4, 8. 2 Thess. 4, 1. „Weiter nun nicht." *Κόπους παρέχειν* Luk. 11, 7. 18, 5 [*κόπον*]. „Möge

mir Niemand Beschwerde machen; denn ich trage an mir die Maale (*notae*) Christi.“ Der Sinn ist nicht, ich habe genug zu dulden [Winer: *nam nimis jam afflictus sum*], sondern: ich verdiene es nicht. Bei *στίγματα* ist zweideutig, ob es Zeichen sind, wie sie den Sclaven im Orient, bei den Römern blos den verdächtigen [Augustin] oder flüchtigen [Meyer] eingebrannt wurden, dort oft auch den Priestern die Zeichen der Gottheit, die man verehrte, oder Wunden und ob *Χριστοῦ* von ihm oder für ihn bedeuten soll. Die zweite Auffassung ist rathsamer; sie findet sich auch bei den Vätern. [Theophylakt S. 365: *τὰ στίγματα καὶ τοὺς κινδύνους τοὺς ὑπὲρ Χριστοῦ· αὐτὰ γὰρ πάσης φωνῆς λαμπρότερον μαρτυροῦσιν, ὅτι οὐ τοῦ νόμου ἀλλὰ τοῦ κατὰ Χριστὸν δόγματος προεκινδύνευσα. Οὐκ εἶπε δέ· ἔχω, ἀλλὰ· βαστάζω, ὥσπερ τι τρόπαιον ἢ σημεῖον βασιλικὸν καὶ τούτοις ἐναβρύνομαι.*] Dann ist die Formel gleichen Sinnes mit der 2 Kor. 4, 10: *τὴν νέκρωσιν τοῦ Ἰησοῦ ἐν τῷ σώματι περιφέρω.* Meyer verbindet beide Auffassungen mit einander, auch die Bedeutungen des Genitiv *τοῦ κυρ. Ἰησ.*: von ihm und für ihn. [Der Genit. *Ἰησοῦ* bezeichne den Gebieter, als dessen Knecht Paulus durch jene Maale markirt sei; diese selbst seien die Narben und sonstigen Spuren der Wunden und Mishandlungen, welche er um seines apostolischen Wirkens willen erhalten hätte.]

V. 18. *Μετὰ τοῦ πνεύματος ὑμῶν* steht als Segenswunsch nur noch 2 Tim. 4, 22. Philem. 25. Es bedeutet nicht blos: in eurem Bewusstsein, sondern: euern Geist fördernd. Die Väter [Chrysostomus S. 1032: *τό τε γὰρ πνεῦμα λαβεῖν οὐ τῆς νομικῆς ἦν πτωχείας ἀλλὰ τῆς κατὰ τὴν πίστιν δικαιοσύνης —. Διὰ τοῦτο τὴν παραίνεσιν εὐχῇ κατέκλεισε, καὶ χάριτος καὶ πνεύματος ἀναμνήσας — καὶ διπλῷ τοὺς ἀνθρώπους ἀσφαλισάμενος τρόπῳ. — Ἡ τε εὐχὴ καλοῦσα τὴν χάριν καὶ παραμένειν αὐτοῖς πείθουσα οὐκ ἠφίει τὸ πνεῦμα αὐτῶν ἀπαναστῆναι. Τούτου γὰρ ἐν αὐτοῖς ὄντος πᾶσα ὥσπερ κόνις ἀπεσο-*

βεῖτο τῶν τοιούτων δογμάτων ἡ ἀπάτη —] und Schott verstanden den heiligen Geist oder den Geist im Gegensatze zu σάρξ. — Beides aber konnte nicht τὸ πνεῦμα ὑμῶν heissen. [Richtig Oekumenius: σὺν τῷ ἡγεμονικῷ (der herrschenden Kraft des inneren Menschen) τῇ ψυχῇ τὴν χάριν ἐπεύχεται γενέσθαι.]

Aus Allem ist klar, dass nach Geist und Inhalt der Römer- und Galaterbrief verwandt sind — und doch nach Zweck und Ton so verschieden — durchaus aber angemessen, sinnvoll, bedeutend für alle Zeiten.

In derselben Verlagshandlung ist erschienen und kann durch jede Buchhandlung bezogen werden:

Baumgarten-Crusius, Commentar über den Brief Pauli an die Römer, herausgegeben von Lic. **J. Kimmel.** 8. geh. Preis 1 Thlr. 15 Sgr.

Baumgarten-Crusius, Commentar über das Evangelium des Matthäus, herausgegeben von Dr. **J. C. Th. Otto.** 8. geh. Preis 1 Thlr.

Lange, Lobegott, Anleitung zum Studium der christlichen Theologie, nach den Grundsätzen des biblischen Rationalismus. 1841. 8. geh. 22½ Sgr.

Lange, Lobegott, Klein's Darstellung des dogmatischen Systems der evangelisch-protestantischen Kirche. **Dritte Auflage.** 1840. 8. 1 Thlr.

S. Justini Philosophi et Martyris Opera. ed. **J. C. Th. Otto,** II Tomi. gr. 8. geh. Preis für T. I. 2 Thlr. 10 Sgr.; T. II. 2 Thlr. 22½ Sgr.

Otto, J. Car. Th., de Justini Martyris scriptis et doctrina gr. 8. geh. 1 Thlr.

Otto, J. Car. Th., de Victorino Strigelio liberioris mentis in ecclesia Lutheria vindice. 1843. gr. 8. geh. 17½ Sgr.

Otto, J. Car. Th., De Epistola ad Diognetum, S. Justini Phil. et Mart. nomen prae se ferente. 8. (6 Bogen) geh. ½ Thlr.

Perthel, E., Papst Leo's I. Leben und Lehren. 1843. gr. 8. geh. 1 Thlr. 12½ Sgr.

Ferner ist erschienen:

Reinhold, Ernst, die Wissenschaften der praktischen Philosophie im Grundrisse. 3 Abtheilungen. gr. 8. 1837. geh. 2 Thlr. 20 Sgr.

Erste Abtheil.: Philosoph. Rechtslehre. 22½ Sgr.

Zweite und dritte Abtheilung: Die Ethik und Religionsphilosophie. 1 Thlr. 27½ Sgr.

Reinhold, Ernst, Lehrbuch der Geschichte der Philosophie, in zwei Bänden. I. gr. 8. 1844. Dritte vermehrte Auflage. 2 Thlr. 10 Sgr.

(Der zweite Band erscheint Ostern 1845.)

Reinhold, Ernst, Lehrbuch der philosophisch-propädeutischen Psychologie und der formalen Logik. Zweite Auflage. 8. 1839. 1 Thlr. 27½ Sgr.

Reinhold, Ernst, System der Metaphysik. Zweite Bearbeitung. gr. 8. 1842. 2 Thlr. 20 Sgr.

Ronge und **Czerski,** Erhebung des evangelischen Geistes gegen die römische Hierarchie. 1845. gr. 8. geh. Preis 7½ Sgr.

Anzeige.

Literarischer Nachlass

von

Dr. Ludw. Fr. Otto Baumgarten-Crusius.

Das Bedeutendste aus Baumgarten-Crusius' literarischem Nachlasse erscheint unter der sorgfältigsten Redaction mehrer Gelehrten und resp. Schüler des Verewigten. Die exegetischen Schriften umfassen (gr. 8. Velinpap.) 3 Bände, deren jeder aus mehren Theilen (pro Th. circa ½ bis 1½ Thlr.) besteht; diese sind, mit besonderen Titeln versehen, auch einzeln käuflich:

Erster Band, 1r Theil: Erklärung des Evangelium Matthäi. Herausgeg. v. Dr. Otto. 26 Bog. geh. Preis 1 Thlr.

Erster Band, 2r Theil: Erklärung der Evangg. Marci u. Lucae. Herausgeg. v. Dr. Otto. 14 Bog. geh. Preis. 25 Sgr.

Zweiter Band, 1r Theil: Erklärung des Briefes an d. Römer. Herausgeg. v. Lic. Kimmel. 28 Bog. geh. Preis 1½ Thlr.

Zweiter Band, 2r Theil: Erklärung des Briefes an die Galater. Herausgeg. v. Lic. Kimmel. 10 Bog. geh. Preis 17½ Sgr.

Zweiter Band, 3r Theil: Erklärung der Brr. an die Korinther. Erscheint nächstens. Preis circa 1 Thlr.

Dritter Band, 1r Theil: Erklärung der Brr. an die Epheser und Kolosser. Herausgeg. von Licent. Kimmel und Dr. Schauer. 20 Bog. geh. Preis 1 Thlr.

Dritter Band, 2r Theil: Erklärung d. Brr. an d. Philipper und Thessalonicher. Erscheint nächstens. Preis circa ¼ Thlr.

Dritter Band, 3r Theil: Erklärung des Briefes an die Hebräer. Preis circa ¼ Thlr.

Baumgarten-Crusius hinterliess eine ungeheure Masse der verschiedensten Papiere, fremder und eigenhändiger: vornehmlich eine grosse Anzahl von Collegienheften, welche theils aus der früheren theils aus der letzten Zeit seines segensreichen Wirkens herstammten. Ein Freund des Verewigten unterzog sich der Mühe jene Masse der Papiere etwas zu sichten, und der grösste Theil musste aus Gründen der Vernichtung anheimfallen; blos die neuesten Collegienhefte übergab derselbe, von rein wissenschaftlichem Interesse geleitet, in Uebereinstimmung mit den Hinterbliebenen dem Unterzeichneten zum Verlag und empfahl zu Herausgebern zwei Schüler des Verewigten, die Herren DD. Kimmel und Otto. Es wurde im Laufe der Zeit beschlossen, dass ausser den vorher aufgeführten exegetischen Schriften nur noch die Dogmatik der Presse übergeben werden sollte, weil die neue sorgfältige Ueberarbeitung gerade dieser Hefte in die drei letzten Jahre des Verewigten fiel *). Anderes, das zum Johannes und zur Dogmengeschichte Hinterlassene, erhielten die betreffenden Verlagshandlungen, von denen es dem Publikum bereits übergeben worden ist. — Auf die Frage, ob die Herausgabe literarischen Nachlasses nicht etwa gegen Baumg.-Crusius' Willen sei, hat auch der Unterzeichnete nicht weiter einzugehen; denn, abgesehen von Anderem, es hat die würdige Familie des Dahingeschiedenen den Contract hinsichtlich der Herausgabe nicht nur abgeschlossen, sondern es ist ihr auch nachmals kein Bedenken gewesen in dieser Angelegenheit.

Dieser Nachlass hat, soweit er bis jetzt erschienen, in der gelehrten Welt freundliche Aufnahme gefunden, wie es

*) Aelteres (wie die Auslegung der petrin. Briefe und der Offenbarung), wenn es verlangt werden sollte, dürfte etwa so erscheinen, dass es neuen Bearbeitungen zum Grunde gelegt würde.

sich nicht anders erwarten liess; es liegen hierüber die unparteiischen, fast gleichzeitig und von einander unabhängig gegebenen, günstigsten Urtheile berühmter Theologen, von verschiedener theologischer Farbe, in mehren gelehrten Zeitschriften vor. Nur ein einziges Blatt hat eine Ausnahme davon gemacht.

Herr Professor Dr. Henke in Marburg sagt in seinem trefflichen Nekrologe des verew. Baumgarten-Crusius, welcher sich im „Neuen Repertorium für die theol. Literatur, herausg. von Bruns" 1845. 1. Bds 1. Heft S. 89 ff. findet, unter Anderem*): „Aber von ganz neuen Seiten her wird Baumgarten-Crusius jetzt durch seinen Nachlass bekannt und noch immer bekannter werden, und zwar besonders als Exeget des N. T. Bei seinen Lebzeiten hat er für dies Fach blos den Anfang seines Commentars über das Evangelium Johannis geliefert (Jena 1843, über Cap. 1—8), jetzt aber sind nach seinem Tode bereits die Vorlesungen über Römerbrief und Matthäus erschienen, und hoffentlich lassen sich die Herausgeber durch das gewöhnliche Gerede, welches sich auch hier wieder hat vernehmen lassen, dass nachgelassene Collegienhefte nicht zum Druck bestimmt seien, was alle Welt und darum auch jeder Leser und Beurtheiler derselben weiss, nicht irre machen, aus Crusius' Nachlass einen vollständigen Commentar über alle neutest. Bücher herauszugeben. Denn gerade hier wird man bei Crusius nicht nur den obengedachten allgemeinen Vorzug bemerken, welchen seine Vorlesungen überhaupt vor seinen Schriften voraus hatten, dass er nämlich in jenen fliessender und ununterbrochener als in diesen Altes und Neues verbunden gab, und

*) Dieser Nekrolog erschien anonym, aber bald nach seinem Erscheinen wurde der gelehrte Verfasser in der (Berliner) Literarischen Zeitung genannt.

sich nicht blos auf das Neue, dessen möglichst ausschliessliche Mittheilung dann seine ganze Darstellung aphoristisch machte, beschränken wollte, sondern insbesondere seine exegetischen Vorlesungen werden ihn bei näherem Studium als einen Ausleger erkennen lassen, welcher alle philologische Sicherheit der Leipziger Schule, alle darauf zu gründende Emancipation von einer Beweisstellen suchenden dogmatischen Parteilichkeit, alle so gerechtfertigte Zuversicht auf eine hier mögliche sichere historische Entscheidung auch hat, ohne doch mit dieser unentbehrlichen technischen Virtuosität die Geistlosigkeit und Trockenheit zu verbinden, welche ein congeniales Eindringen in den besten Inhalt der neutestamentl. Schriftsteller und darum auch jede Freude daran ausschliesst. War Crusius irgendwo sonst skeptisch und unentschieden, in der Exegese, seiner seltenen Vorbildung dafür gewiss, war er es nicht; äusserte er sich auch sonst wohl dunkel, schwebend, zurückhaltend, in der Exegese nicht; interessirten ihn auch sonst wohl manchmal fremde und selbst unbedeutendere Meinungen über einen Gegenstand noch mehr, als ein eigenes festes Urtheil darüber, in der Exegese hielt er sich nicht damit auf, wie Viele, den ganzen Schutt alter guter und schlechter Erklärungen aufzuzählen, sondern hier an der Auffindbarkeit einer einzigen richtigen Entscheidung nicht verzweifelnd, gab er diese mit wenigen starken Gründen an, das Entgegenstehende gar nicht oder nur in rascher ebenso entschiedener Beseitigung erwähnend. Diese Präcision und Gedrängtheit zusammen mit so vielen interessanten neuen Einzelnheiten, auf welche ihn sein Scharfsinn, seine dogmatische Unbefangenheit und seine umfassende Bekanntschaft mit Parallelen aller Art für die Sacherklärung geführt hat, wird seinen exegetischen Nachlass besonders vor der unendlichen Weitschweifigkeit in Mittheilung des Eignen und Breite in Wiederholungen des Fremden, welche manchen neueren exege-

tischen Schriften eigen ist, auf das Vortheilhafteste auszeichnen und auf die Behandlung des ganzen Faches vortheilhaft zurückwirken können.“ — Herr Professor Dr. Fleck in Leipzig giebt am Schlusse einer Recension des B.-Cr. Nachlasses, zunächst des Comm. über d. Ev. Matth., im „Leipziger Repertorium d. deutsch. und ausländ. Literatur“ 1844. 1. Heft S. 5 folgendes Resultat über ihn: „Es lässt sich erwarten, dass, wenn die Herausgabe über alle Theile des N. T. fortgesetzt wird, daraus eine wesentliche Bereicherung der exegetischen Literatur hervorgehen wird. Denn obschon an Hülfsmitteln des wissenschaftlichen Bibelstudiums in unseren Tagen kein Mangel, vielmehr der literarische Markt damit überfluthet ist, so ist doch gerade an Musterschriften kein Ueberfluss. Besonders wird aber unter jungen Theologen durch diesen Commentar Lust und Freude an dem Studium des N. T. geweckt werden. Denn hier findet sich keine Spur der alten Geistlosigkeit und Ueberhäufung des Materials, wobei die Exegese alles höheren Aufschwungs entbehrte, und namentlich von jüngern Männern eben nur getrieben wurde, weil sie getrieben werden musste. Der Vf. steht völlig auf dem Niveau der Zeitbildung, jedoch weit entfernt, das Kleinod des Christenthums der Flachheit und Frivolität Preis zu geben.“ Ebenso anerkennend spricht Dr. Fleck später, a. O. Heft 36, vom Comm. über den Br. an d. Römer. — In Tholuck's „Literarischem Anzeiger“ 1844. Nr. 15 S. 118 heisst es, zunächst vom Comm. über das Ev. Matth., unter Anderem: „Auch noch in anderer Hinsicht kann man sich dieser Mittheilung freuen. Gerade die ersten drei Evang. haben allzu wenige selbständige Bearbeiter gefunden, und nach dieser ersten Probe der Vorlesungen des verewigten Theologen zu urtheilen, wird uns hier eine nicht ohne Selbständig-

keit, Fleiss und Liebe ausgeführte Bearbeitung dargeboten werden. Auch wo der Lehrer nicht im Stande gewesen ist, zum Behuf seiner Vorlesungen die Sachen genauer zu verfolgen, vernimmt man bei'm Stimmenverhör über manche schwierige Dinge doch gern eine Stimme mehr auf der einen oder andern Seite." — Herr Professor Dr. Lange in Jena, welcher Unterzeichnetem sich später als Verfasser der betreffenden Recension nannte, urtheilt in Röhr's „Kritischer Prediger-Bibliothek" 1844. 25. Bds 3. Heft S. 515 folgender Massen: „Von einem so ausgerüsteten Manne (B.-Cr.) liess sich allerdings etwas in seiner Art Gediegenes erwarten, zumal wenn wir immer den nächsten Endzweck dieser exegetischen Schriften, als Vorlesungen, im Auge behalten. Wenn nämlich die anderweitigen, im Uebrigen höchst verdienstvollen und gelehrten Schriften des Verfassers an Unklarheit der Gedanken und einer gewissen Unbeholfenheit des Ausdrucks leiden, so machten wir zu unserer Freude die Wahrnehmung, dass dieser Fall bei gegenwärtigen Vorlesungen nur selten eintritt" u. s. w. Schliesslich (S. 527) empfiehlt er diesen Commentar vorzüglich Studirenden. Vgl. ebendas. 1846. 3. Heft über d. Römer- und Eph.brief. — Auch die (Berliner) „Literarische Zeitung" 1843. Nr. 99 S. 1588 begrüsst die Herausgabe dieses Nachlasses von B.-Cr. als „ein im hohen Grade erfreuliches Unternehmen" u. s. w. — Das in Berlin erscheinende „Deutsche Nationalblatt" 1843. Nr. 84 S. 336 bekennt von demselben: er sei „seit der Herausgabe des Schleiermacher'schen Nachlasses gewiss das bedeutendste Unternehmen dieser Art," welches „als eine Förderung der Wissenschaft alle Beachtung verdient." — Hören wir das Urtheil eines competenten Richters über den Comm. zum Römerbriefe. Professor Dr. Krehl in Leipzig sagt in der Vorrede zu seiner unlängst herausgegebenen Auslegung die-

ses Briefes (S. VI): „Grosse Freude hat es mir gemacht, mich in hochwichtigen Punkten mit dem gedrängten und sachreichen Commentar des tiefgelehrten Dr. Baumgarten-Crusius übereinstimmend zu finden. Das vortreffliche Werk dieses der Wissenschaft viel zu früh entrissenen Gelehrten kam mir zu, nachdem ich meine Arbeit schon vor Monaten völlig abgeschlossen hatte, auch bereits 22 Bogen abgedruckt waren. Das ist der Grund, warum ich auf diesen Commentar, der unstreitig eine wichtige Bereicherung der exegetischen Wissenschaft ist, und gewiss bald in den Händen Aller sein wird, welchen es um richtiges Verständniss des N. T. zu thun ist, keine Rücksicht nehmen konnte.“ — Wir fügen noch das in Bruns' „Neuem Repertorium“ 1845. 2. Bds 1. Heft S. 1 ff. über den Commentar zum Römerbriefe gefällte Urtheil bei: „Wie die meisten Arbeiten von Baumg.-Crusius zeichnet sich auch die vorliegende aus durch lichtvolle, klare Darstellung, sorgfältige Nachweisung des Gedankenganges, einzelne treffende, feine Anmerkungen historischer und philologischer Art“ u. s. w. Der gelehrte Recensent hebt dann Einiges hervor, worin er nicht mit Baumgarten-Crusius übereinstimmt. Zuletzt aber sagt er: „Trotz dieser Ausstellungen, die wir an diesem Commentar machen zu müssen glaubten, müssen wir doch zum Schluss bei unserem Urtheil beharren, dass es ein sehr brauchbares Werk und, was man kaum erwartet, namentlich auch wegen seiner angenehmen Form und Sprache zu empfehlen ist.“

Noch viele sehr günstige Urtheile könnten wir vorführen; da aber der Raum fehlt und die Sache selbst redet, so machen wir nur noch aufmerksam auf die soeben von einem der geachtetsten Schriftforscher im „Leipziger Repertorium“ 1846. Heft 48. erschienene Beurtheilung der zuletzt veröffentlichten exegetischen Schriften aus jenem Nachlasse (Ev.

des Mark., Luk., Galaterbr.). Dieser Gelehrte sagt unter Anderem (S. 337): „Auch hier findet man die schon früher angedeuteten Eigenschaften des verew. Verfassers wieder: Besonnenheit und Geschmack in der Auswahl des überreichen Stoffes, Feinheit der Beobachtungen, mildes Urtheil über Andersdenkende, meist glücklicher Takt im Treffen des Richtigen. Einige dieser Vorzüge sind auch für den Gelehrten des Fachs lehrreich.“ Weiter (S. 340) wird dargethan, dass Baumg.-Crusius in dieser Hinterlassenschaft in materieller Hinsicht „als ein Muster theologischer Lehrer der Jetztzeit sich dem unbefangenen Beobachter darstellt.“ Und seine Behandlungsweise wird als eine solche gerühmt, dass „ein begabter Lehrer, der auf das Wie des Vortrags sein Augenmerk richtet, Vieles lernen kann.“ Endlich (S. 345) heisst es: „Am Schlusse dieser im Verhältniss zu dem reichen Sachinhalte nur summarischen Anzeige drängt sich uns noch die nahe liegende Parallele auf zwischen der alten und neuen Exegese. Eine neue Bildung ist insofern durchgebrochen, als diese geistreiche und zugleich präcise Behandlung noch vor einem Decennium selten war und des unnützen Wustes gar viel fortgeschleppt wurde. Entfernen wir also diesen mehr und mehr, ohne Schaden der Sache und der Gründlichkeit! Baumgarten-Crusius giebt dazu eine schöne Anweisung. Es ist jetzt in der That nicht mehr die Zeit des Sammelns rohen halb brauchbaren Stoffes, sondern des verständigen Sichtens des von den Vätern Gesammelten, und des Durchdringens desselben mit lebendigem Geiste. Und so werden gewiss diese Commentare, deren Aeusseres sehr anständig ausgestattet ist, lange anregend und heilsam fortwirken in dem jüngeren Geschlechte.“

Jena, 1846. Die Verlagsbuchhandlung von
Fr. Mauke.

Brief an die Epheser.

Exegetische Schriften

zum

Neuen Testament.

Von

Dr. Ludw. Fr. Otto Baumgarten-Crusius.

Dritten Bandes erster Theil.

Jena,
Druck und Verlag von Friedrich Mauke.

1847.

Commentar

über den

Brief Pauli an die Epheser

und

Kolosser.

Von

L. F. O. Baumgarten-Crusius.

Aus dessen handschriftlichem Nachlasse

und nachgeschriebenen Vorlesungen

herausgegeben von

Lic. **Ernst Julius Kimmel**

und

Pf. Dr. **Johann Carl Schauer.**

Jena,

Druck und Verlag von Friedrich Mauke.

1847.

Vorwort.

Besondere Liebe und Sorgfalt hatte der verewigte Kimmel, welcher so unerwartet seinem irdischen Wirken entrissen wurde, der Herausgabe eines Theiles des literarischen Nachlasses von Baumgarten-Crusius gewidmet. Er gab den Römer- und Galaterbrief heraus, sowie, in Auftrag der betreffenden Verlagshandlung, den zweiten Band der theologischen Auslegung der johanneischen Schriften; kurz vor seinem Hinscheiden ward ihm die Freude, den Druck des Epheserbriefs vollendet zu sehen. Der neue Herausgeber, Herr Dr. Schauer, welcher ebenfalls in Baumgarten-Crusius seinen unvergesslichen Lehrer verehrt, unternahm es auf den Wunsch der Unterzeichneten das schöne Werk nach Kräften fortführen zu helfen; zunächst wird er die Vorlesungen über die kleinen paulinischen Briefe veröffentlichen, da beginnend wo sein Vorgänger endigte: mit der Herausgabe des Kolosserbriefs.

Baumgarten-Crusius hielt seine letzten Vorträge über die kleinen Paulinen im Sommerhalbjahr 1841. Das von ihm hinterlassene Heft ist in derselben Zeit entstanden; dasselbe giebt ein neues Zeugniss von dem rastlosen Eifer des hochbegabten Mannes. Zugleich wurden mehre von tüchtigen Zuhörern nachgeschriebene Hefte sorgsam verglichen und zu Rathe gezogen. Die wenigen Zusätze des Herausgebers sind, wie bisher zu geschehen pflegte, in Klammern eingeschlossen. Die über dieses Collegium hinterlassenen Papiere enthalten ausser dem Epheser- und Kolosserbriefe noch die Briefe an die Philipper und Thessalonicher: diese werden nächstens der Presse übergeben werden.

Was man an den bereits aus jener Hinterlassenschaft erschienenen exegetischen Schriften gerühmt hat und als Muster empfohlen für Lehrende und Lernende: Mässigung bei der Masse fremden und eigenen Materials, Hinwendung zur geistigen Substanz der Schrift, Hervorhebung des besten Inhalts derselben, Feinheit der Beobachtungen, Bescheidenheit des Urtheils: das Alles lässt sich gewiss auch auf diese Vorträge

anwenden mit vollem Rechte. Es sei zum Schlusse auf das gewichtvolle Urtheil eines Mannes hingewiesen, der als scharfsinniger Schriftforscher bekannt ist. Professor Dr. Fleck sagt in einer soeben veröffentlichten Collectiv-Recension (Leipz. Repertor. 1846 Heft 43. S. 345) über den bis jetzt erschienenen Baumg.-Crusius'schen Nachlass: „Eine neue Bildung ist in sofern durchgebrochen, als diese geistreiche und zugleich präcise Behandlung noch vor einem Decennium selten war und des unnützen Wustes gar viel fortgeschleppt wurde. Entfernen wir also diesen mehr und mehr, ohne Schaden der Sache und der Gründlichkeit! Baumgarten-Crusius giebt dazu eine schöne Anweisung. Es ist jetzt in der That nicht mehr die Zeit des Sammelns rohen halb brauchbaren Stoffes, sondern des verständigen Sichtens des von den Vätern Gesammelten und des Durchdringens desselben mit lebendigem Geiste. Und so werden gewiss diese Commentare, deren Aeusseres sehr anständig ausgestattet ist, lange anregend und heilsam fortwirken in dem jüngern Geschlechte."

Am 15. Dec. 1846.

Die Verlagsbuchhandlung von
Fr. Mauke.

Einleitung.

Die Reihe kleinerer Paulinischer Briefe hat ungeachtet ner Bezeichnung weder ein geringeres Interesse, noch nie- rere Bedeutung und Ansehn in der Kirche als die grösseren, d, wie man sie oft genannt hat, die Hauptschriften des ostels. — Gerade indem sich diese Briefe mehr zusam- enfassen, indem sie das Specielle, Zeit- und Ortgemässe len lassen und sich entschiedener auf die allgemeinen ristlichen Angelegenheiten hinwenden, zeigen sie theils den ostel mehr noch als in grösseren Schriften in seiner gan- n, vollen Eigenthümlichkeit, theils die eigenthümliche stalt, das Wesen der apostolischen Urgemeinen. ich hat die Kirche in Sprache, Schrift und Lehre sich vor- glich aus diesen Briefen Vieles angeeignet. — Die Ausle- ng dieser Schriften ist in den jüngsten Zeiten mit besonde- n Interesse geschehen — es giebt eine reiche Literatur er sie — um so mehr kann eine theils zusammenfassende, ils beurtheilende Behandlung derselben von Nutzen sein. — ir behandeln sie in der gewöhnlich in der Kirche angenom- nen Ordnung. Nur bei dem an die Kolosser machen wir Ausnahme, dass wir ihn als parallelen Brief neben den die Epheser stellen. Die Bedeutung der Städte, wo- die Sendschreiben gerichtet sind, scheint dieser Ordnung Grunde gelegen zu haben — dann hat man die Briefe an ivatpersonen folgen lassen. Nur bei diesen findet sich die weichung in den kirchlichen Handschriften, dass man ihnen

den für Paulinisch geachteten Brief an die Hebräer vorangehen liess. So ist auch die Anordnung bei Lachmann.

Brief an die Epheser.

Dieser Brief ist durch Inhalt und kirchliche Bedeutung besonders ausgezeichnet. Es sind über ihn mancherlei Meinungen und Fragen aufgestellt worden — Vieles, wie überhaupt in der Einleitungswissenschaft zu den biblischen Büchern, überflüssig. Darum, und um uns von unserem eigentlichen Zwecke nicht in eine andere Disciplin hinüberziehen zu lassen, ist nur das Bedeutendere und zwar kurz zu behandeln; vornehmlich dreierlei: Bestimmung des Briefes, Authentie und Ort der Abfassung. Vgl. Ziegler *Beitrag zu einer vollständigen Einleitung in den Brief an die Epheser* in Henke's *Magazin für Religionsphilos.* IV. 2. 225 ff. Julius Wiggers *Beitr. zur Einl. in die Briefe Pauli an die Epheser, Kolos. und an Philemon*, in den *theolog. Studd. u. Kritt.* 1841. 2. 423 ff. [Lünemann *de epist., quam Paulus ad Ephesios dedisse perhibetur, authentia, primis lectoribus, argumento summo ac consilio.* 1842.]

Bestimmung des Briefes.

Ephesus gehört zu den vornehmsten Städten Paulinischer Wirksamkeit; die Gemeine, von ihm gestiftet, wurde der Mittelpunct der Paulinischen Gemeinen in Kleinasien. Die Apostelgeschichte erwähnt eine zweimalige Anwesenheit des Apostels daselbst: eine von wenigen Tagen, die zweite über zwei Jahre Kap. 18, 19—21, dann 19—20, 1. Noch zuletzt werden Kap. 20, 17—38 die Vorsteher der Ephesinischen Gemeine zu Miletus versammelt. Merkwürdig ist, dass demungeachtet durch alle Zeiten der Kirche hin, und sogar noch gegenwärtig, die Traditionen zu Ephesus sich fast ganz

von Paulus hinweg auf die Person des Johannes, als des Apostels von Vorderasien, hingewendet haben — unerklärlich, wenn nach einer neueren Meinung (Lützelberger) die Wirksamkeit des Johannes in Vorderasien keinen historischen Grund hätte. [Vgl. *theol. Ausl. d. Joh. Schrr.* XIX.]

Die Kirche hat unsern Brief immer den an die Epheser genannt. Der gewöhnliche Text nennt diese Gemeine auch ausdrücklich 1, 1 *τοῖς ἁγίοις τοῖς οὖσιν ἐν Ἐφέσῳ καὶ πιστοῖς*. Paulus hat diesen Ausdruck *οἱ ὄντες, ἡ οὖσα ἐκκλησία ἐν* — sehr im Gebrauch — im Anfang des Römerbriefs [*Commentar* S. 29], auch Phil. 1, 1, vgl. AG. 13, 1. In den frühesten Briefen kommt die Formel noch nicht vor: 1 Thess. 1, 1. 2 Th. 1, 1: *τῇ ἐκκλησίᾳ Θεσσαλονικέων*, Gal. 1, 2: *ταῖς ἐκκλησίαις τῆς Γαλατίας*. Durch jenes *ὄντες* — sollte die Gemeine mehr noch aus dem Gesammtleben des Ortes oder Landes herausgestellt werden. Jedoch dieses *ἐν Ἐφέσῳ* im Anfange des Briefes ist kritisch zweifelhaft. Zwar hat es die Masse der Zeugen für sich; aber eine der wichtigsten Handschriften, der *Cod. Vatic.* (*B*), hat es nur am Rande, und eine Stelle des Basilius aus Neucäsarea *contr. Eunom.* 2, 19 sagt bestimmt und ohne Zweifel, dass die ältesten Handschriften (*τὰ παλαιὰ τῶν ἀντιγράφων*) und die Tradition [*οὕτω γὰρ οἱ πρὸ ἡμῶν παραδιδώκασι*] ohne die Worte *ἐν Ἐφέσῳ* lasen. Basilius macht dann von *τοῖς οὖσιν* eine falsche Deutung: den durch Gott, den *ὤν*, Selbstständigen, Festen. Desgleichen gedenkt Hieronymus [*Comment.* zu Kap. 1. 1] dieser Deutung: *Quidam curiosius quam necesse est putant, ex eo quod Moysi dictum sit: haec dices filiis Israel: qui est, misit me, etiam eos, qui in Epheso sunt sancti et fideles, essentiae vocabulo nuncupatos, ut, quomodo a sancto sancti, a justo justi, a sapiente sapientes, ita ab eo qui est, hi qui sunt appellentur.* [Doch fügt er, jedenfalls als seine Meinung, hinzu: *Alii vero simpliciter non*

ad eos qui sunt, sed qui Ephesi sancti et fideles sint, scriptum arbitrantur.] Allein wenn jenes nicht gelesen würde, so müsste man entweder verbinden: τοῖς οὖσι καὶ πιστοῖς: Gottgeweihte und die sich dessen würdig machen, vgl. ἅγιοι καὶ πιστοὶ Kol 1, 2, oder τοῖς ἁγίοις τοῖς οὖσι: welche es wirklich sind. Wiewohl 1) dieselbe Auslassung des Ortsnamens neben τοῖς οὖσι auch Röm. 1, 7 und ohne jenes Particip auch V. 15 gefunden wird, und 2) der Name auch, und wohl weniger durch Zufall [Lünemann S. 39], als dadurch wegfallen konnte, dass man dem Briefe eine mehr allgemeine Bedeutung geben wollte. Zweifelhaft ist es, ob Marcion und Tertullian die Worte gelesen haben. Tertullian erzählt von jenem *adv. Marc.* 5, 11: *praetereo hic et de alia epistola, quam nos ad Ephesios praescriptam* (nicht zu lesen: *perscriptam) habemus* (von Altersher anerkannt), *haeretici vero ad Laodicenos*, und Kap. 17: *ecclesiae quidem veritate epistolam istam ad Ephesios habemus emissam, non ad Laodicenos, sed Marcion ei titulum aliquando interpolare gestiit, quasi et in isto diligentissimus explorator.* Diese letzten Worte können eben sowohl eine Veränderung, als einen Zusatz in dem Texte oder auch nur eine veränderte Ueberschrift des Briefes bedeuten. [Aus jener ganzen Darstellung aber glaubte man auch auf Tertullian's Zweifel schliessen zu dürfen (Meyer), namentlich weil er sich nur auf die Tradition, nicht auf Codices berufe.] Wie es nun auch um die Aechtheit jener Worte stehe; es ist gewiss und Basilius und auch Tertullian sagten es ausdrücklich, dass die Kirche diesem Briefe immer die Bestimmung an die Epheser beigelegt habe. Nur Marcion macht eben eine Ausnahme, welcher, ohne Zweifel nicht nach andern Traditionen, sondern aus Koloss. 4, 16, den Brief den an die Laodicener genannt hat, weil er einen solchen dort erwähnt glaubte und der Parallelismus der Briefe an die Ephe-

ser und Kolosser in die Augen fiel. Der Meinung Marcion's waren auch Grotius und Wetstein, so wie viele Andere, Engländer und Holländer, besonders Justi (*vermischte Abhandlungen.* 2te Samml. 1798. S. 81 ff.) und Holzhausen [auch Credner *Einleit.* S. 400 ff.]; wie denn auch Viele, welche unsern Brief nicht für einen an die Laodicener hielten, ihn doch nach einer andern Worterklärung dort gemeint achteten. — Diese Annahmen, welche denselben Kol. 4, 16 bezeichnet glauben, sind alle schon darum unwahrscheinlich, weil eben dieses Parallelismus wegen das Vorlesen beider neben einander unnöthig war.

Aber die neuesten Zeiten haben noch andere Vorstellungen über die Bestimmung unseres Briefes, abweichend von der gewöhnlichen kirchlichen, er sei für die Epheser bestimmt, aufgestellt. Die von Hänlein (*Handb. der Einl.* 3. S. 429 und in der Abh. *de lectoribus, quibus epistola Pauli, quae ad Ephesios missa traditur, vere scripta esse videatur.* Erlang. 1797), der Brief sei nach Macedonien und Achaja geschrieben werden, hat zu wenig innerlichen und äusserlichen Anhalt, daher ausser Bertholdt auch keinen Freund gefunden. Denn derselbe Inhalt, auch der paränetische, passt eben sowohl für Gemeinen von Vorderasien, als von Griechenland, wie denn, das orientalische Element abgerechnet, das Geistesleben in jenem Theile von Asien mit dem in Hellas gleichstand.

Dagegen ist, und nicht blos nach jenen alten Spuren und Meinungen, welche den Brief von Ephesus wegnahmen, sondern nach eminenten inneren Gründen eine andere Hypothese in neuester Zeit beinahe herrschend geworden, dass der Brief — dann wäre es der einzige der Art unter den Paulinischen — eine encyklische Bestimmung gehabt habe. So nach Michaelis die meisten Einleitungsschriftsteller, auch Schott, Credner [Böttger *Beiträge zur histor.*

krit. Einleit. in die Paull. Brr. Abth. 2. 1837], fast alle neuesten Ausleger. Dabei wurde dann entweder *ἐν Ἐφέσῳ* im Anf. des Br. weggelassen (Jacob Usser [*Annal. pars poster.* Lond. 1654. S. 686], Hug, Rückert u. A.), dazu die materielle Annahme, Paulus habe eine Lücke gelassen, die in den einzelnen Gemeinen auszufüllen gewesen sei, oder man bestimmte sich dahin, jenes *ἐν Ἐφέσῳ* habe eben nur in dem den Ephesern zugehörigen Exemplare gestanden. [Schott *Isag.* 259 schliesst dann weiter, Paulus habe die Vervielfältigung des Briefes erst in Ephesus vorzunehmen befohlen, sodass statt jener Worte die Bezeichnung der einzelnen übrigen Städte gegeben werden sollte. *Quodsi librarius quidam, vel inscius vel immemor ejus ecclesiae, cui exemplar ipsius manibus consignandum destinatum esset, post τοῖς οὖσιν spatium reliquerat vacuum, serius explendum, hujusque propositi posthac oblitus fuerat; ex ejusmodi codice facile plures emanare potuerunt, qui lectionem manoam τοῖς οὖσιν, nullo loci indicio addito, exhiberent.* Dagegen auch Meyer.] Im Innern des Briefes fand man für diese Ansicht den Anhalt, dass derselbe durchaus nichts Locales und Persönliches enthalte — die Lehren und Ermahnungen dagegen ganz allgemeinen Inhalts wären. Dazu noch einzelne Stellen: 1, 15. 3, 2. 4, 21. Der Eindruck, welchen der Brief macht, ist allerdings dieser — ein ganz allgemeiner. Und es kann doppelt befremden, da der Apostel mit den Ephesern so eng verbunden und nach der gewöhnlichen Annahme von der Abfassungszeit eben so lange von ihnen getrennt getrennt gewesen war. Selbst mehr Vertrauliches, Inniges würde man in einem Briefe an die Epheser gesucht haben. Dies fiel schon im Alterthum auf, besonders wegen 1, 15; und Theodoret und Oecumenius erwähnen Solche (*syn. scr. sacr.* in den *Opp. Athan. ed. Bened.* 3. S. 394: *ἐπιστολὴ οὐκ ἔχουσα κατηχητικήν*), welche den Brief vor des Apostels persönlicher

ekanntschaft mit den Ephesern geschrieben glaubten. So auch emler [im *Anhange* zu Baumgarten's *Erklärung*] und ndere Wenige. — Allein auch der Br. an die Galater wegstens und die beiden an die Thessalonicher sind ohne Berüssungen (hier kam hinzu 6, 21, dass Tychikus Alles erählen sollte); jene einzelnen Stellen sind zum Theil falsch rklärt worden und hätten übrigens, sofern sie sich zweifelaft über die Gesinnung derer, an welche der Brief gerichtet t, aussprechen, auch an die vertrautesten Gemeinen geschrieen werden können; denn in jeder Gemeine änderte sich hne Zweifels damals auch in der kürzesten Zeit Vieles. Man ann über diesen Gegenstand kaum etwas Sicheres bestimmen. ur an die Epheser scheint der Brief nicht geschrieben worn zu sein — und es ist gleichgültig, ob wir annehmen, ass er ursprünglich auch gar nicht mit deren Namen überchrieben gewesen sei und dass er im Gebrauch denselben eralten wegen der Bedeutung der Stadt oder weil er von dort erbreitet wurde — oder (Beza [*suspicor non tam ad Ephesios ipsos proprie missam epistolam, quam Ephesum, ut ad ceteras Asiaticas ecclesias transmitteretur*], Wiggers, Harss) dass dieses zwar geschehen sei, aber seine Bestimmung llen jenen Paulinischen Gemeinen von Kleinasien gegolten abe. Von Ephesus ging der Cyclus dort gewöhnlich aus — auch in den Briefen der Apokalypse Kap. 2. — So lasn sich denn mit dieser neuerlich gangbar gewordenen Anicht von der allgemeinen Bestimmung des Briefes wohl ereinigen 1) 2 Tim. 4, 12 vgl. mit Ephes. 6, 21, wenn ieses dieselbe Reise des Tychikus gewesen ist, 2) die wiederholten Beziehungen des Briefes des Ignatius an die Epheer *in* beiden Recensionen auf den Paulinischen an diese Geeine. Denn immer war ja Ephesus die nächste Bestimmung es Br. In der kürzeren, neuerlich wieder für authentisch haltenen, vornehmlich scheint Kap. 12 auf unseren Brief hin-

zudeuten: ὃς ἐν πάσῃ (ganzen) ἐπιστολῇ μνημονεύει ὑμῶν ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ. Aber die Stelle soll wohl heissen: in allen Briefen [Rückert, Holzhausen, Meyer] gedenkt er euer, der Heidenchristen.

Aechtheit.

Die Paulinische Authentie unseres Briefes ist von Alters her stets anerkannt worden. Sichere Zeugnisse neben Ignatius und Polykarp [*ad Philipp.* c. 6] finden sich vom Ende des zweiten Jahrhunderts. Bei den Häretikern, den Gnostikern vornehmlich, hat der Brief immer grosse Bedeutung gehabt. In der That hat derselbe auch einen so ursprünglichen und, soviel wir immer urtheilen können, so Paulinischen Character, diesen vornehmlich in dem Reichthum, dem Wechsel des Inhalts, und in der Härte der Form und überhaupt in der Unbesorgtheit um sie, dass man einen Zweifel an ihm kaum begreift. Auch würde ein dem Paulus nachgebildetes Schreiben, wie dieses es doch sein müsste, sich wohl verrathen haben. Es müsste übrigens der Brief dann (Rückert) ein Werk des Betrugs sein; denn Paulus wird zwei Mal in ihm genannt: 1, 1. 3, 1. Nach Olshausen hat sich Schleiermacher bedenklich über den Ursprung uns. Br. geäussert. Eigentliche Zweifel sind dann ausgesprochen worden, theils von Baur [in der *Tübinger Zeitschr. für Theol.* 1836. H. 3. S. 194 ff. und in Zeller's *Jahrbb.* 1844. 3. 4. S. 620], der überhaupt für entschieden ächt nur die Briefe an die Römer, Korinthier und Galater hält, theils von de Wette (3te Aufl. der *Einleitung* S. 229, selbst schwankend), dem dann Usteri gefolgt ist [in der Einleitung zur *Entwickelung des Paulin. Lehrbegr.* In der 4ten Aufl. hat de Wette seine Zweifel entschieden ausgesprochen, und im *Commentar* S. 79 noch weiter dargelegt]. Alle anderen neueren Ausleger und Kritiker stimmen für die

Aechtheit. Vgl. Guerike *Beiträge zur Einl. in das N. Test.* S. 108 [Meyer], am Ausführlichsten Rückert.

Wir haben die drei Zweifelsgründe, die aufgebracht worden sind, nur zu erwähnen: 1) das Verhältniss des Briefes zu dem an die Kolosser. Zu diesem erscheint de Wette'n unser Brief als matte Nachahmung. Das Unsichere dieses Beweises ist schon darin zu erkennen, dass von Mayerhoff [*der Brief an die Kolosser mit vornehmlicher Berücksichtigung der drei Pastoralschreiben geprüft.* 1838 S. 105 ff.] dasselbe vom Briefe an die Kolosser behauptet worden ist. Die Briefe sind parallel und doch beide eigenthümlich gehalten. 2) Einzelne Eigenthümlichkeiten in Sache und Sprache, namentlich das mehr Periodische, was schon Erasmus bemerkte (*stylus tantum dissonat a ceteris Pauli epistolis, ut alterius videri possit, nisi pectus atque indoles Paulinae mentis hanc prorsus illi vindicaret*), waren durch die Verhältnisse (wovon im Folgenden) gegeben und sind zum Theil in beiden Briefen zu finden. 3) Anderes Auffallendes: Dämonologie 2, 2. 6, 12, Allegorie'n 5, 22 ff. [Noch andere Bedenken gegen unsern Brief wurden aufgestellt in Zeller's *theol. Jahrbüchern* 1844 2 H. S. 379 ff.: *kritische Miscellen zum Epheserbr.*] Die Auslegung selbst wird uns positive Beweise für die Paulinische Authentie genug geben.

Zeit und Ort der Abfassung.

Paulus schrieb diesen Brief, wie er es wiederholt sagt, in einer Gefangenschaft: 3, 1. 13. 4, 1. 6, 20. Aber für die Briefe aus der Gefangenschaft an die Epheser, Kolosser, Philipper und Philemon hat die gewöhnliche Meinung der Kirche die Römische, die eigentlich und vorzugsweise so genannte Gefangenschaft des Paulus, als den Ausgangspunct angenommen. Dagegen für drei von ihnen (der an die Philipper wird ausgenommen wegen 1, 13. 4, 22) hat eine neuere Meinung

sich dahin entschieden, dass sie in der zweijährigen Gefangenschaft zu Cäsarea geschrieben seien (AG. 23, 23—24—27). So Schulz in den *Studd. u. Kritt.* 1829. Bd. 2. H. 3. S. 612 ff., Schneckenburger *Beiträge* S. 143 ff., Schott *Isag.* S. 272 ff., Wiggers, Böttger, der dasselbe auch vom Philipperbr. behauptete; Viele unentschieden, auch de Wette. Vgl. Graul *de sententia scripsisse Paulum suas ad Ephesios, Colosss. et Philemonem epistolas in Caesareensi captivitate.* 1836. [Hierfür entschied sich auch Meyer.] Vornehmlich darauf gründete man jene Meinung, dass in diesen drei Briefen Timotheus, von welchem wir nicht wissen, dass er zu Cäsarea bei Paulus gewesen, nicht mitgrüsst, wie in dem an die Philipper (1, 1). Aber Timotheus konnte eben abwesend sein, oder den anderen Gemeinen nicht so nahe stehen als den Philippern, oder die Auslassung ist auch wohl zufällig. Wiggers hat für jene Meinung noch einen sinnreichen geographischen Grund hinzugefügt: Weil Onesimus in dem Br. an die Epheser nicht miterwähnt werde, wohl aber in den Brr. an die Kolosser und den Philemon; so folge daraus, dass die Gesellschaft früher nach Kolossä als nach Ephesus gekommen sei, weil eben aus Syrien; wie auch Paulus das zweite Mal aus Syrien über Phrygien und Galatien nach Ephesus kam [AG. 16, 6 ff. Dagegen Meyer]. Von Rom aus würde man eher nach Ephesus gekommen sein. Aber jener Onesimus war ein unbedeutender Mann aus Kolossä, der übrigens unbekannt ist. Jedenfalls ist der Unterschied der Zeit unbedeutend, vom Jahr 58—60 oder 61. Für die Römische Gefangenschaft ist allerdings immer das Hauptargument 2 Tim. 4, 12, jene Reise des Tychikus. Diesen zweiten Brief an Timotheus aber hielt man entschieden für einen aus Rom geschriebenen. Daher denn Einige im 17ten Jahrhundert unsern Brief in die angeblich zweite Gefangenschaft des Paulus zu Rom setzten, in welcher man auch den zweiten an Timotheus

geschrieben glaubte, ein Beweis, dass man ein grosses Interesse für die Annahme hatte, dass dieser Brief in die Römische Gefangenschaft zu setzen sei. Indessen mag es doch immer wahrscheinlicher sein, dass derselbe zu Rom geschrieben worden sei. Die Gefangenschaft zu Cäsarea war vom Anfang an so wenig zweifelhaft nach ihrem Ausgange, dass Paulus ihretwegen sich wohl nicht das Prädicat des Gefangenen gegeben haben würde. Auf der anderen Seite (Olshausen) hatte er in Cäsarea keine Gelegenheit zu predigen, wie er diess doch Ephes. 6, 19 erwähnt. Auch scheint in dem Briefe mehr eine heidnische Umgebung hindurch, wenigstens beschäftigt das Heidenthum die Gedanken des Apostels in diesem Briefe ausschliesslich. Endlich waren auch Aristarch und Lukas wenigstens gewiss bei Paulus in Rom Kol. 4, 10. Philem. 24. AG. 28, 16 u. 30. — Die beiden Briefe an die Epheser und Kolosser wurden von Tychikus überbracht 6, 21. Kol. 4, 7. In der ersten Stelle kann das καὶ ὑμεῖς allerdings darauf deuten, dass der Kolosserbrief der zuerst geschriebene sei (Harless, Wiggers); wiewohl die Bedeutung in diesem καὶ ὑμεῖς sehr verschieden aufgefasst worden ist (Credner *Einl.* S. 394: damit auch ihr die mir persönlich Unbekannten nähere Kunde von mir erhaltet). Umgekehrt scheint Anderen der Brief an die Kolosser eine von Paulus gemachte Ausführung des früher geschriebenen an die Epheser zu sein. Hierbei stellt sich Sinn und Art des Paulus leicht zu ungeistig dar.

Inhalt.

Der Hauptinhalt des Briefes liegt in der Hauptidee des Paulus: die Vereinigung aller Welt in Eine Geistesgemeine, hier aber von Seiten des Heidenthums aufgefasst. „Die heidnische Welt ist mit gleichem Rechte zu dieser Gemeine aufgenommen worden; überall, und bei den Heiden am Ent-

schiedensten, geschieht diese Aufnahme ohne Verdienst, durch Gottes Gnade — nur der Glaube, d. i. das fromme Hingeben macht fähig dazu. Daran knüpft sich die Aufforderung, die göttliche Huld zu erkennen, sich deren würdig zu machen." Der ganze Brief läuft in sehr klarer Gedankenfolge ab.

Jener Plan Gottes (*μυστήριον*) wird in den ersten drei Kapiteln ausgeführt, erst mehr als Gegenstand des Dankes 1, 1—14, dann mit Wünschen für sie V. 15 bis zu Ende, dann mit Ermahnungen Kap. 2, eben die Gottesbuld zu erkennen, sich als Gottes Gemeine zu fühlen, endlich in Beziehung auf sich, was er dabei thue Kap. 3. Dann folgt Kap. 4—6 die sittliche Verpflichtung, welche in jener Bestimmung für die göttliche Gemeine inneliege: Bescheidenheit und Liebe 4, 1—16, Licht und Reinheit V. 17—5, 20, Glaubensmuth 6, 10—20. Kap. 5, 21 bis 6, 9 sind specielle Ermahnungen dazwischen gestellt für Ehegatten, Väter und Kinder, Herren und Diener. Die Nachschrift folgt 6, 21 ff. Der Hauptunterschied zwischen diesem Briefe und jenem an die Kolosser liegt darin, dass es in dem an die Epheser ganz an directen, ausdrücklichen Beziehungen auf unapostolische Lehrer fehlt, an denen der an die Kolosser so reich ist. Indessen kann man allerdings annehmen, dass in unserem Briefe einige indirecte Beziehungen auf orientalische Irrlehren sich finden und zwar in der Umdeutung jener Schulformeln, in der Accommodation zu der philosophischen Sprache jener Lehrer, wie denn überhaupt bei Paulus mehr Accommodation an das Heidenthum als zum Judenthum Statt fand. So schon Chrysostomus [der, nachdem er in der Einleitung Ephesus als Stätte alter und neuer Philosophie bezeichnet, hinzufügt: *ταῦτα δὲ ἡμῖν οὐχ ἁπλῶς εἴρηται, ἀλλ' ὥστε δεῖξαι, ὅτι πολλῆς ἔδει τῷ Παύλῳ σπουδῆς πρὸς ἐκείνους γράφοντι. Λέγεται δὲ καὶ τὰ βαθύτερα τῶν νοημάτων αὐτοῖς ἐμπιστεῦσαι, ἅτε ἤδη κατηχημένοις. Ἔστι*

νοημάτων μυστὴ ἡ ἐπιστολὴ ὑψηλῶν καὶ δογμάτων. Und iter: Καὶ ὑψηλῶν σφόδρα γέμει τῶν νοημάτων καὶ ὑπερόγ-ν. Ἃ γὰρ μηδαμοῦ σχεδὸν ἐφθέγξατο, ταῦτα ἐνταῦθα φησί, Verweisung auf 3, 10. 2, 6. 3, 5 f.], Hieronymus, edner, Corodi *Beleuchtung einiger Stellen in den Brie-an die Epheser und Kolosser*, in den *Beiträgen zur förderung des vernünftigen Denkens in der ligion* H. 12. S. 59 ff., Schneckenburger *Apho-men über den Brief an die Epheser* in den *Beiträgen* 132 ff. Zwar hat man den Ausdruck μυστήριον nicht rher zu ziehen, dieser ist mehr aus dem jüdischen Sprach-brauche entnommen, wohl aber τὰ ἐπουράνια πνευματικά 12], οἰκονομία [1, 10. 3, 2. 9], πλήρωμα, γνῶσις, βάθος, dunkeln Engelnamen ἀρχή, ἐξουσία u. a., Worte, deren h dann auch die Gnosis gern bediente. Besondere Anlässe ben diese Briefe aus der Gefangenschaft wohl nicht gehabt, s denn Credner meinte, dass durch die längere Gefan-nschaft des Paulus Spannung und Gährung in die Pauli-chen Gemeinen gekommen wären. Es reicht aus, dass ulus verlangte, den geistigen Zusammenhang mit ihm nicht rgeben zu lassen.

Literatur.

Zur Geschichte der Auslegung ist nur Weniges zu be-rken. Manches ist verloren; Hieronymus erwähnt diess n Origenes, Apollinaris von Laodicea und Didy-s aus Alexandrien. Von Chrysostomus haben wir ch 24 Homilie'n, dann die Erklärungen des Theodore-s, Oekumenius, Theophylaktus — Hieronymus, elagius, Ambrosiaster [*Commentar* zum *Römerbr.* 15]. Was zwischen diesen altkirchlichen Auslegungen d der grossen Wiederherstellung der Schriftauslegung und gleich der Theologie im 16ten Jahrhundert zwischeninne

liegt aus dem Mittelalter — Hugo von St. Victor und Thomas Aquinas [Klausen's *Hermeneutik* S. 198], die ohne Kenntniss des Originals arbeiteten — hat ausser Nicolaus de Lyra im 14ten Jahrhundert [*Postillae perpetuae seu commentaria brevia in universa Biblia*] mehr nur Interesse für die Dogmengeschichte als für die Auslegung. Dort nun folgten Erasmus, Calvin, Beza, Grotius, Wetstein als die vornehmsten Schriftausleger. In der grösseren Menge der Erklärungen vom 16ten bis in die Mitte des 18ten Jahrhunderts herrscht das dogmatische Element vor. Eine neue Zeit begann mit Semler. Cramer: *neue Uebersetzung des Briefes an die Epheser nebst einer Auslegung desselben.* 1782. [Krause *der Brief Pauli an die Epheser übersetzt und mit Anmerkungen.* 1789.] Dann Morus, Koppe und Flatt [erwähnt im *Commentar zum Galaterbr.* S. 11]. Ausserdem die Abhandlung Flatt's *annotatt. ad loca quaedam epist. Pauli ad Ephes.* 1803, in dessen *Opuscc.* S. 435 ff. Bei den Neuesten zeigt sich viel Interesse für diesen Brief: Holzhausen *der Brief des Apostels Paulus an die Epheser übers. und erklärt.* 1833. Rückert *der Brief Pauli an die Epheser erläutert und vertheidigt*, 1834 (wie überall geist- und kenntnissreich, originell, doch das Ungewöhnliche liebend, auch in Hinsicht auf Princip, mit ungerechtem Tadel des Paulus, auch zu schwankend). Matthies *Erklär. des Briefes Pauli an die Epheser. Mit besonderer Berücksichtigung der neuesten Commentare.* 1834 (kurz und durch die speculative Philosophie, welche er einmischt, das Verständniss erschwerend). Meyer *Commentar über den Brief Pauli an die Epheser.* Berl. 1834, sehr brauchbar. [Eichstädt *oratio Baumgartenii Crusii memoriae dicata.* 1843. S. 52. not. 9.] Harless *Commentar über den Brief Pauli an die Epheser.* Erlang. 1834 (ausgezeichnet für Sache und Sprache; dort oft dogmatisch befangen). Ols-

en *biblischer Commentar* 4 Bd. 1840, enthält die Briefe e Galater, Epheser, Kolosser und Thessalonicher, ohne en Plan, wenigstens ohne wissenschaftliches System, ob thümlich oder für die Schule, kirchlich befangen. [Meyer *ch - exegetisch. Commentar über das N. T.* 8te Abth. . De Wette *exegetisches Handbuch zum N. T.* 2ten es 4ter Theil. 1843.] Praktische Auslegungen von Spe- *Erklärung der Episteln an die Epheser und Kolosser.* , und von Passavant *Versuch einer praktischen Aus- g des Briefes Pauli an die Ephesier.* 1836. Vgl. ausser- Lochlein *Syrus epist. ad Ephes. interpres.* 1835.

Auslegung.

Die Begrüssung der Gemeine 1, 1 u. 2 geschieht in Formeln, welche dem Apostel geläufig sind — welche er sich aus 4 Mos. 6, 24 ff. gebildet hatte — und wie sie von ihm in die fromme Sprache und Liturgie der christlichen Kirche übergegangen sind.

V. 1. Die höhere Bedeutung, welche Paulus dem durch ihn wohl vornehmlich in Gebrauch gekommenen [*Commentar zum Matth.* S. 188], im heidnischen Leben sehr gangbaren Namen ἀπόστολος beilegte: unmittelbar, eigentlich berufen von Gott = πρεσβεύων ὑπὲρ τοῦ εὐαγγελίου 6, 20, κήρυξ καὶ ἀπόστολος 1 Tim. 2, 7, wird hier, wie in den Brr. an die Kolosser, Korinthier, und im zweiten an Timoth., durch den Beisatz bezeichnet διὰ θελήματος θεοῦ; diess abwechselnd bei ihm mit διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ θεοῦ Gal. 1, 1 und mit κατ' ἐπιταγήν 1 Tim. 1, 1. Tit. 1, 3. Dasselbe ist κλητὸς ἀπόστολος Rom. 1, 1. Θέλημα ist bei Paulus weder blos ein einzelner Beschluss noch blosser Beschluss, sondern der sich vollziehende, ausführende Gottesplan, hier sogleich V. 5 u. 11. In diesen gehörte seine Bestimmung hinein. Ἅγιος ist die alte Bezeichnung des göttlichen Volkes 2 Mos. 19, 6. 5. Mos. 7, 6. 14, 2 [λαὸς ἅγιος εἶ κυρίῳ τῷ θεῷ σου], auf die Christen übergetragen, wie alle jene verherrlichenden Prädicate: Geweihte. Es wird also mehr eine göttliche Bestimmung damit ausgedrückt, als eine Eigenschaft dieser Menschen. Anders steht das Wort V. 4. Die Formel τοῖς οὖσιν — πιστοῖς

wurde in der Einleitung schon besprochen. Ohne *ἐν Ἐφέσῳ* wird die Formel zu erklären sein: den Geweihten, welche auch sind *πιστοί*, diess = *πιστεύοντες* Galat. 3, 9. 1 Tim. 4, 10. 5, 6. 6, 2. *Ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* ist eine Formel von der mannichfaltigsten Bedeutung in der Paulinischen Sprache — sie zeigt, wie viel dem Apostel der Gedanke von der Verbindung mit Christus war. Sie gehört hier wohl zu Beidem, zu *ἅγιοι* und *πιστοί*, ob wir nun *ἐν Ἐφέσῳ* lesen oder nicht. *Ἅγιος ἐν Χριστῷ* steht auch Phil. 1, 1, *πιστὸς ἐν Χριστῷ* kann bedeuten: glaubend an ihn, wie *πίστις ἐν* — V. 15 Gal. 3, 26 [*Commentar zum Galat.* S. 88]. Da das *ἐν Χριστῷ* wohl für Beides, *ἅγιοι* u. *πιστοί*, dasselbe bedeuten muss, so heissen die Formeln: Christo Geweihte, an ihn Glaubende, oder: in Christo, durch ihn Geweihte, Gläubige.

V. 2. *Χάρις καὶ εἰρήνη* geht auf Beide zugleich, Vater und Sohn: Segensgesinnung, Segensthat, analog der Mosaischen Segensformel: das Angesicht erleuchten — erheben. Gott Vater — Christus Herr ist die gewöhnliche Paulinische Zusammenstellung, vornehmlich in den Grussformeln, mit Ausnahme vielleicht des Kolosserbriefes. Natürlich kann *κυρίου* nicht von *πατρός* abhängen neben *ἡμῶν*, wie Morus nach Vorgange der Socinianer wollte. Dagegen spricht schon, dass nicht immer in diesem Zusammenhange *ἡμῶν* neben *πατρός* steht: 6, 23. Tit. 1, 4; vielmehr sind Gott und Christus die beiden segnenden Principien. Beide Formeln beziehen sich auf den Begriff des Hauses, d. i. Reiches Gottes: „der, von welchem, und der, für welchen jenes errichtet ist.“ Vgl. 3, 15.

V. 3. Der Anfang mit Danksagung ist dem Paulus sehr geläufig. So schon im Römerbriefe [*Commentar* S. 30], 2 Kor. 1, 3. 2 Tim. 1, 3. An diese knüpft sich dann leicht sowohl Wunsch als Ermahnung. Der Dank bleibt immer das Grundgefühl, das Gefühl dessen, was Gott für sie gethan.

V. 4—14 wird dieses, was des Dankes werth sei, ausgeführt — daher weder eine Parenthese noch abgebrochene Rede anzunehmen ist — sondern ein vollständiger Zusammenhang Statt findet. Diese Gegenstände des Dankes werden gerade in der Ordnung aufgeführt, wie sie sich an diesen Gemeinen vollzogen haben: Bestimmung für das göttliche Reich V. 4—6, Versöhnung, Sündenvergebung, um eintreten zu können V. 7, Unterweisung von ihrer Bestimmung V. 8—10, Einführung von Juden und Heiden gemeinschaftlich V. 11—13, Weihe durch den göttlichen Geist V. 14. Es ist eine sehr bestimmte Folge der Gedanken, genau und umfassend, in Gradationen vom Aeusserlichen zum Innerlichen fortgehend, in anscheinend blosser Aufhäufung (Rückert).

V. 3. *Εὐλογητός* steht als Ausruf voran nach althebräischem Gebrauch. Nur Ps. 68, 19 steht *κύριος ὁ θεὸς εὐλογητός*, was Harless als dichterisch-rhetorische Umkehrung der Sätze bezeichnet, und Röm. 9, 5. Auch diese Formel *ὁ θεὸς καὶ πατὴρ τοῦ κυρίου ἡμῶν* ist eine stehende, feierliche bei Paulus, wie Röm. 15, 6 [*Commentar* S. 401], 1 Petr. 1, 3. Nicht so ganz steht die Formel Gal. 1, 3. Jac. 1, 27. 3, 9, Stellen, die Harless [nach Winer zu Gal. 1, 5] mit hierher zieht. Dort heisst es: unser Vater. *Ὁ θεός* gehört nicht, wie *ὁ πατήρ*, zu *Ἰησοῦ Χριστοῦ* — so Hieronymus, Theophylaktus [S. 369: *ἰδοὺ καὶ θεὸς καὶ πατὴρ τοῦ αὐτοῦ· καὶ ἑνὸς Χριστοῦ· θεὸς μὲν, ὡς σαρκωθέντος, πατὴρ δὲ, ὡς θεοῦ λόγου*], Rückert, Olshausen (weil es nicht heisse *ὁ θεὸς, ὁ πατήρ*) — wie allerdings *ὁ θεὸς τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰ. Χρ.* unten V. 17 steht — und *ὁ θεὸς καὶ πατήρ* auf Christus 1 Kor. 15, 24 bezogen wird. Dann erklärte man mit Pott die Formel als Gegensatz zu der altheiligen Gott Abraham's. Vielmehr bedeutet es unser Gott — und die Worte sollen also zugleich das allgemeine

Verhältniss Gottes zu den Menschen als das besondere durch Christum vermittelte ausdrücken. Vater Christi heisst Gott nicht im metaphysischen Sinne, sondern als der, dessen Sache dieser zu führen hat. Der Wortanklang, Paronomasie, in *εὐλογητός — εὐλογήσας — εὐλογίᾳ* ist Etwas, woran sich die religiöse Sprache der Morgenländer, insbesondere der Juden gewöhnt hatte, ohne besondere Bedeutung für den Sinn: Tob. 8, 15: *εὐλογητὸς ἐν πάσῃ εὐλογίᾳ* (Preis). Das dreifache *ἐν*, mit verschiedener Bedeutung, ist eine Härte der Paulinischen Sprache. *Ἡμᾶς* bezieht sich bis V. 11 fortwährend wohl auf alle Christen. Koppe bezog es nicht auf die Apostel allein, wogegen *κἀγώ* V. 15 nicht entscheiden würde — wie Beides Harless fälschlich angiebt — sondern auf diese und alle Christen. Mit V. 12 tritt eine Unterscheidung ein von *ἡμεῖς* und *ὑμεῖς*; jenes *ἡμεῖς* wird dann durch das Prädicat *προηλπικότας ἐν τῷ Χριστῷ* genau bestimmt. „Gesegnet hat und segnet mit allen geistigen Wohlthaten für das Himmlische (die Segnung liegt dort, *ἐν τοῖς ἐπουρανίοις*) durch Christum," indem nämlich seine Person oder Sache diese Segnungen vermittelt hat. Vgl. die gleichbedeutende Formel Röm. 1, 8 [*Commentar* S. 30 f.]. Das dreifache *ἐν* ist wohl durchaus auf *εὐλογήσας* zu beziehen. *Πνευματικὴ* (Röm. 1, 11. 15, 27. 1 Kor. 9, 11) *εὐλογία*: innerliche Segnung, wobei der hebräisch-jüdische Sprachgebrauch immer zugleich Höheres, Uebersinnliches denkt, mag man das *πνευματ.* mit *πνεῦμα* überhaupt oder mit dem *πνεῦμα ἅγιον* zusammendenken. Andere dachten sich einen Gegensatz gegen die blos äusserlichen, jüdischen Segnungen. So schon Chrysostomus [*τὴν Ἰουδαϊκὴν ἐνταῦθα αἰνίττεται. Εὐλογία μὲν γὰρ ἦν, ἀλλ' οὐ πνευματική*, wie 5 Mos. 7, 13 beweise. *Ἐνταῦθα δὲ οὐχ οὕτως· ἀλλὰ τί; ἐν πάσῃ εὐλογίᾳ πνευματικῇ. Τί γὰρ ἔτι σοι λείπει;*]. Der Plural *τὰ ἐπουράνια*, und zwar als Neutrum, wird nur so in diesem Briefe gefunden V. 20. 2, 6. 3, 10. 6, 12. Sonst

steht das Adjectivum öfters bei Paulus und im Hebräerbriefe, entgegen dem *ἐπίγειος*. *Τὰ ἐπουράνια* ist = *τὰ ἄνω* Kol. 3, 1f., nicht von Gütern, sondern vom Orte zu verstehen, wie aus V. 20 u. 2, 6 besonders erhellt; also ist es wohl überall im Briefe so zu fassen, auch 6, 12. Es ist Bezeichnung des Gotteshimmels, in freierer, weniger jüdischer Art und wahrscheinlich aus einem gangbaren Sprachgebrauche entlehnt. Gewöhnlich erklärt man: himmlischer Art, vgl. Hebr. 6, 4 *ἡ δωρεὰ ἡ ἐπουράνιος*; aber sowohl der Ausdruck *ἐν τοῖς ἐπουρανίοις* und das Wort selbst *τὰ ἐπουράνια*, als das steht dieser Erklärung entgegen, dass, wie gesagt, der Begriff des Höheren, Himmlischen schon in *πνευματ.* inneliegt. Denn als Erklärung des *πνευματ.* kann es nicht genommen werden. So Theodoret und Bengel [*Gnomon* S. 853].

V. 4 beginnt also die Darstellung der göttlichen Segnungen mit der ewigen Bestimmung zum Heile. Durch diese Idee, ewige Bestimmung der Christen, pflegt Paulus, und eigentlich die altisraelitische Anschauung, sowohl die Person des Bestimmten als die Sache, wofür sie bestimmt sei, zu heben — Beides als Gegenstand des ewigen Weltplanes der Gottheit: 3, 11. Kol. 1, 26. Röm. 16, 25. 1 Kor. 2, 7. 2 Tim. 1, 9. Harless: Von Ewigkeit her waren die Erlösten auserwählt von Gott in seinem ewigen Sohne. *Καθώς* hat also ganz die gewöhnliche Bedeutung: demgemäss (4, 4); denn in der göttlichen Bestimmung lag der Grund dieser Segnungen. Andere (Harless) fassen es im Sinne der späteren Gräcität [Lobeck zum *Phrynichus* S. 426] erklärend: inwiefern, wie sonst *ὡς* [Xenoph. *Cyrop.* 1, 3. 18. 4, 13]. *Ἐκλέγεσθαι* und *προορίζειν* V. 5 bedeuten dasselbe; *ἐκλέγ.* ist nur mehr im alten heiligen Stil, *προορίζειν* mehr aus der Sprache des Lebens. So wird die Erwählung der Israeliten (ihre auszeichnende Bestimmung) ausgedrückt 5 Mos. 7, 7. Jes. 41, 8 f. 44, 1, *ἐκλεκτοί* heissen sie Jes. 65, 9 u. a.

AG. 13, 17. Dasselbe ist αἱρεῖσθαι εἰς σωτηρίαν 2 Thess. 2, 13. Die augustinisch-calvinische Erwählungslehre (auf sie kommen bei Paulus die meisten Ausleger meist wieder zurück — Fritzsche, Rückert) gehört nicht hierher. Denn die Paulinische Erwählung 1) ist nicht unbedingt, sie geht aus der göttlichen Weisheit hervor, hat keinen Zwang neben sich, setzt immer Bedingung voraus, die Würdigkeit und den Glauben, 2) bezieht sich nicht unmittelbar auf die zukünftigen Güter, das jenseitige Leben, sondern auf die Gunst, zum Evangelium angenommen zu werden, 3) will nicht gerade die Ausschliessung, Verstossung aller Anderen zugleich aussprechen. Kurz sie ist mehr nur ein Ausdruck der Dankbarkeit für das den Christen zu Theil Gewordene. Die Berufung ist eine Folge der Erwählung V. 11, Röm. 8, 30, daher denn oft auch ganz gleichbedeutend mit dieser genommen 1 Kor. 1, 26—28. Wieder steht das vielsinnige ἐν αὐτῷ dabei (2 Tim. 1, 9 χάρις ἡ δοθεῖσα ἐν Χρ. Ἰ.): in Beziehung auf ihn, um seiner Person willen, oder für seine Sache, oder mit Olshausen: in seiner Person, welche der Repräsentant der geistlichen Menschheit ist, wie Adam der natürlichen. Die Formel vor der Weltschöpfung steht hier allein bei Paulus, ausserdem bei Johannes 17, 24, sonst oft im A. T. = ἀπ' ἀρχῆς 2 Thess. 2, 13, auch bei der Erwählung. Im Folgenden wird bis V. 6 der Endzweck dieser Berufung in drei Sätzen ausgeführt: innerer — äusserer Zustand (Würdigkeit — Sohnschaft) — Erfolg (Gegenstand des Preises Gottes). Derselbe Infinitiv εἶναι schlechthin nach ἐξελέγεσθαι steht auch bei dem Alex. 5 Mos. 14, 2, auch sonst so ohne εἰς 1 Kor. 1, 17. 1 Thess. 1, 9. Aehnlich προώρισε συμμόρφους Röm. 8, 29 [*Commentar* S. 247]. Ἅγιοι und ἄμωμοι steigernde Prädicate; vgl. 5, 27. Kol. 1, 22. Das zweite hat mehr die Bedeutung des Innerlichen, als das erste. Jenes aber, ἅγιοι, hat hier allerdings mehr die sittliche Bedeutung als oben im

Gruss. Ursprünglich gehörten diese Formeln dem Opfergebrauche an, von welchem sie zu einem höheren, sittlichen in der urchristlichen Sprache erhoben wurden. Auch das κατέν. αὐτοῦ (wie Kol. l. c.) gehört dorthin: als solche von Gott angesehen, also wahrhaft, vollkommen. Gewiss aber soll in diesen Formeln nicht der Begriff der Sündenvergebung liegen; heilig Gewordene, Gesprochene — davon erst V. 7. Jenes meinten Koppe [*κατ. αὐτοῦ non tam ad virtutis studium, quam potius ad dignitatem Christianorum, qua tanquam homines innocentes deus eos tractat, est referendum; idem quod alias in epp. Pauli est δικαιοῦσθαι παρὰ θεῷ*] und Harless. Durchaus urchristlich und apostolisch ist der Gedanke, der hier ausgesprochen ist: der Endzweck der christlichen Sache liege in sittlicher Würdigkeit, sie sei also eine sittliche Anstalt. Vgl. V. 20. 1 Thess. 4, 7. — Das ἐν ἀγάπῃ hat eine verschiedene Beziehung gehabt. Die älteste Wortverbindung bezog es auf das folgende προορίσας und verstand es wie διὰ τὴν ἀγάπην 2, 4. So der Syrer, die griechischen Väter [Theodoret S. 403: καὶ προεῖδεν, ἡμᾶς καὶ ἠγάπησε — ὥστε τοῦ τῆς υἱοθεσίας ἡμᾶς ἀπολαῦσαι χαρίσματος], Oecumenius ausgenommen und die meisten neueren Herausgeber: Bengel, Griesbach, Knapp [Scholz], Lachmann [Göschen]. Dagegen Oecumenius, die Vulgata, Luther und die neueren Ausleger, Harless ausgenommen, es mit dem Vorigen verbinden, und zwar mit den Prädicaten ἁγίους καὶ ἀμώμους, nur Wenige (Oecumenius und Flatt) mit ἐξελέξατο, also auf Gottes Liebe bezogen: *cum caritate*, wie 2 Petr. 3, 14 ἀμώμητοι ἐν εἰρήνῃ, Jud. 24 ἄμωμοι ἐν ἀγαλλιάσει stehe, wiewohl hier ἐν ἀγαλλ. wohl nicht zu ἄμωμοι gehört. Gewiss würde ἐν ἀγάπῃ zum Folgenden gezogen die Rede überladen machen, vornehmlich neben dem κατὰ τὴν εὐδοκίαν τοῦ θελήματος V. 5. Dagegen ist es ganz Paulinisch, die Liebe als

chriſtliche Haupteigenſchaft den übrigen Tugenden an die Seite zu ſetzen. Doch iſt das *ἐν* nicht zugleich mit, ſondern wie 3, 18, 4, 15 iſt die Liebe, d. i. die chriſtliche Gemeinſamkeit, die Bedingung, unter welcher alles Gute in ſie kommen ſolle. Alſo: durch Liebe.

V. 5. *Προορίζειν* iſt, wie geſagt, ſo viel als *ἐκλέγεσθαι*; der Unterſchied vom Vorigen liegt in den Prädicaten. Das Wort ſteht auch Röm. 8, 24 ff. [*Commentar* S. 248], AG. 4, 28. Das *πρό* iſt = *πρὸ χρόνων αἰωνίων* 2 Tim. 1, 9, von Anbeginn. „Damit uns beſtimmend, Kinder von ihm zu werden durch Jeſum Chriſtum.“ Ueber *υἱοθεσία* ſ. zu Röm. 8, 15. Es bedeutet das Sohnwerden. Drei Begriffe liegen in dem Worte als allgemeinſter Bezeichnung des Zuſtandes in der chriſtlichen Segnung: Verbindung überhaupt, Liebe, Verwandtſchaft. Vgl. Joh. 1, 12. *Εἰς αὐτόν* (Lachmann lieſt [mit der *rec.*] *αὐτόν*, was auch auf Gott gehen kann — die Stellung dieſer Pronomina war wohl nicht genau bei Paulus) iſt zu *υἱοθεσία* zu ziehen: Sohnſchaft in Beziehung auf ihn, für ihn. So die Meiſten, vornehmlich ſeit Grotius [*εἰς αὐτόν est pro dativo, ad modum Hebraei* לְ, *et nomen υἱοθεσία sic dativum regit, quomodo ipsum verbum υἱοθετεῖν, qualis est illa constructio: quid tibi illam tactio est?* Uebrigens las Grotius nicht *αὐτόν*, wie Harleſs ſagt S. 18]. Vgl. *ἀποκαταλλάξαι εἰς αὐτόν* Kol. 1, 20. Harleſs lieſt *εἰς ἑαυτόν*, auch auf Gott bezogen, und betrachtet es als erklärenden Zuſatz zu *εἰς υἱοθεσίαν*: und uns in Liebe vorherbeſtimmte zur Kindſchaft durch Jeſus Chriſtus zu ihm. *Διὰ Ἰησοῦ Χρ.* iſt dem Sinne nach daſſelbe mit *διὰ τῆς πίστεως ἐν Χρ. Ἰ.* Gal. 3, 26. Olshauſen bezieht *εἰς αὐτόν* auf Chriſtum und nimmt es zu *προώρισεν*: beſtimmt auf ihn hin, daſs er der Mittler bei dieſer Kindſchaft ſei. [„Gott hat uns in Liebe zur Kindſchaft vorherbeſtimmt, damit wir durch Jeſus zu ihm kommen, aus unſerm verlornen Zuſtande zu ihm zurückge-

führt werden."] Aber dieses lag schon im διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ. Κατὰ τὴν εὐδοκίαν κ. τ. λ.: wie er so wohlwollend ist = ἐν ἀγάπῃ. Εὐδοκία ist hier nicht Freiheit, arbitrium (εὐδοκεῖν Kol. 1, 19), sondern Freundlichkeit, Güte. Vergl. Phil. 1, 15. 2, 13. Θέλημα wie V. 1. Die εὐδοκία liegt im Plane Gottes.

V. 6. Der Erfolg aus dieser Beglückung der Welt: Verherrlichung Gottes. Auf diese wird im altisraelitischen Stile Alles zuletzt bezogen, was für Menschen geschieht oder was Menschen thun sollen. Es soll damit nur das ausgesprochen werden, dass Alles, was für Menschen geschehe, für die Eine grosse Sache Gottes geschehe: Röm. 15, 6. 1 Kor. 10, 31. 2 Kor. 1, 20. Phil. 1, 11. Dasselbe εἰς ἔπαινον δόξης sogleich wieder V. 12 u. 14. Ἔπαινος ist nicht blos das Rühmen, wie es durch sie geschehen solle, sondern der Preis, welcher hieraus hervorzugehen habe. Δόξα τῆς χαριτος wie δόξα τῆς ἰσχύος 2 Thess. 1, 9, πλοῦτος τῆς χάριτος V. 7. Δόξα ist das Verherrlichungswerthe, mit dem Genit. bildet es ein Hendiadyoin; doch steht das Substantiv immer mit grosser Bedeutung, das Prädicat wird schärfer und ausdrucksvoller hervorgehoben. Ἐν ᾗ mit welcher oder durch welche — je nachdem man χάρις von der Eigenschaft oder vom Erfolge versteht. Aeusserlich beglaubigter ist ἧς als Attraction, welche der Stil des Paulus liebt V. 8. 4, 1. 2 Kor. 1, 4. So Lachmann. Χαριτοῦν, ein Wort späterer Sprache, ist wie Luk. 1, 18: begnadigen. Die Väter erklären χαριέντας [καὶ ἐπιφανούς Theoph.] ποιεῖν, gratiosos facere. Die katholischen und protestantischen Ausleger theilen sich ihrer Verschiedenheit in der Rechtfertigungslehre gemäss in die beiden Uebersetzungen gratiosos (begnadigt) und gratos facere; Beides liegt eigentlich nicht im Worte. Olshausen fand beide Begriffe in dem Verbum: zu Gnaden annehmen und sich angenehm machen. Ἠγαπημένος Gottgeliebter, der

eigentliche Gottessohn, Kol. 1, 13 ὁ υἱὸς τῆς ἀγάπης αὐτοῦ, vgl. Matth. 3, 17. 17, 5. Daher ist auch hier oft, besonders in der lateinischen Kirche, υἱῷ αὐτοῦ beigesetzt worden. Die Bezeichnung Gottgeliebter steht wohl mit besonderer Bedeutung den Begnadigten an der Seite: Er lässt uns gnädig Theil nehmen an der Würde von Gotteskindern, welche jener eigenthümlich besitzt.

V. 7. Der erste Act der Ausführung jenes göttlichen Beschlusses: Erlösung, Sündensühnung. Durchaus im alten und neuen Test. ist Sündenvergebung keine Segnung für sich, sondern die Bedingung, unter welcher eine göttliche Sache, Gemeine, gestiftet wird: Gott nimmt sich der sündhaften Menschen an — er lässt sie sich mit ihm vereinigen. Natürlich wurde sie — und es wurde dieses auch an prophetische Stellen geknüpft — 1. auch vor der Stiftung der christlichen Sache, des Gottesreiches, erwartet [Baumgarten-Cr. *bibl. Theol.* S. 401 ff.], und 2. wie der Tod Jesu eine so grosse und geschichtliche Bedeutung hatte, an diesen geknüpft — dieser aber 3. dann eben so natürlich unter dem Gesichtspuncte eines Opfertodes betrachtet. — Ἔχομεν ist gleichgültig, ob wir es nehmen: wir besitzen schon, oder: haben zu erwarten. Fortwährend empfangen wir, wie Olshausen erklärt [weil die Erlösung in der Vertretung Christi als lebendige Kraft unaufhörlich fortwirke], kann es wohl nicht heissen. Die Erlösung wird immer als einmaliges Werk dargestellt, wofür Olshausen selbst Röm. 8, 34 vergleicht. Ἀπολύτρωσις ist ein Wort von sehr weitschichtiger Bedeutung. Anders als hier steht es unten V. 14. 4, 30. Röm. 8, 23. Dort ist es Erlösung vom Sinnlichen, Irdischen, Schwäche und Uebel [*Commentar. zum Römerbr.* S. 240]; aber hier, nach der daneben stehenden Erklärung, Befreiung von den Sündenfolgen, Vergebung der Sünden. Vgl. Röm. 3, 24. (Hebr. 9, 15); λυτροῦσθαι Tit. 2, 14 ist dasselbe; dann ἀγο-

ράζεσθαι [1 Kor. 6, 20] und ἐξαγοράζειν [Gal. 3, 13. 4, 5]. Diese Worte sind nicht zu sehr zu pressen — doch liegt in allen der Begriff der Befreiung mit eigenem Opfer. Διὰ τοῦ αἵματος αὐτοῦ soll das ἐν ᾧ erklären: nämlich durch das von ihm vergossene Blut; wirklich also durch seinen Tod. Das alte, sinnliche, pietistische Festhalten des Blutbildes (bei Harless und Fritzsche [*Pauli ad Romanos epist.* 1. S. 190 ff.] neuerlich wieder von sehr verschiedenen Standpuncten aus, vgl. 3 Mos. 17, 11) gehört nicht für die Paulinische Denkart. [B.-Crusius *bibl. Theol.* S. 417.] Vgl. Röm. 3, 25 αἷμα, unten 2, 13 vgl. V. 16 (σταυρός), Kol. 1, 20 (τὸ αἷμα τοῦ σταυροῦ). Ἡ ἄφεσις τῶν παραπτ. der Gebrauch dieses Wortes, nicht ἁμαρτιῶν Kol. 1, 14, ἁμαρτημάτων [Röm. 3, 25 ἡ πάρεσις τῶν ἁμαρτημάτων] ist wohl ganz zufällig. Es ist der alte, israelitisch-griechische Ausdruck für Sündenvergebung, nicht ganz den hebräischen Ausdrücken entsprechend, in welchen Sünde immer für Sündenschuld, Sündenstrafe steht. Ἀφιέναι ist vielmehr vorübergehen lassen, nicht beachten. Πάρεσις Röm. 3, 25 scheint etwas Anderes zu sein [*Commentar* zu d. St. S. 110]. Paulus gebraucht dafür auch χαρίζεσθαι παραπτ. Kol. 2, 13. 3, 13., μὴ λογίζεσθαι 2 Kor. 5, 19. — Κατὰ τὸν πλοῦτον — αὐτοῦ macht den Uebergang zum Folgenden V. 8—10, wo ein neuer Act jener Ausführung des göttlichen Heilsplanes eingeführt wird: die Unterweisung von der christlichen Bestimmung. „Nach derselben Gnade, in welcher er auch" u. s. w. Πλοῦτος steht wie δόξα V. 6, vgl. Röm. 2, 7. 9, 23. Kol. 2, 2. Es wechseln in den neutestamentlichen Handschriften immer in diesem Worte die masculine und neutrale Form ab. Auch hier lesen Lachmann und Rückert τὸ πλοῦτος. Αὐτοῦ — so nämlich wird hier fast durchaus gelesen [nur 3 Uncialen haben αὐτοῦ] — ist natürlich auf Gott zu beziehen.

V. 8 steht ἧς entweder für ἣν oder für ἥ, je nachdem περισσεύειν transitiv oder intransitiv genommen wird: welche er reichlich geschafft hat — vgl. 2 Kor. 9, 8 χάριν περισσεύειν — oder: in welcher er reichlich gewirkt hat. Ἐν πάσῃ σοφίᾳ καὶ φρονήσει ist wohl nicht zum Folgenden zu ziehen, am Allerwenigsten zu τὸ μυστήριον (Chrysostom. [*Hom.* 1. σοφοὺς καὶ φρονίμους ποιήσας τὴν ὄντως σοφίαν, τὴν ὄντως φρόνησιν — τὰ ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτοῦ ἡμῖν ἐγνώρισε. Τοῦτο γάρ ἐστι τὸ μυστήριον τὸ πάσης σοφίας τε γίμον καὶ φρονήσεως], Flatt, Koppe), was eine volle Umstellung, Verwirrung der Sätze sein würde; aber auch nicht zum γνωρίσας (so die alte Kirche gewöhnlich, schon Theodoret aber ist zweifelhaft). Dadurch wird der vorige Satz zu kahl, der folgende überladen. Auch wird dann gewöhnlich σοφία und φρόνησις vom göttlichen Wissen verstanden; von diesem aber wird im N. Testam. nirgends φρόνησις gebraucht, wenngleich oft im alten Prov. 3, 19. Jerem. 10, 12; Röm. 11, 33 steht dafür σοφία καὶ γνῶσις. Vielmehr ist es das menschliche Wissen und Einsehn (φρόνησις = σύνεσις Kol. 1, 9, wo πνευματική dabei steht), nämlich in den göttlichen Heilsplan, das μυστήριον, und die Formel gehört zu ἐπερίσσευσεν. Ἐν σοφ. καὶ φρ.: Wissen und Einsicht uns mittheilend. Bei dieser Mittheilung ist nun nicht so streng wie in unseren theologischen Systemen die Art der Mittheilung zu trennen, in die durch das Evangelium überhaupt — durch menschlich-persönliche Lehre — durch göttliche Einwirkung. Vielmehr stellt sich die göttliche Unterweisung dem göttlichen Geiste immer als Eine, ununterbrochen zusammenhängende dar. Wir können nicht entscheiden, ob der Apostel hier schon auf die falsche Weisheit anspielen wollte, welche sich in diesen Gemeinen geltend machte. So Grotius.

V. 9. Γνωρίσας erklärt das vorausgehende ἐν σοφίᾳ καὶ φρονήσει: indem er uns ja bekannt gemacht hat. Andere,

auch die Vulg. [*ut notum faceret*], lesen γνωρίσαι, den gewöhnlichen, erklärenden Infinitiv der Hebräer. Dieses γνωρίζειν ist ein dem Apostel sehr geläufiges Wort (unten 3, 3. 5. 10. 6, 19. Kol. 4, 7. 9), immer vom ἀποκαλύπτειν darin unterschieden, dass sich γνωρίζειν mehr auf das Bekanntwerden für Einzelne bezieht, ἀποκαλύπτειν auf die Offenbarung im Allgemeinen. [Vgl. *Commentar zum Römerbr.* S. 432.] Μυστήριον τοῦ θελήματος steht nur hier; sonst gewöhnlich μυστήριον allein. In dieser Zusammensetzung erhält μυστήριον eine mehr adjectivische Bedeutung. Bekanntlich ist es das Paulinische Hauptwort, den göttlichen Rathschluss, Plan für das Heil der Welt zu bezeichnen. Ausserdem auch Matth. 13, 11. Marc. 4, 11. Luk. 8, 10 [τὰ μυστήρια]; unten 3, 4. Kol. 1, 26. Röm. 16, 25. 1 Kor. 2, 7—10. Also bedeutet es eine Sache, einen Erfolg, bisher unbekannt, nun den Geweihten bekannt. Κατὰ τὴν εὐδοκίαν αὐτοῦ — αὐτῷ gehört zu θελήματος — der Artikel wird auch sonst in solchen Fällen ausgelassen — sonst, zu γνωρίσας genommen [Meyer], würde es nach κατὰ τὸν πλοῦτον τῆς χάριτος αὐτοῦ V. 7 überflüssig sein. „Den nach seiner Güte gehofften Rathschluss.“ Εὐδοκία ist, wie V. 5, günstiger Wille. Προτίθεσθαι steht in derselben Bedeutung wie πρόθεσις V. 11. 3, 11. Röm. 8, 28 vom göttlichen Beschlusse. Vom nur menschlichem Vorsatz steht es Röm. 1, 13. Luther hat übersetzt: „und hat — hervorgebracht,“ also hingestellt wie Röm. 3, 25 [*Commentar* S. 106]. Wieder ist die Schreibart in αὐτῷ verschieden. Die alte Kirche, auch Luther [durch ihn], zuletzt Lachmann lasen αὐτῷ, und bezogen es auf Christus wie V. 4. [Harless auf Gott, mit Berufung auf Fritzsche zu Matth. *Exc.* V. S. 558.] Die Neueren lesen gewöhnlich αὑτῷ: bei sich selbst (vgl. ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτοῦ 1 Kor. 7, 37) *apud se*. So schon Erasmus, Beza [Curcelläus, und überhaupt der *text. rec.*, den Hahn u.

Tischd. auch beibehalten, Meyer vertheidigt haben]. Es könnte diese Bedeutung nach dem ungenauen Gebrauche des Pronomens, wovon oben, auch in αὐτῷ liegen. Richtiger aber ist wohl, es auf Christus zu beziehen: mit Rücksicht auf ihn, wie ja in der ganzen Stelle diese Beziehung auf Christus vorherrscht und V. 10 ausführt.

Aber V. 10 wird nun dieses μυστήριον selbst dargestellt. Die Stelle ist classisch für die Paulinische Auffassung vom Wesen und Bestimmung der christlichen Sache: „Eine allgemeine, geistige Gemeinschaft, Menschen- und Geisterwelt, Himmel und Erde mit einander zu vereinigen.“ Es ist gleichgültig, ob wir εἰς zu θελήματος oder zu προέθετο nehmen: darauf gerichtet, dahin gehend; Erasmus: bis zu. Vgl. V. 14, wo dieselbe Differenz Statt findet. Die Vulg. [*in dispensatione plenitudinis temporum*] und die ältere lateinische Kirche übersetzt, wie wenn sie ἐν gelesen hätte, dem Sinne nach. Οἰκονομία steht ganz so 3, 9 (οἰκονομία τοῦ μυστηρίου): Einrichtung, διάταξις, wie es Oecumenius erklärt. Eben so 1 Tim. 1, 4. Die Bedeutung Menschwerdung bei den Kirchenvätern hat mit uns. Stelle nichts gemein. Luther übersetzt: dass es gepredigt würde, wie die Vulg. ihr *dispensatio* verstand. Aehnlich erklärt auch Grotius [*ideo hoc deus penes se retinuerat, ut suo demum tempore id publicaret dispartiretque in Judaeos et Gentes*], nach 3, 2. Kol. 1, 25 (1 Kor. 4, 1 f.: οἰκόνομοι), 1 Kor. 9, 17, wo das Wort Amt, Amtsführung bedeutet. Aber dann steht immer ein Wort daneben, und nie heisst es an sich Predigt. Πλήρωμα τῶν καιρῶν wird in der ältesten und allgemeinsten Erklärung, von den Vätern [Theodoret: τὸν ὁρισθέντα παρὰ τοῦ θεοῦ παλαιὸν καιρόν], auch der Vulg., Luther und den Neueren [Meyer] genommen wie πλήρωμα χρόνου Gal. 4, 4 und πληρωθῆναι καιροὺς Marc. 1, 15. Luk. 21, 24 u. s. w.: Erfüllung bestimmter Zeiten, τοῦ

πληρωθέντος τοῦ καιροῦ, als die Zeit erfüllt war. [Chrysostom: πλήρωμα τῶν καιρῶν ἡ παρουσία αὐτοῦ (τοῦ υἱοῦ) ἦν.] Oder (Rückert): Einrichtung, wie sie gehört für die Erfüllung der Zeit, d. i. für die neue Zeit; oder (Harless): Veranstaltung der Erfüllung der Zeiten [als jene einzelnen Puncte zur Erfüllung gekommen waren, jene Epochen der göttlichen Weltregierung, die nur Gott kennt]. Vielmehr (so allein ist diese Formel zu erklären) ist πλήρωμα τῶν καιρῶν die noch übrige Weltzeit, wie Röm. 11, 25 πλήρωμα ἐθνῶν die noch übrigen Völker. Also: so einzurichten die noch übrige Zeit der Welt. Die Formel ἀνακεφαλ. τὰ πάντα ἐν τῷ Χριστῷ ist stets classisch in der Kirche gewesen, aber in verschiedener Bedeutung, deren Sinn nach drei verschiedenen Erklärungen des Verb. ἀνακεφαλαιοῦσθαι verschieden war. Entweder fasste man es: 1. unter Ein Haupt bringen. So Chrysostomus: μίαν κεφαλὴν ἐπιτιθέναι, doch eine andere Bedeutung beimischend: συνάψαι. [Μίαν κεφ. ἅπασιν ἔθηκε τὸ κατὰ σάρκα, Χριστὸν, καὶ ἀγγέλοις καὶ ἀνθρώποις, τοῦτ' ἔστιν, καὶ ἀγγέλοις ἀρχὴν ἔδωκεν ἑτέραν, καὶ ἀνθρώποις· τοῖς μὲν τὸ κατὰ σάρκα, τοῖς δὲ τὸν θεὸν λόγον. (Gegen diese Willkühr des Chrysost. spricht Harless S. 49.) — Οὕτω γὰρ ἂν γένοιτο ἕνωσις, οὕτως ἂν γένοιτο ἀκριβὴς συνάφεια, ὅταν ὑπὸ μίαν ἅπαντα ἀχθείη κεφαλήν, σύνδεσμόν τινα ἀναγκαῖον ἄνωθεν ἔχοντα.] Vgl. V. 22. Auch Luther: „auf dass alle Dinge zusammen unter ein Haupt verfasset würden in Christo," nach einer andern Erklärung des πάντα von Sachen, Geschäften, nicht von Personen. Andere erklären: Alles Einem übertragen. Oder 2. erneuern, von Vorn herein schaffen. Theodoret μεταβάλλειν. [S. 404: ἀνακεφαλαίωσιν τοίνυν καλεῖ τὴν σύντομον τῶν πραγμάτων μεταβολήν. Διὰ γὰρ τῆς κατὰ τὸν δεσπότην Χριστὸν οἰκονομίας καὶ τῶν ἀνθρώπων ἡ φύσις ἀνίσταται καὶ τὴν ἀφθαρσίαν ἐνδύεται, καὶ ἡ ὁρωμένη κτίσις τῆς φθορᾶς ἐλευθερουμένη τεύξε-

ται τῆς ἀφθαρσίας (nach Röm. 8, 19 u. 22. Hebr. 2, 9), καὶ τῶν ἀοράτων οἱ δῆμοι ἐν εὐφροσύνῃ διατελοῦσιν, ἐπειδὴ ἀπέδρα ὀδύνη (Schmerz über die Sünden der Menschen nach Luc. 15, 7) καὶ λύπη καὶ στεναγμός.] Die Vulg. in demselben Sinne *instaurare*. So war die Stelle besonders im dogmatischen Gebrauch der alten Kirche. Oder 3. in ein Ganzes bringen (Syr.), *in summam redigere*, was bei den Griechen [Polyb. V. 32] mehr συγκεφαλαιοῦν hiess. [Κεφαλαιοῦν Thucyd. 6, 91. 8, 53.] So auch Röm. 13, 9 [de Wette], und dem Worte am Angemessensten, da es von κεφάλαιον, nicht von κεφαλή herkommt, was schon Beza geltend machte. Aber auch zum Sinn ist dieses das Passendste. „Alles also zusammenzufassen (τὰ πάντα alle Wesen) im Himmel und auf Erden." Dem Sinne nach ist gleich Matth. 28, 18 ἐδόθη μοι πᾶσα ἐξουσία — γῆς und 1 Kor. 15, 27 πάντα ὑπέταξεν ὑπὸ τοὺς πόδας αὐτοῦ. Τε [zwischen τὰ ἐν] ist *rec.*, wird aber von der neueren Kritik [auch von Hahn] weggelassen; τε — καί würde enger verbinden. Statt ἐν liest Lachmann ἐπί, einen ungewöhnlichen Ausdruck [dagegen de Wette nach Harless]. Dieses τὰ πάντα — γῆς ist hier weder blos Umschreibung des Weltalls (Harless [Harmonie des Universums, Meyer], Koppe; so genau ist es nicht zu nehmen), noch bedeutet es Juden und Heiden (Ernesti [*Opusc. theoll.* S. 445], Teller). Auch kann man den Himmel weder von Gott (Morus) — dieser war kein Gegenstand für das Werk Christi — noch von den seligen Geistern (πνεύματα Hebr. 12, 22 ff.) mit Beza [Piscator und Flatt] verstehen. Auch Phil. 2, 10 findet diese Bedeutung nicht Statt in τὰ ἐπουράνια. Es sind vielmehr Engel und Menschen. Und der Gedanke (eigentlich schon im Gebete Christi ausgesprochen Matth. 7, 10) ist der, dass die christliche Anstalt das gesammte Geisterreich habe vereinigen sollen; nicht gerade Engel und Menschen, und Engel unter einander versöhnen (Chryso-

stomus: wieder vereinigen; oft ist die Idee einer Engelversöhnung an diese Stelle angeknüpft werden), sondern eben nur sie vereinigen. Calvin selbst lehrte aus unserer Stelle eine Befestigung der Engel durch die Erlösung, obwohl von einem Einwirken auf sie [auf die bösen Geister, Olshausen] in unserer Stelle keine Spur ist. Ob bei jener Vereinigung auch, wie Origines [und Meyer] meinten, an die Engel des Satan gedacht sei, ist nicht klar. Es ist eben ein idealer Ausdruck für den Begriff des allgemeinen göttlichen Reiches.

V. 11—14 die wirkliche Einführung in das göttliche Reich, Beider auf gleiche Weise, der Juden und Heiden. Ἐν αὐτῷ wird mit Bedeutung vorangestellt, und darauf zwei Mal ἐν ᾧ bezogen V. 11 u. 13. Das Subject von ἐκληρώθημεν ist noch wie im Vorigen die gesammte Menschheit. Das auch (καί) bezieht sich auf die Bedeutung des Verbum, nicht auf die erste Person (Vulg.: *etiam et nos* — wogegen Rückert [und Meyer] richtig sich erklärt haben). Statt der *rec.* ἐκληρώθημεν, die kritisch zweifelhaft ist, ist äusserlich sehr beglaubigt ἐκλήθημεν, gebilligt von Rückert, aufgenommen von Lachmann. Aber jenes ist wohl vorzuziehen [Meyer], theils als seltnerer Ausdruck, theils der κληρονομία wegen V. 14 u. 18 und κλῆρος Kol. 1, 12. Es kann das ἐκλήθημεν selbst Erklärung des ἐκληρώθημεν gewesen sein [Matthäi, Harless] — Syr. Vulg.: *sorte vocati — electi.* — Wirklich hat das κληρωθῆναι fast dieselbe Bedeutung mit κληθῆναι. Entweder ist es zu nehmen: erwählt werden überhaupt (προσκληροῦσθαι AG. 17, 4), allerdings mit der Bedeutung des Verdienstlosen, der göttlichen Schickungen, worauf schon Chrysostomus aufmerksam macht. Oder: Erbtheil werden, wie das israelitische Volk κλῆρος θεοῦ hiess 5 Mos. 4, 20. 9, 29. 32, 9. So Erasmus, Flatt [und Meyer, doch dieser auch die folgende

Erklärung beimischend]. Oder: zum Erbtheil gelangen (Grotius, Luther, Harless), wie κλῆρος AG. 26, 18. Kol. 1, 12, und hier im Folgenden κληρονομία V. 14 u. 18 (eben aus diesen Stellen dürfte diese Erklärung vorzuziehen sein), Röm. 8, 17 [*Commentar* S. 231]. Dieses Erbtheil besteht aber im Sinne der Apostel nicht blos in himmlischen Gütern, sondern auch in der irdischen Segnung der Christen. Daher braucht das κληρωθῆναι hier nicht blos zu bedeuten: die Bestimmung erhalten zu erben, sondern auch wirklich erben. Bretschneider [und Koppe] geben dem κληρωθῆναι keine Bedeutung für sich, sondern verbinden es mit εἰς — V. 12: *contigit nobis ut* —. Aber das Wort hat im Schriftgebrauch immer einen höheren Sinn. Im folgenden Satze προορισθέντες — liegt keine blos müssige Wiederholung des Gedankens von V. 5 u. 6. Das ἐνεργοῦντος hat die Bedeutung: wir sind dazu gelangt, weil der, welcher es wollte, die Macht hat, Alles auszuführen. „Nach dem Beschlusse dessen, welcher nach seinem Willen Alles wirkt." *Βουλὴ θελήματος* ist der freie Wille, nicht so viel als *εὐδοκία θελήματος* V. 5. Freiheit und Gnade (2, 8—10) sind bei Paulus zusammengehörige Begriffe. Ἐνεργεῖν steht vornehmlich vom geistigen Wirken 2, 2. Gal. 2, 8 [*Commentar* S. 44], das Medium im N. Test. immer nur von Sachen, nicht von Personen.

V. 12. *Εἰς τὸ εἶναι* hängt, wie gesagt, nicht mit *ἐκληρώθημεν* zusammen [de Wette], aber auch nicht mit προορισθ.; sondern der Satz bezeichnet die allgemeine Folge des Vorigen, wieder wie V. 6: „so musste durch uns Gott verherrlicht werden." Aber hier steht ἡμεῖς deutlich dem ὑμεῖς V. 13 entgegen, und bezeichnet also die Judenchristen. Das ἡμᾶς wird genauer bestimmt durch den Beisatz *τοὺς προηλπικότας — Χριστῷ*. [So auch Koppe in der ersten Ausg.] Jenes ἡμεῖς bezog Koppe [in der 2ten Ausg.] blos auf den

Apostel allein [*ut ipse, qui spem de Christo mox apparituro diu conceperam, existerem insigne documentum vis et benignitatis divinae*]. Der Beisatz προηλπικότας — ist nicht als Prädicat zu nehmen mit εἶναι verbunden; es müsste wenigstens 1. übersetzt werden: dass wir gehofft hatten, 2. dabei stehen: nicht umsonst. Jene Auffassung begünstigten Harless, Olshausen, Koppe [der daher Kommata nach ἡμᾶς und αὐτοῦ setzt, Göschen: *destinati — ut priores nos ad laudem gloriae ejus in Christo spem collocaremus*] desgleichen Knapp. Vielmehr sind jene Worte — dieses ist auch die gewöhnliche Erklärung von Alters her — Apposition zu ἡμᾶς: wir, die wir längst auf ihn gehofft hatten. Christus steht hier in der weiteren Bedeutung Messias, wiewohl der Glaube der Apostel allerdings in den messianischen Weissagungen das ganze Bild Christi vorgezeichnet fand. Dieser Vorzug der Juden in der messianischen Erwartung wird auch 2, 12, Röm. 3, 2 [*Commentar* S. 86] anerkannt. Die Formel ἐλπίζειν ἐν Χριστῷ steht Röm. 15, 12, 1 Kor. 15, 19 anders: von Christus Etwas erwarten; πρό in der Composition bedeutet vorlängst. Andere legten in die Präposition nur eine Steigerung: gerade aus, entgegen dem ἀπελπίζειν. [So Bretschneider *lexic.: oculis in aliquem defixis spero* — wogegen Wilke *Hermeneutik* 2. B. S. 42.] Also: damit wir wären, gereichten zur Verherrlichung von ihm (nicht mit Luther: auf dass wir Etwas seien), wir, die wir —.

V. 13. Mit καὶ ὑμεῖς meint er also die Heidenchristen. Es ist dazu entweder ἐληρώθητε [Koppe] oder ἵστε εἰς ἔπαινον aus dem Vorigen hinzuzuverstehen. Ganz unpassend wollten Erasmus, Calvin, Beza ἠλπίκατε suppliren. Zu hart würde es sein, das Nächstfolgende als Zwischensätze [Rückert], wie Griesbach und Knapp ἀκούσαντες bis ὑμῶν in Parenthese setzten, das folgende ἐν ᾧ als emphatische Wiederholung (*in quo, inquam*) anzusehen, und ἐσφραγίσθητε schon

zu dem καὶ ὑμεῖς zu ziehen. Auch zum Sinne würde dieses nicht passend sein; denn σφραγίζεσθαι bezeichnet eine weitere Folge der Aufnahme in die Gemeinen. [Gegen jene Verbindung erklärt sich auch Meyer, und supplirt blos ἐστε, nach dem geläufigen Ausdrucke ἐν Χριστῷ εἶναι, Christo angehören.] Endlich kann auch ἀκούσαντες nicht, wie Luther übersetzt [durch welchen auch ihr gehört habt das Wort der Wahrheit], für ἠκούσατε gesetzt sein. „Nachdem ihr gehört habt die Verkündigung der Wahrheit, die euch Heil verkündende Unterweisung." Λόγος τῆς ἀληθ. wird im Begriff gesteigert durch εὐαγγέλιον τῆς σωτηρ. Εὐαγγ. ist zwar gewöhnlich bei Paulus nicht das Verkündigte, sondern der Act der Verkündigung. Doch hat es z. B. hier eine mehr objective Bedeutung: das Verkündigen. Σωτηρίας bedeutet nicht: vom Heile Röm. 1, 16, sondern zum Heil führend, oder auch wie Harless [der den Genitiv als Apposition ansieht, mit Verweisung auf Winer *Gramm.* S. 422 f., der aber uns. St. nicht mit aufführt]: das Evangelium, das eure Errettung ist. Λόγος ἀληθ. steht auch Kol. 1, 5. 2 Kor. 6, 7. Jacob. 1, 18; λόγος θεοῦ 1 Thess. 2, 18, λ. ζωῆς Phil. 2, 16. Wahrheit hat im N. T. immer nicht blos die gewöhnliche Bedeutung, sondern bezeichnet Alles, was dem Leben Festigkeit, Halt giebt, und λόγος ἀληθ. ist nicht nur die wahre Lehre, sondern die, in welcher alle Wahrheit ist. Das Folgende geht zu der zuletzt zu erwähnenden, innerlichsten Segnung über, zur Verleihung des göttlichen Geistes. Ἐν ᾧ ist wie im Vorigen zu nehmen; also nicht mit πιστεύσαντες zu verbinden nach der Construction V. 1. „Durch welchen ihr auch, nachdem ihr gläubig geworden seid (πιστεύειν ist nicht blos ein einzelner Act, sondern bezeichnet einen Uebergang in einen Zustand — Röm. 13, 11. Gal. 3, 16), versichert wurdet mit dem verheissenen Geistesgeiste." Dieser göttliche Geist wird immer mit Christus verbunden, vom Glau-

ben an ihn hergeleitet: Röm. 8, 9 [*Commentar* S. 222]. 2 Kor. 3, 17. Galat. 4, 6. Σφραγίζεσθαι steht 4, 30 u. 2 Kor. 1, 22 gerade so von der Geistesgabe. Der Wortbedeutung nach bedeutet es: Siegel aufgedrückt erhalten, oder überhaupt mit Siegel versehen, versichert werden. In ähnlichem Gebrauche steht es Röm. 15, 28. Joh. 3, 33. [*theol. Ausl.* 1. S. 142]. Besondere Anspielungen liegen nicht im Worte, weder auf Sclavenzeichen (Flatt), noch auf Mysterienzeichen (Morus) Apoc. 7, 3. Die göttliche Geistesgabe, deren sich der urchristliche Sinn gewiss war, das Reinere, Höhere, Freiere der christlichen Gesinnung und Stimmung, wird von Paulus bald als Beweis für die Göttlichkeit der Sache gebraucht (1 Kor. 2, 4), bald für die Theilnehmenden als Versicherung, und insbesondere noch, wie hier sogleich V. 14, als Versicherung von ihrer Bestimmung zur Seligkeit, insofern diese Gabe, als geistig beseligend, schon einen Vorschmack derselben gäbe. Τῆς ἐπαγγ. bedeutet nicht verheissend, wie es Chrysostomus und die folgenden Griechen fassten, Theophylactus zweifelnd, Calvin, Beza, sondern verheissen (Syr. und die meisten Neuen). So heisst diese Gabe auch ἡ ἐπαγγελία τοῦ πνεύματος Gal. 3, 14 [*Commentar* S. 71], ἡ ἐπαγγ. τοῦ πατρός AG. 1, 4. — Aber nicht prophetisch verheissen heisst er hier (Harless, Olshausen mit Verweisung auf Joel 3, 1. Sacharj. 12, 10), sondern von Christus. Jene Verheissung wurde als das letzte Wort Christi angesehen, und daher zum vorherrschenden Prädicate dieses Geistes. Ἅγιον als Prädicat des christlichen Geistes ist nur göttlich, gottgesendet; daher überall abwechselnd mit θεοῦ.

V. 14. Jene Versicherung von der himmlischen Seligkeit wird noch besonders erwähnt, als die höchste, seligste. Es versteht sich, dass ὅς auf ἅγιον πνεῦμα gehe durch Attraction, ohne Anspielung auf die Persönlichkeit des Geistes.

Diese fand Olshausen [auch Joh. 14, 26]. Ἀρραβών ist ein hebräisches Wort (1 Mos. 38, 17—20): verbürgende Zahlung, nicht Unterpfand (*pignus*), sondern Angeld (*pars pretii*). Aus der phönicischen Handelssprache ging das Wort zu den Griechen und Römern (*arrha*) über. Von der Geistesgabe steht es wieder 2 Kor. 5, 5. Dasselbe ist ἀπαρχὴ πνεύματος Röm. 8, 23 [*Commentar* S. 239]. Κληρονομία ist das gewöhnliche Wort für die zukünftige Seligkeit 5, 5. 1 Petr. 1, 4, mit Beziehung auf die Idee der Kindschaft Gottes, mit dieser im Zusammenhange erwähnt Röm. 8, 17. Kinder sind nothwendig Erben. Es folgt wieder ein zweifaches εἰς von verschiedener auch verschieden gefasster Beziehung. Das erste ist wohl nicht zu ἐσφραγ. im vorigen Verse zu beziehen, wenngleich 4, 30 σφραγίζεσθαι εἰς ἡμέραν ἀπολυτρώσεως (auf — hin, nicht bis zu) steht, sodass in unserer Stelle ὅς ἐστιν ἀρραβὼν τῆς κληρ. ἡμῶν Zwischensatz wäre, noch zu ἀρραβών, sondern zu κληρονομίας. Es führt die Erklärung von diesem ein: Erbe, bestehend in der Erlösung. Das εἰς ἔπαινον τῆς δόξης αὐτοῦ, wie V. 6 u. 12, gehört wohl zum ἀρραβών; in dieser Versicherung verherrlicht sich Gott. — Erlösung steht hier, wie gesagt, in weiterem Sinne als V. 7: Befreiung von dem Elende des gegenwärtigen Daseins, sofern dieses im Zusammenhange mit der Sünde gedacht wird. So 4, 30. Περιποίησις ist Rettung und Erwerbung; auch dieses Wort war aus dem israelitischen Gebrauch vom Volke Gottes in die urchristliche Sprache übergegangen (Jes. 43, 21 λαός μου, ὃν περιεποιησάμην, Mal. 3, 17 ἔσονταί μοι εἰς περιποίησιν). Dasselbe heisst περιούσιος 2 Mos. 19, 5. 5 Mos. 14, 2. Vgl. AG. 20, 28. 1 Petr. 2, 9. — Gewöhnlich wird der Genitiv entweder statt des Particips περιποιηθεῖσα genommen — Koppe [*quae parata nobis est*], Wahl [*ut liberatio parata contingat nobis*] — oder als erklärender Genitiv gefasst in activer oder passiver Bedeu-

tung; also entweder: Erlösung darin bestehend, dass wir uns Etwas zu eigen machten (1 Thess. 5, 9 *εἰς περιποίησιν σωτηρίας*, 2 Thess. 2, 14 *εἰς περ. δόξης*), oder: dadurch dass wir ihm eigen würden; Luther: dass wir sein Eigenthum würden. So schon die griechischen Väter [Theophylakt: *οἵτινές ἐσμεν περιποίησις καὶ κτῆσις καὶ περιουσία θεοῦ*] und Bretschneider [*ad redemtionem, qua vitae aeternae servamur et a morte liberamur*]. Aber dieses Alles zu hart in der Construction; auch würden die Begriffe *ἀπολύτρωσις* und *περιποίησις* zu genau an einander geknüpft. Angemessner ist es, mit dem Syrer, Oecumenius, Erasmus, Calvin — Beza dagegen [er übersetzt: *dum in libertatem vindicemur*] — ferner mit Grotius, Flatt [Rückert, Meyer], Olshausen, Harless *περιποίησις*, wie *περιτομή* und *πίστις*, in der concreten Bedeutung für *οἱ περιποιηθέντες* zu nehmen. In den oben angeführten Stellen aus Maleachi und Petrus stand das Wort wahrscheinlich auch so. Also: Erlösung des eigengewordenen Gottesvolkes zu seiner Verherrlichung. Demnach ist ihnen die christliche Segnung, um deren willen er Dank sagt, zu Theil geworden nach ewiger gnadenvoller Bestimmung (V. 4—6), nachdem sie durch Versöhnung geweiht worden, einzutreten in das göttliche Reich V. 7, unterwiesen für dasselbe (V. 8—10), aufgenommen, und zwar Juden und Heiden gemeinsam (V. 11—13), endlich nachdem sie durch den Geist versichert worden sind (V. 14).

Von V. 15—23 folgen Wünsche, an jene Danksagung geknüpft. Mit diesem Abschnitt beginnt der Kolosserbrief 1, 3 ff. Diese Wünsche leiten die Ermahnungen ein im zweiten Kapitel. Immer wirken im Sinne der Apostel im christlich Guten zusammen Gotteskraft, welche angewünscht wird, und Menschenwille, welcher aufgeregt, gefordert wird. Doch bezieht Paulus hier das Wünschenswerthe allein auf Erkenntniss, Einsicht in den göttlichen Plan und in dessen Er-

habenheit. Diese Erkenntniss waren die Apostel gewohnt, als göttliche Gabe zu denken (V. 8). Auf ihr beruhte für Paulus jedes Bestreben, sich der Sache, der christlichen Anstalt würdig zu machen. Darum hebt er sie so bedeutsam hervor. Die ὑμεῖς sind in dieser Stelle zwar noch fortwährend die Heidenchristen; jedoch nicht gerade mit Ausschluss der Uebrigen. Der Dank V. 3 wiederholt sich hier V. 15 u. 16; jedoch in Beziehung darauf, dass sie jene Gnade Gottes bei sich aufgenommen hätten — Kol. 1, 3 ff. Röm. 1, 8 [*Commentar* S. 30. Vgl. Winzer *commentat. in locum Pauli ad Ephes. epist.* 1, 15—19. *Lips.* 1836]. V. 15. Διὰ τοῦτο bei Paulus sehr gewöhnlich, zwar nicht blos Uebergangsformel, aber auch nicht auf das Letztvorhergehende allein zu beziehen. Es geht vielmehr auf den Gesammtsinn des Vorigen (ähnlich Röm. 5, 12. 2 Kor. 4, 1): um dieses Heiles willen [Chrysostomus, Koppe]. Κἀγώ heisst nicht: auch ich, sondern geht auf εὐχαριστῶ und das Folgende: darum denn danke ich auch. Καθ' ὑμᾶς ist wohl nicht geradezu so viel als ὑμῶν (AG. 17, 28. 18, 15. 26, 3 steht das κατά allerdings so umschreibend); sondern vorsichtig schreibt der Apostel: der Glaube, der unter euch ist. Τμῶν setzt er Kol. 1, 4. Röm. 1, 8. „Glaube an Christus und Liebe gegen alle Gottgeweihte." Das Prädicat ἅγιοι hebt den Begriff der Bruderliebe, welchen er ausdrücken will. Glaube und Liebe sind die allgemeinsten christlichen Eigenschaften Galat. 5, 6 [*Commentar* S. 120], Kol. 1, 4, dazu 1 Kor. 13. 1 Thess. 1, 3 noch die Hoffnung, als das, worin sich Irdisches (Liebe) und Himmlisches (Glaube) verbände. Liebe steht hier in anderer Bedeutung als V. 4. Die Schreibart Lachmann's nach Hauptcodd. καὶ τὴν εἰς πάντας τοὺς ἁγίους ohne τὴν ἀγάπην ist richtig von Rückert für sinnlos erklärt worden. Man müsste dann πίστιν wiederholen; aber dieses Wort hat im N. T. nie eine Be-

ziehung auf Menschen; es heisst nie: Vertrauen zu ihnen. — Diese Stelle wurde oben schon erwähnt als eine der Hauptstellen, aus welcher Viele, schon in der alten Kirche, bezweifelten, dass der Br. an die vertraute und bekannte Ephesergemeine geschrieben worden sei; namentlich wegen des ἀκούσας. Indessen, wie gesagt, konnte vor einer grossen, stets wechselnden Gemeine ja immer so entfernt gesprochen werden. Ueberdiess könnte ja auch der Sinn sein: ich höre fortwährend davon, wozu das οὐ παύομαι im Folgenden sehr gut passt. Mehr der Brief im Ganzen macht jenen allgemeinen Eindruck.

V. 16. „Danksage ich immerfort, euer gedenkend bei (ἐπί), in meinen Gebeten.“ Dieses μνείαν — ist hier nicht blos dem εὐχαριστῶ beigesetzt (betend danke ich), wie 1 Thess. 1, 2. Philem. 4; sondern es gehört zum Folgenden und geht auf etwas Anderes, Bitte neben Danksagung über — so auch Röm. 1, 9 [*Commentar* S. 31]. Es bedeutet also so viel als Kol. 1, 9 προσευχόμενοι καὶ αἰτούμενοι. Τμῶν bei μνείαν hat oft gefehlt; Lachmann und Rückert [S. 4] haben es aus ihren Texten weggelassen; doch wird der Satz dann zu kahl.

V. 17. „Dafür dass (so steht ἵνα bei θέλω 1 Kor. 14, 5, bei παρακαλῶ 16, 12) der Gott unsers Herrn, der erhabene Vater euch verleihe Geist der Weisheit und der Offenbarung, so dass ihr erkennt“ —. Gott Christi steht nur noch Joh. 20, 17 [*theol. Ausl.* 2. S. 168]. Die Formel hat eigentlich denselben Sinn wie die, Vater Christi: „der, dessen Sache Christus führt,“ Vater Christi ist der, welcher die Sache Christi als die seinige achtet. Also dasselbe; dort mehr von der Seite Christi, hier mehr von Gottes Seite aufgefasst. Die dogmatischen Fragen und Bestimmungen über dieses Gott Christi gehören nicht in die Anschauung des apostolischen Geistes; doch liegt etwas Wahres darin, was

die Kirche festgesetzt hat, dass bei diesem Namen nur Christus in seinem Amt, Werk gemeint sei. In der Formel ὁ πατὴρ τῆς δόξης steht der Vatername natürlich in Beziehung auf Menschen (Menschenvater); die Kirche deutete sie gewöhnlich auf Christus; Theodoret [noch Andere bei Suicer *thesaur. eccl.* Tom. 1. S. 944] und Bengel von der göttlichen Natur Christi, Olshausen von den Gnadengaben [die im Folgenden eben Wirkungen der göttlichen δόξα seien]. Der Ausdruck bedeutet nicht Vater, Urheber der Herrlichkeit, wie Grotius und Koppe [„unser allmächtige Vater"] wollten, sondern voll Herrlichkeit. AG. 7, 1 steht ähnlich ὁ θεὸς τῆς δόξης, 1 Kor. 2, 8 κύριος τῆς δόξης [Jacob. 2, 1 ὁ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ τῆς δόξης]. Alttestamentliche Aussprüche derselben Art Ps. 24, 7—9 ὁ βασιλεὺς τῆς δόξης, 29, 3 ὁ θεὸς τῆς δόξης. Zweifelhaft ist die Deutung des Ausdrucks ὁ πατὴρ τῶν οἰκτιρμῶν 2 Kor. 1, 3; aber auch wohl dort ist der Genitiv hebraisirender Ausdruck des Prädicats: erbarmungsvoller Vater. Jene beiden Namen stehen bedeutend neben einander. Der erste (ὁ θεὸς — Χριστοῦ) bezeichnet die Veranlassung, gleichsam die Nöthigung für Gott, seine geistige Macht unter den Christen zu offenbaren, der zweite das Vermögen dazu: der da will und kann geistig fördern. Das δῴη ὑμῖν erinnert an V. 9. Dort wurde zwar schon diesen Christen ein vollkommnes Wissen zugeschrieben; aber ohne dass man in jenem Ersten eine *captatio benevolentiae* anzunehmen hätte. Wissen und mehr, noch vollkommner wissen widerspricht sich ja nicht. Auch kann man ja dort entweder mehr ein Wissen im Allgemeinen oder ein Wissen Einzelner unter ihnen verstehen. „Geist der Weisheit und der Offenbarung." Πνεῦμα ist hier Etwas im Menschen, in ihn gelegt, wenngleich übernatürlich: Vermögen, Ausrüstung. Die Genitive bezeichnen das, was dadurch verliehen werde. Aehnliche Formeln sind πνεῦμα πίστεως,

δυνάμεως, ἀγάπης 2 Kor. 4, 13. 2 Tim. 1, 7. *Σοφία* (V. 8) und *ἀποκάλυψις* finden sich hier allein beisammen, wohl nicht blos (Harless) wie Subjectives und Objectives: Weisheit durch Offenbarung [„sodass der Charakter der *σοφία* durch die Verbindung mit *ἀποκάλ.* näher bestimmt würde“] — dieser, der Offenbarungsbegriff lag ja schon im Worte *πνεῦμα* — sondern *ἀποκάλυψις* ist unmittelbare Ansprache Gottes, wie 1 Kor. 14, 6. 26 u. Phil. 3, 15 das Verbum. *Πνεῦμα ἀποκαλ.* ist wohl: Sinn für solche höhere Ansprache, also höhere Begeisterung. *Ἐν ἐπιγν. αὐτοῦ* nicht durch oder zugleich mit (Phil. 1, 9), sondern es bezeichnet den Gegenstand des Vorigen: sich äussernd in — für die Erkenntniss von ihm. Auch hier ist *αὐτοῦ* gewöhnliche Schreibart, aber auf Gott zu beziehen [Erasmus, Luther, Grotius, Bengel, Harless]. Das Wort *ἐπίγνωσις* drückt etwas Bestimmtes aus, ist also mehr als *γνῶσις* 1 Kor. 13, 12 [so auch Meyer gegen Olshausen]. Gotteserkenntniss wird hier, wie Joh. 6, 69 [*theol. Ausl.* 1. S. 278], über den Glauben gestellt (V. 15); aber sie hat die in der Schriftsprache und im N. T. gewöhnliche Bedeutung. Wenn der Ausdruck auch nicht blos Anerkenntniss bezeichnet, so ist er doch auch nicht Wissen Gottes, *scientia dei.* Vielmehr wird er durch das Folgende *εἰς τὸ εἰδέναι* — erklärt. Kol. 1, 9 steht daher statt *ἐπίγν. αὐτοῦ*: *ἐπίγν. τοῦ θελήματος αὐτοῦ.* Also bedeutet das Wort: Erkenntniss des göttlichen Gedankens, Planes. Chrysostomus, Lachmann [Hahn], Olshausen — ziehen *ἐν ἐπιγνώσει αὐτοῦ* zum Folgenden, wodurch dieses sehr überladen und schwerfällig wird. [Desgleichen auch Theophylact, theils im Texte, theils in seiner Erklärung S. 375: *χαρίσματα ὑμῖν παράσχῃ, ὥστε διὰ τοῦ πνεύματος φωτισθῆναι. — Ὅταν οὖν ὑπὸ τοῦ πνεύματος ἀποκαλυφθῇ ἡμῖν τὰ μυστήρια, τότε καὶ ἐν ἐπιγνώσει τοῦ θεοῦ γινόμεθα καὶ φωτίζονται οἱ ὀφθαλμοὶ ἡμῶν.*]

Von V. 18 bis zu Ende des Kapitels werden nun die Gegenstände dieser höheren Einsicht dargestellt: V. 18 u. 19 von Seiten der Segnung, V. 20 ff. von Seiten der Macht, welche sich in ihnen darlege. Bei *πεφωτισμένους — καρδίας* ist nicht nöthig, ein Anakoluthon anzunehmen, wie Beza [*illuminatis oculis mentis vestrae*] und Koppe, indem sie Accus. absoll. finden [dagegen auch Winer *Grammat.* S. 208. 263. 623, ohne uns. St. zu berücksichtigen], sondern es gehört der Accus. zu *δώῃ*. Es wird das *πνεῦμα σοφίας καὶ ἀποκαλ.* nur in seiner Lebendigkeit und Wirksamkeit dargestellt. Die Formel *πεφ. — καρδίας* steht entgegen der 4, 18: *ἐσκοτισμένοι τῇ διανοίᾳ*. Hier auch wurde vormals statt *καρδίας* gelesen *διανοίας*; für jenes hat sich die neuere Kritik durchaus entschieden [Hahn]. *Διάνοια* bedeutet in der Paulinischen Sprache schon das Gemüth in seiner Thätigkeit, folglich so viel als *ὀφθαλμοὶ τῆς καρδίας*. Also „hellen Blick des Geistes." *Καρδία* steht ohne ausschliessliche Beziehung auf Empfinden oder Wollen und umfasst auch das Intelligente mit, also Tiefe des Geistes. So steht es oft von Gedanken des Herzens: Hebr. 4, 12, vgl. Röm. 1, 21 [*Commentar* S. 50]. *Εἰς τό* — bis dahin dass. *Ἡ ἐλπὶς — ὁ πλ.* umfasst einen Sinn in subjectivem und objectivem Ausdruck: welche Hoffnung euch gegeben — welche Güter verheissen. *Τίς* ist nicht mit Harless zu nehmen: welcher Art, sondern *quanta*. *Ἐλπὶς* steht also ganz in eigentlicher Bedeutung, nicht objectiv wie Kol. 1, 5. 23, vgl. Phil. 3, 14. [*Commentar zum Galaterbr.* S. 119.] *Τῆς κλήσεως*: in der Berufung gegeben. *Καί* vor dem zweiten Satze ist von Lachmann ausgelassen worden; Paulus liebt jedoch diese unverbundenen Sätze nicht. „Welches die Fülle der Herrlichkeit seiner Segnungen unter den Heiligen sei;" aufgehäufte Worte, in denen sich Paulus bestrebt, die Bedeutung, das Glück der Sache auszusprechen [Meyer]. *Πλοῦτος τῆς δόξης* ist reiche Herrlichkeit. Vgl.

πλοῦτος χάριτος V. 7; κληρονομία αὐτοῦ von ihm verliehene Segnung. Ἐν τοῖς ἁγίοις soll nicht blos heissen: für sie bestimmt, „wie die Heiligen erben," oder, wie Koppe [*felicitas Dei in, inter Christianos*] und Winer wollten: in den Heiligen; denn es ist von äusserer, irdischer Haltung die Rede; sondern: Herrlichkeit unter ihnen. Es ist zu den Heidenchristen gesprochen, welche dessen eingedenk sein sollen, dass sie ihre selige Bestimmung unter den von Altersher Gottgeweihten gefunden haben. Die Formel κληρονομία und κλῆρος ἐν ἁγίοις war eine altheilige: 4 Mos. 18, 28 κληρον. ἐν μέσῳ υἱῶν Ἰσραηλιτῶν; Weish. 5, 5 ἐν τοῖς ἁγίοις ὁ κλῆρος αὐτοῦ, AG. 20, 32. 26, 18 κληρον. u. κλῆρος ἐν τοῖς ἡγιασμένοις. Vgl. unten 2, 19. Kol. 1, 12. In der ersten Stelle werden die Heidenchristen συμπολῖται τῶν ἁγίων genannt.

V. 19 ff. Das Mächtige in diesem Heilsplane Gottes wird ausgeführt durch geistige Einwirkungen, denen die Auferweckung Christi vorangegangen sei. Die Geistesmittheilung an die Christen, als übernatürlicher Act, wird von Paulus mit der Auferstehung Jesu in zweifacher Weise in Zusammenhang gebracht. Beides liegt hier in unserer Stelle. Theils sofern mit der Auferstehung überhaupt die höheren Erfolge Jesu begonnen haben, theils sofern auch in jener Geistesmittheilung die geistige Erweckung aus dem Tode geschehen sei, folglich ein geistiges Analogon von jener äusseren Todtenerweckung darin liege. Diese Verknüpfung der Gedanken findet sich auch 2, 5. Kol. 2, 12 f. 3, 1. Röm. 4, 25 [*Commentar* S. 136], 6, 4. Ganz unrichtig entscheidet sich Olshausen dahin, es sei die Auferweckung der Christen selbst gemeint. [„Die die Gläubigen vollendende Kraft Gottes wirkt zwar auch schon hienieden in ihnen, und ist in dieser irdischen Wirksamkeit eine Bürgschaft für die künftige Vollendung; in ihrer vollen Grösse wird sie sich aber erst am Ende der Entwicklung durch die Erweckung aus dem Tode und

durch die Bekleidung mit dem σῶμα πνευματικόν offenbaren."] Vgl. Griesbach *Commentatio in Ephes.* 1, 19 *ff.* 1778. *Opuscull.* 2. 9.

V. 19. „Welche überaus grosse Wirksamkeit auf uns geschehe." Ὑπερβάλλ. ist ein nur bei Paulus vorkommendes Kraftwort: 2, 7. 2 Kor. 9, 14; 4, 7: ὑπερβολή. Δύναμις εἰς ἡμᾶς wie 2 Kor. 13, 4 δύναμις θεοῦ εἰς ὑμᾶς: auf uns wirkend. Τοὺς πιστεύοντας ist nicht allgemeines Prädicat (uns die Gläubigen), sondern bezeichnet die Bedingung jener Einwirkung: uns, sofern, weil wir glauben. Das Folgende κατὰ τὴν — αὐτοῦ ist mit μέγεθος τῆς δυνάμεως zu verbinden: Wirkung derjenigen gleich u. s. w. Eben so steht das κατὰ τὴν ἐνέργειαν Kol. 1, 29. Phil. 3, 21. Die meisten Alten und Neuen verbinden dieses κατὰ τὴν — mit πιστεύοντας. So schon Chrysostomus [*homil.* 3: ἀπὸ τοῦ μαθεῖν τίνες ὄντες πῶς ἐπιστεύσαμεν τὴν δύναμιν αὐτοῦ καὶ τὴν αὐθεντίαν τῷ τοὺς ἐπὶ τοσούτῳ χρόνῳ ἀλλοτριωθέντας ἐπιστρέψαι. Ἀπὸ γὰρ τῆς αὐτῆς δυνάμεως, ἀφ' ἧς τὸν Χριστὸν ἤγειρε, καὶ ἡμᾶς εἵλκυσε πρὸς ἑαυτόν]. Entweder übersetzte man dann: durch die Wirksamkeit (3, 7: κατὰ τὴν δωρεάν, V. 20 κατὰ τὴν δύναμιν) oder: wegen der Wirksamkeit, ihr gemäss. So Griesbach [und vor ihm Beza: *pro efficacitate fortis roboris ipsius*]. Hiergegen steht schon jene Paulinische Lehrform, welche, wie gesagt, Geistesgabe und Auferstehung Jesu in Zusammenhang bringt. Ἐνέργεια τοῦ κράτους τῆς ἰσχύος: zusammengehört ἐνέργεια ἰσχύος, dieses so viel als δύναμις: wirksame Kraft, κράτους verstärkt den Begriff von ἰσχύς. Κράτος ἰσχύος findet sich verbunden auch Jes. 40, 26. „Wirksamkeit übermächtiger Kraft."

V. 20. „Mit welcher er gewirkt hat an Christus [Winer *Grammat.* S. 248], indem er ihn erweckt hat von den Todten und zu seiner Rechten gesetzt im himmlischen Reiche." Καθίζειν steht transitiv, wie 1 Kor. 6, 4. Wieder steht

die Formel τὰ ἐπουράνια, s. zu V. 3. Die Rechte Gottes, zu der Christus sitzt, ist eine in allen grösseren neutestamentlichen Schriften, ausser bei Johannes, vorkommende Formel, bei Paulus seltener gebraucht: Röm. 8, 34 [*Commentar* S. 252 f.]. Mehr spricht er den Gedanken, welcher in jenem Ausdruck liegt, eigentlich aus V. 22, 1 Kor. 15, 25: vollständige Theilnahme an göttlicher Macht und Herrlichkeit. Mit ἐκάθισεν [wofür übrigens Lachmann καθίσας aufgenommen hat] bricht die Construction ab, absichtlich, damit der Gedanke recht hervorgehoben werde. Der Sinn ist auch hier derselbe, wie wenn die Construction im Particip. sich geendet hätte. [Winer *Grammat.* S. 622.] Im Folgenden führt er das Zweite aus, worin die Auferstehung Jesu mit der Geistesmittheilung bei Paulus zusammenhängt: sie hat das höhere Leben Christi und seine Erfolge begonnen.

V. 21. „Weit über alle Gewalten." Gewiss sollen in allen Stellen, wo diese Namen alle oder zum Theil aufgeführt werden, himmlische Naturen damit bezeichnet werden Kol. 2, 10. Röm. 8, 38 [*Commentar* S. 256]; ob dabei gerade Paulus an gewisse Grade solcher Wesen gedacht oder überhaupt das Bild so bestimmt aufgefasst habe oder nicht. Das Zweite ist wahrscheinlicher; sonst würde Paulus dabei eine beständigere Form angewendet haben. Uebrigens werden unten 6, 12 u. Kol. 2, 15 auch böse Engel so genannt. Aber wahrscheinlich ist es (Einleitung), dass wenigstens in unserem Brief auf einen fremden philosophisch-phantastischen Sprachgebrauch Rücksicht genommen, und eben darum auch überhaupt dieser Gedanke (über alle Geisterwesen, Geisterwelten hinweg) hier ausdrücklich ausgesprochen worden sei. Merkwürdig aber ist, dass ausser bei Paulus sonst nirgends diese Formeln vorkommen. [Baumgarten-Crusius *bibl. Theol.* S. 390.] „Ueber alle Herrschaft, Macht, Kraft, Herrlichkeit, ja über alles Hohe im Himmel

und im gegenwärtigen Leben.“ Es ist gleichgültig, ob wir ὄνομα nehmen in der Bedeutung von ὀνομασθέν, nennbar, oder in eigentlicher: Name, d. h. Ruhm. Denn nur Person, Wesen, wie Theophylakt es mit τι erklärt [εἴ τι, φησὶν, ἐν τῷ οὐρανῷ ἐστι, κατώτερον τοῦ προσληφθέντος καὶ ὑψωθέντος ἐστὶν καὶ πάντων αὐτὸς ὑπέρτερος], und Luther übersetzt: „und Alles, was genannt mag werden,“ bedeutet das Wort gewiss nicht. Vgl. Phil. 2, 9. Οὗτος — μέλλων αἰών (das Zweite hier allein bei Paulus) bezeichnet nicht blos nach gewöhnlichem, jüdischem Gebrauch: gegenwärtige, zukünftige Menschenverfassung, vormessianische und messianische Zeit; sondern Himmel und Erde, Diesseitiges und Jenseitiges, wofür Hebr. 2, 5 ἡ οἰκουμένη ἡ μέλλουσα steht. So auch Röm. 8, 38 neben ἄγγελοι und ἀρχαί — ἐνεστῶτα καὶ μέλλοντα [*Commentar* S. 256].

V. 22. Das Erste καὶ — αὐτοῦ ist, sonst stände es ganz überflüssig, auch nach den anderen Stellen, wo es vorkömmt, wohl auf die Feinde zu beziehen. Denn das Folgende bis zum Schluss des Kapitels macht dann den Uebergang zur geistigen Herrschaft Christi über seine Gemeine. Jene Formel πάντα — αὐτοῦ ist aus Ps. 8, 6 entlehnt vgl. mit Hebr. 2, 8 und besonders 1 Kor. 15, 27. „Und gab ihn der Gemeine zum Haupte über Alles.“ So ist διδόναι zu fassen, weil Dative damit verbunden sind. Olshausen erklärt [gegen Rückert nach hebraisirendem Sprachgebrauch] wie 4, 11: vorsetzen, nach göttlichem Rathschluss anordnen. Κεφαλὴ ὑπὲρ πάντα ist nicht classische aber natürliche Formel: *summum caput*. Wahrscheinlich weil man die Construction hart fand, las die lateinische Kirche, auch die Vulg. [*et ipsum dedit caput supra omnem ecclesiam*], oft: ὑπὲρ πᾶσαν τὴν ἐκκλησίαν. Aber das κεφαλὴ ὑπέρ — würde nicht weniger hart sein. Das Bild von Haupt und Leib, das oft in diesem Briefe beisammen steht (5, 23. 29. Röm. 12, 5. 1 Kor.

12, 27), von Christus und der Gemeine drückt zugleich die Begriffe aus: innige Verbindung, geistige Beherrschung, vollkommene Abhängigkeit der Gemeine.

V. 23. „Welche daher sein Leib ist.“ Auf diese geistige Abhängigkeit von Christus kam es hier bei diesem Bilde vornehmlich an; daher überhaupt dieser Beisatz, dessen Sinn schon im letztvorhergehenden Satze lag. „Die Fülle dessen, der Alles allenthalben erfüllt.“ Hier steht dieses πλήρωμα zuerst, vornehmlich ist es in den beiden Briefen an die Epheser (3, 19. 4, 13) und Kolosser (1, 19. 2, 9) häufig, und wahrscheinlich ist es auch aus einem philosophischen Sprachgebrauche jener Zeit und Oertlichkeit entlehnt. Eben in dieser Beziehung steht es vielleicht auch Joh. 1, 16. Die Gnostiker haben vielleicht ihr Pleroma, das göttliche Lichtreich, im Gegensatz zum κένωμα, dem Chaos, aus diesem Briefe genommen. [Vgl. B.-Crusius *Compendium der Dogmengeschichte* S. 40, und *Lehrbuch der chr. DG.* 1 Bd. S. 133.] Wenigstens deutet Tertullianus darauf hin *de praescr. haereticor.* 18: *Valentinus materiam ad scripturas excogitavit, et tamen plus abstulit et plus adjecit, auferens proprietates verborum.* Das Wort ist auch sprachlich schwierig. Philosophisch genauer aber nicht treffender in exegetischer Beziehung als Storr's Abhandlung [erwähnt im *Commentar zum Römerbr.* S. 319] ist Fritzsche *Thesauri, quo sacrae N. T. glossae illustrentur, specimen.* Rostock 1829. Wir beschränken uns auf den Gebrauch des Wortes in unserem Briefe. Gewiss aber hat πλήρωμα auch im N. T., wie in dem gesammten Sprachgebrauche, durchaus passive Bedeutung, wofür die Form allein passt; nur den Schein activer Bedeutung nimmt es bisweilen an, wie verwandte Ausdrücke in allen Sprachen und unser Fülle. Dagegen nahmen Storr, Harless, [Rückert,] Bähr [*Commentar über den Br. Pauli an die Kolosser* S. 162] immer die active Bedeu-

tung an. Wenn aber, wie ohne Zweifel ist, das Wort in allen Stellen dieser zwei Briefe gleich gebraucht wird, so ist die unsere classisch für die Bestimmung seiner Bedeutung. Nämlich 1. die Christengemeine heisst so [Matthies, Meyer]; denn gewiss ist τὸ πλήρωμα auf dasselbe Subject mit dem Vorigen zu beziehen, nicht auf Christus, wie Erasmus [*Annotationes* S. 595: *τὸ πλήρωμα videtur accusandi casu legendum, ut referatur ad Christum. Ad quod faciunt ea quae sequuntur*] und Meier [wogegen auch Meyer] erklärten; und zwar 2. als das von Gott, Christus Erfüllte; erfüllt (alter Ausdruck von geistiger, göttlicher Gegenwart Jerem. 23, 24) mit Segnung. Vgl. 4, 10. Kol. 2, 10. Die Väter bezogen den Ausdruck auch auf die Kirche, aber als Ergänzung des Hauptes. [Hieronymus: *sicut ergo adimpletur imperator, si quotidie ejus augentur exercitus, et fiant novae provinciae, et populorum multitudo succrescat, ita et Christus in eo quod sibi credunt omnia — ipse adimpletur in omnibus.*] Andere, wie Fritzsche [*Pauli ad Rom. epist. II.* S. 472], deuteten das Wort nur Menge. Vgl. Röm. 11, 12. *Τοῦ — πληρωμένου* geht nun ohne Zweifel auf Christus. *Τὰ πάντα* (wofür sonst blos *πάντα* steht) *ἐν πᾶσι* (auch dieses ist als Neutrum zu fassen — Rückert nahm es als Mascul.) kommt wieder vor 1 Kor. 15, 28: Alles überall. *Πληρ.* muss als Medium genommen werden: der sich, von sich erfüllt; Bretschneider: *diffundo me* [woraus er die Erklärung giebt: *qui omnia omnino imperio suo tenet;* Fritzsche: *quamquam eos non inclementius accipiam, qui: ejus, qui rerum universitatem omnibus rebus sibi implet, vertere maluerint;* de Wette]. So nahmen es schon Theodoret, Erasmus [der jedoch auch der passiven Bedeutung ihr Recht zugesteht] und die meisten Neueren. Die passive Bedeutung, welche die übrigen Griechen festhalten [Chrysostomus S. 20: *πλήρωμά, φησι, τοῦτ' ἔστιν, οἷον*

κεφαλὴν [*leg.* κεφαλὴ] πληροῦται παρὰ τοῦ σώματος. — Ἂν γὰρ μὴ ὦμεν πολλοὶ, καὶ ὁ μὲν χεὶρ, ὁ δὲ ἄλλο τι μέρος, οὐ πληροῦται ὅλον τὸ σῶμα. Διὰ πάντων οὖν πληροῦται τὸ σῶμα αὐτοῦ. Τότε πληροῦται ἡ κεφαλὴ, τότε τέλειον σῶμα γίνεται, ὅταν ὁμοῦ πάντες ὦμεν συνημμένοι καὶ συγκεκολλημένοι], Hieronymus, die Vulgata *(adimpletur)*, Wetstein, [Holzhausen] könnte gar keinen rechten Sinn geben. [Vgl. Winer *Grammatik* S. 299. B.-Crusius *bibl. Theol.* S. 391.]

Das zweite Kapitel geht nun auf Ermahnungen über; sie sind vorzugsweise an die Heidenchristen gerichtet (V. 11. 3, 1), und haben jenen zweifachen Sinn: die göttliche Huld in der Hinzuführung zur christlichen Sache anzuerkennen — V. 11 ff.: sich in der Gemeinsamkeit, in der Einen Sache Gottes zu fühlen, also in enger Verbundenheit mit den Anderen Christum allein als Herrn zu betrachten. Die Erinnerung an die sittliche Versunkenheit der heidnischen Welt, mit welcher hier begonnen wird, ganz wie 1 Thess. 1, 9. Tit. 3, 3.

V. 1. Zum καὶ ὑμᾶς fehlt der Nachsatz. Viele beziehen das πληρουμένου aus dem Vorigen hierher und entnehmen aus ihm ein ἐπλήρωσε, oder verbinden geradezu das hier Folgende mit dem Vorigen, wie Bengel und Lachmann, indem sie nur mit Komma zwischen beiden Kapiteln interpungiren. Aber dann würde das πλ. ganz verschiedene Bedeutung haben, im Vorigen und hier; an unserer Stelle müsste es vereinigen heissen. Es ist vielmehr abgebrochene Rede (ἀνανταπόδοτον), welche V. 4 erst fortgesetzt wird. So auch Harless [wiewohl auch er, aber nur um des Zusammenhanges willen, V. 23 mit Komma schliessen will; vgl. Winer *Grammat.* S. 615]. Der Erweis des νεκροὺς ὄντας aus ihrer Lebenserfahrung zieht ihn von der Vollendung des Satzes ab. Ganz parallel ist Kol. 2, 13. Παρ. und ἁμαρτίαις kön-

nen ohne besondere Bedeutung neben einander gestellt sein, nur um den Begriff allgemein zu machen. Aber (s. z. 1, 17) wahrscheinlicher bezeichnen nach dem gewöhnlichen Gebrauch der Wörter παραπτώματα die wirklichen Sünden, ἁμαρτ. den Sündenzustand. Im Kolosserbr. a. O. steht neben παραπτώματα die ἀκροβυστία τῆς σαρκός. Das Bild des Todes ist in jeder Sprache und Denkart für Sünde und Verdorbenheit im Gebrauch, aber im verschiedenen Sinne. Drei Bedeutungen spielen immer in einander: Untergang aller edleren Kräfte — Abscheidung von der besseren Gemeinschaft (todt für uns) — Elend; dieses besonders bei den Hebräern. Bei diesen kam die Beziehung hinzu auf Satan und sein Reich: Finsterniss, Entfernung von Gott. Das apostolische Christenthum, Paulus insbesondere, liebt es, dieses Todesbild mit der Auferstehung Jesu so zusammenzustellen, dass die Menschen mit diesem ihrem Repräsentanten aus ihrem Todeszustande gerettet und himmlisch erhoben worden seien. Dabei findet jene Allegorie auf die Sünde Statt 5, 14. Röm. 6, 10. 8, 10. Apoc. 3, 1. (Matth. 8, 22). Anders steht νεκροὶ, ἀποθανεῖν τῇ ἁμαρτίᾳ Röm. 6, 2. [*Commentar* S. 169] V. 12. Gal. 2, 19 (und hiernach auch der Tod Jesu wie die Auferstehung als sittliche Allegorie gebraucht): der Sünde abgestorben sein.

V. 2 u. 3 wird aus ihrem Bewusstsein, ihrer Erfahrung der Hauptsatz bewiesen. Dabei fasst er aber auch sich und Seinesgleichen, die Judenchristen, mit V. 3: sie seien Nichts besser gewesen. Ja gewiss nicht ohne Absicht leitet er das sittliche Verderben der Juden mehr von ihrem eigenen Sinn und Willen, das der Heiden mehr von der Macht des bösen Geistes unter ihnen ab. Das Relativum αἷς wird nur auf den stärkeren der vorausgehenden Ausdrücke bezogen, die ἁμαρτίαι· „Mit denen befangen ihr vormals gelebt habt, im Sinne dieser Welt.“ Κατά (ähnlich, nicht gerade: nach dem Beispiele

4, 24. 1 Petr. 1, 15) steht ganz so wie Röm. 8, 27 [*Commentar* S. 244]. *Αἰών* steht hier im eigentlichen Gebrauch; sonst bei Paulus so viel als *κόσμος* Röm. 12, 2. 1 Kor. 2, 6. 3, 18 oder es bedeutet Weltzeit Gal. 1, 3. Die Menschen dieser Zeit = *κόσμος τοῦ αἰῶνος τούτου*, wie Bretschneider [*Lexic. s. v. αἰών: homines pravi, ut nunc sunt*] erklärt, bedeutet die Formel gewiss nicht. Flatt fand eine Apposition des *κόσμος* zu *αἰών*; aber eines der Worte stünde dann sicher müssig [de Wette]. Paulus befolgt hier wohl einen fremden, nicht den jüdischen [Meyer] Sprachgebrauch, in welchem (auch ausser den Schulen — schon bei Homer [und Pindar], wie Harless bemerkt) *αἰών* Leben, Lebensprincip bedeutet. So erklärt es auch Theodoret mit *ζωή* [*κόσμον καλεῖ τὰ δημιουργήματα, αἰῶνα δὲ τὴν παροῦσαν ζωήν*]; Luther übersetzt: nach dem Lauf dieser Welt. Also ist es ganz unser: Geist der Welt, und hier sogleich *πνεῦμα* genau in demselben Sinne. *Οὗτος ὁ κόσμος* ist nicht die Gegenwart, sondern wie *κόσμος* schlechthin bei Johannes: die grosse und die äusserliche, daher gemeine und an das Gemeine hingegebene Menschenwelt. Den Ursprung und Princip dieses Geistes nennt das Folgende Satan, ohne dass damit ein Dogma ausgesprochen werden sollte. [Baumgarten-Crusius *bibl. Theol.* S. 291 ff.] Satans Erwähnung verstärkt nur den Begriff des Bösen, Ungöttlichen von diesem Geiste AG. 26, 18. „Im Sinne (oder hier auch: nach dem Beispiele) dessen, welcher herrscht im Reiche der Luft, und den Geist beherrscht, welcher unter den ungehorsamen Kindern waltet.“ *Ὁ ἄρχων* ist ohne Zweifel persönlich, nicht als Collectivum zu nehmen für das Reich der Geister (Rückert, Harless). So auch *ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου* Joh. 12, 31 [*theol. Ausl.* 2. Bd. S. 62]. *Ἐξουσία* ist hier Reich, *ditio*, wie Luc. 23, 7 [de Wette: Macht]; so vom satanischen Reiche steht *ἐξουσία σκότους* Kol. 1, 13.

Luc. 22, 53. *Τοῦ ἀέρος* ist allerdings eine dunkle Formel, die hier allein sich findet. Fast gewiss ist darin eine Anbequemung an einen dort und damals bestehenden, fremden Sprachgebrauch anzuerkennen. In dieser Aneignung eines solchen Namens, überhaupt aber in dem Unbestimmten, Schwankenden der Paulinischen Dämonologie liegt allerdings die Andeutung, dass dem Apostel die ganze Sache, wenn auch Wirkliches, doch nichts Wesentliches, dass sie ihm blosse Form gewesen sei. Die verschiedenen Meinungen sind hier nicht zu wiederholen. Vgl. Flatt's Excurs im *Commentar* S. 596 ff. und Abhandlung in seinen *Opuscull.* S. 454 ff.

Für das Wort *ἀήρ* kann nur die gewöhnliche Bedeutung gelten: Luft, nicht Finsterniss = *σκότος*, wie Flatt und Andere [nach Weish. 17, 10] wollten; eine Bedeutung, welche sich nirgends sonst findet, wenngleich die Bedeutung Dunst (*ἀήρ* als Femininum nach dem Zeugnisse des Eustathius gebraucht, entgegen dem *αἰθήρ*) bei Homer [*Iliad.* 5, 776. 12, 240. 17, 645. Hesiod *Theog.* 119. 252] vorkommt. So hätte Paulus auch gewiss das eigentliche Wort *σκότος* gebraucht, wie 6, 12. Die Luft, welche die Erde umgiebt, hiess in der pythagoreisch-platonischen Schulsprache bei Plutarch, Apulejus, Maximus Tyrius [um 146], auch bei Philo [*de plantat.* Vol. 1. 331. 35: *ἐποίει ὁ ποιῶν ἐν ἀέρι μὲν δυνάμεις αἰσθήσει οὐδαμεῖ οὐδαμῶς καταλαμβανομένας. De gigant.* 263 f.: *ἄγγελοι, οὓς οἱ φιλόσοφοι δαίμονας καλοῦσι, ψυχαὶ εἰσὶ κατὰ τὸν ἀέρα πετόμεναι*] der Sitz der Dämonen, freilich dieses Wort in anderer Bedeutung genommen von den Weltgeistern. [Vgl. Diog. Laert. 8, 22: *κατὰ τὸν μὲν Πυθάγοραν εἶναί τε πάντα τὸν ἀέρα ψυχῶν ἔμπλεον, καὶ τούτους δαίμονάς τε καὶ ἥρωας νομίζεσθαι.*] So mag das Bild stehen geblieben sein, auch nachdem die Dämonen böse Geister geworden waren; und Paulus stellt dieses ausserhimmlische Reich vielleicht dem Lichtreiche, *τὰ ἐπου-*

φάνια, entgegen. Geradezu Himmel kann ἀήρ nicht bedeuten, wie Olshausen will, auch nicht, wo das Wort allein noch steht, 1 Thess. 4, 17. Auch widerspräche ja ein Aufenthalt der Dämonen daselbst der neutestamentlichen Dämonologie entschieden (Luc. 10, 12. Apoc. 12, 1—12 ausgenommen). Auch Weish. 17, 10 (anders Grimm zu d. St.) wird die Luft als Stäte der Dämonen angegeben. Die alte Kirche fand in ἀήρ eine Bezeichnung von Geisternatur überhaupt (Luftreich). Da dieses aber in uns. St. zu allgemein ausgesprochen zu sein schien, setzte die lateinische Kirche, auch die Vulgata: *secundum principem potestatis aëris hujus*, oft τούτου hinzu. Harless: Geister mit Körpern, weder irdischer noch himmlischer Art. Τοῦ πνεύματος muss zu ἄρχοντα gezogen werden. Gewöhnlich nimmt man es entweder zu ἐξουσίας, sodass der Satz auf Satan zurückführte — der Genitiv würde dann ganz anders in σκότους stehen als in πνεύματος — oder als erklärenden Genitiv. Flatt: πνεύματος sei *genit. appositi.* von ἄρχοντα, Harless: Apposition zu τῆς — ἀέρος. So meint man stehe τοῦ πνεύματος erklärend Röm. 8, 23 [*Commentar* S. 239] 2 Kor. 5, 5. Nach einer von diesen Erklärungen hat Luther übersetzt: nach dem Geiste. Gewiss würde so κατὰ τὸ πνεῦμα geschrieben worden sein. Vielmehr: nach dem Herrscher über den Geist — und dieses, Geist, ist nicht mit Grotius [und Holzhausen] collectiv zu nehmen = πνεύματα, Geisterreich, sondern das die Welt Beseelende, wie αἰών eben im Vorigen. So Erasmus, Olshausen, Winer [*Grammatik* S. 649, der Meyer beipflichtend πνεῦμα den in den Weltmenschen herrschenden, sie treibenden Geist, als dessen Herr und Gebieter der Satan gedacht wird, erklärt]. Also ist es der Geist der Welt, das dem göttlichen, heiligen Geiste Entgegengesetzte, wie auch 1 Joh. 4, 4 [*theol. Aufs.* 2. S. 247]. „Welcher jetzt wirkt unter den Kindern des Ungehorsams."

Νῦν bedeutet nicht: jetzt gerade, sondern: jetzt noch, entgegen dem *ποτέ*. *Υἱοὶ τῆς ἀπειθείας* sind nicht blos dem Ungehorsam Angehörige, wie *ὁ υἱὸς τῆς ἀπωλείας* 2 Thess. 2, 3 (stehende Formel; überdiess bezeichnet dieser Genitiv ein Geschick, keinen Zustand), sondern Kinder, in denen Ungehorsam ist. Derselbe Ausdruck steht von den Heiden 5, 6. Kol. 3, 6, als Gotteskindern, die ungehorsam sind. So werden sie auch sogleich wieder V. 3 bezeichnet; und wahrscheinlich schon in der Parabel Luk. 15, 11 ff. Ungehorsam aber schliesst den Unglauben in sich, d. i. Abwendung des Wesens und Willens von Gott. Röm. 11, 30. Hebr. 11, 31 liegt derselbe Begriff im Verbum *ἀπειθεῖν*, 2 Thess. 1, 8 *μὴ ὑπακούειν*.

V. 3. Ja auch sie, die Judenchristen (denn diese liegen hier ohne Zweifel in *ἡμεῖς*; in keinem Falle ist das Pron. auf den Apostel zu beziehen, dessen vorige Versündigung ja eine ganz andere gewesen war) seien nichts besser als jene. „Unter denen auch wir Alle einst gelebt haben, in unserem gemeinen Sinn, das Gelüst thuend unseres damaligen Wesens und Geistes, und waren strafbare Menschen so gut wie die Anderen.“ Diese Schilderungen allgemeiner sittlicher Verdorbenheit in der christlichen Epoche findet sich überall bei den Aposteln, Römer 1 u. 2. [*Commentar* S. 41.] Sie brauchen nicht gerade streng historisch genommen zu werden, wiewohl sie in allen Schriftstellern jener Zeit wiederhallen, mehr nur als ein Ausdruck der Erlösungsbedürftigkeit und des Dankes für die erfolgte Erlösung. *Ἐν οἷς* geht nicht auf *παραπτώμασι*, sondern auf *υἱοῖς*. *Ἐν* hat verschiedene Bedeutung vor *οἷς* und *ταῖς ἐπιθυμίαις*. Hier: unter welchen. *Ἀναστρέφεσθαι* steht gewöhnlicher im schlimmen Sinne als im guten. Doch hier V. 2 stand auch *περιπατεῖν* im schlimmen, *ἀναστρ.* im guten 2 Kor. 1, 12. „Wir gingen dahin — befangen in — handelnd.“ Das Erste bezeichnet mehr den Zustand, das

Zweite die Handlungsweise. *Σάρξ* ist hier und überhaupt in dem Paulinischen Sprachgebrauch nichts Angebornes, Natürliches, und nicht blos Sinnlichkeit, sondern ein Zustand des Lebens, Verdorbenheit. Gegen die Erklärung des Wortes und der Stelle von der Erbsünde spricht schon, dass im Folgenden eine unbedingte Befreiung aus diesem Zustande beschrieben wird. *Θελήματα* sind ganz dasselbe mit *ἐπιθυμίαι* im Folgenden; der Plural steht in schlimmer Bedeutung auch Jerem. 23, 26. Ausserdem nur noch AG. 13, 22, dort in einem Citat aus dem alten Test. im guten Sinne. Es liegt in jenem hebräischen Gebrauch des Plurals und seiner Anwendung auf das Schlechte der Gedanke, dass das Schlechte und Böse etwas Unbestimmtes, Unbegrenztes sei. Sogleich im Folgenden *διανοίαι*; vgl. *διαλογισμοί* Röm. 1, 21. „Ausübend auch" —. *Τῆς σαρκὸς καὶ τῶν διανοιῶν* ist nicht mit Flatt als Hendiadyoin zu nehmen: fleischlicher Gedanken; sondern beide Ausdrücke beziehen sich auf zwei verschiedene Gründe des Bösen, einen bleibenden und einen sich immer neu bildenden: Verdorbenheit — böses Treiben Kol. 1, 21. Luc. 1, 51. Denn *διάνοια* bedeutet im biblischen Sprachgebrauche nicht blos Verstand und Denken, sondern, und mehr noch, Gesinnung. Luther übersetzt Vernunft, d. i. Denken. Ueber die Formel *τέκνα φύσει ὀργῆς*, vgl. Koppe *Excurs.* 2. Gewiss ist 1. *τέκνα ὀργῆς* zu verbinden: Kinder der Strafe, ihrer würdige Menschen, oder auch ihr schon verfallene, ausgesetzte; wie in den Formeln: Kind des Todes 1 Sam. 20, 31, des Fluchs 2 Petr. 2, 14, Verderbens Jes. 57, 4. Joh. 17, 12 [*theol. Ausl.* 2. S. 125], der Macht Richt. 18, 2. Dasselbe bedeutet *ὑφ' ἁμαρτίαν* Röm. 3, 9, *ὑπὸ κατάραν* Gal. 3, 10. *Ὀργή* ist (ohne die Zornsbedeutung, die Olshausen [Flatt] und Harless finden, einfach Strafe. Darin liegt keine Metonymie, sondern *ὀργή* bedeutet dieses im Gegensatz zu *θύμος*. Vgl. Röm. 2, 5

u. 8 [*Commentar* S. 67]. 2. *Φύσει* steht im gewöhnlichen Texte in der Mitte. Die bedeutendsten Handschriften, und nach ihnen Lachmann und Rückert, stellen es zu Anfange: *φύσει τέκνα ὀργῆς*, der Sprache angemessner; und vielleicht ist die gewöhnliche [von Hahn beibehaltene, von Winer *Grammatik* S. 219, Meyer und Harless in Tholuck's *litt. Anzeig.* 1832. No. 71 f. vertheidigte] Stellung in der lateinischen Kirche durch falsche Deutung entstanden, indem man *natura irae* verband. *Φύσις* aber bedeutet nicht den natürlichen Zustand, das Angeborene, wie es dann Augustinische Hauptstelle geworden ist, zuletzt natürlich auch bei Harless und Olshausen. Selbst Rückert folgte dieser Deutung [nach Bengel und Estius], als habe Paulus dieses der jüdischen Meinung entgegensetzen wollen, dass die Heiden von Geburt schlechter wären als die Juden. Dagegen steht 1. was oben schon erinnert wurde, dass dieser Zustand im Folgenden als gehoben dargestellt wird und 2. dass ja, was überhaupt oft Statt findet, im Vorigen nur von thätigen Sünden gesprochen wird. Auch ist nicht mit Grotius an die Verdorbenheit Einiger von Natur zu denken. *Φύσις* bedeutet auch nicht blos Sinnlichkeit (so steht *ψυσικῶς* Jud. 10), oder den vorchristlichen Zustand im Gegensatz zur *χάρις*, wie Viele wollten nach dem Vorgange Wetstein's und Erasmus' [*mihi videtur naturam opposuisse gratiae, quia paullo post sequitur: gratia salvi facti estis. Ira erat nostrae naturae sive nativitatis. Salus erat gratiae.* Ihm stimmt Koppe bei: *accipio de eo, quod olim, antequam Christianus factus esset, fuisse cum ceteris hominibus, sibi ipse conscius erat apostolus*, und de Wette]. Dieser Gegensatz von Natur und Gnade ist nicht neutestamentlich. Eine sehr alte Erklärung des *φύσει (revera, prorsus)* bei dem Syrer, den griechischen Vätern, Pelagius, Grotius liegt nicht ganz ausser dem Paulinischen Sprachgebrauch — man berief

sich [Grotius] namentlich auf Galat. 4, 8 [*Commentar* S. 96] οἱ μὴ φύσει ὄντες θεοί — kommt mit der wohl richtigen auf Eins hinaus; denn man muss dieses φύσει übersetzen: der Natur der Sache nach. Φύσις nämlich bedeutet Gesinnung, Charakter; so bei Josephus oft: *Bell. Jud.* 7, 6, 1. [ἡ τοῦ χωρίου φύσις] *Archaeol.* 13, 10, 6 [ἄλλως τε καὶ φύσει πρὸς τὰς καινοτομίας ἐπιεικῶς ἔχουσιν οἱ Φαρισαῖοι; 3, 8, 1: φύσει πάντες εἰσὶν φίλαυτοι, 11, 2, 2: φύσει πονηρὸς ὤν, *Bell. Jud.* 1, 10, 5: τὴν φύσιν δραστήριος ὤν]; es fasst hier Beides zusammen: σάρξ und διανοίαι. Οἱ λοιποί sind die Heiden, wie 1 Thess. 4, 13; unten 4, 17 τὰ λοιπὰ ἔθνη.

V. 4—10 die Huld Gottes in der Errettung aus jenem Zustande. Die Ermahnung, welche hierin lag, sich derselben würdig zu machen, spricht er nicht ausdrücklich aus. Ἔλεος und ἀγάπη bedeuten hier wie im altisraelitischen Stile dasselbe; ἀγάπη drückt nur mehr die wirksame, lebendige Gottesliebe aus. Auch ἔλεος und χάρις wechseln bei Paulus ab; doch jenes steht mehr wohl in Bezug auf Heiden Röm. 9, 23. 15, 9 [*Commentar* S. 403]. Das Erlösungswerk wird bald auf die Liebe Gottes (Röm. 5, 8), bald auf die Liebe Christi zurückgeführt (2 Kor. 8, 9). Bisweilen wird auch Beides neben einander erwähnt, wie Joh. 3, 16. 1 Joh. 3, 16 — 4, 10 [*theol. Ausleg.* 2 Bd. 250]. Διὰ τὴν ἀγάπην gehört natürlich zum Prädicat.

V. 5. Καί bezieht sich auf ἡμᾶς, das Subject von V. 3: „auch uns, nämlich so gut wie jene." Denn dass jene erlöst worden seien, hatte er schon V. 1 im Gedanken, sprach es aber nicht aus. Unpassend nach Wort und Sinn nahmen Viele καί wie *quamvis;* so Erasmus [Calvin] und Flatt. [Meyer verbindet es blos mit ὄντας und erklärt: da wir wirklich waren, was oben gesagt ist, todt durch die Sünden.] Νεκροὶ τοῖς παραπτώμασιν wie V. 1: „Belebte er wieder mit Christus." Gleichgültig ist es, ob wir mit der

rec. τῷ *Χριστῷ* oder *ἐν τῷ Χριστῷ* lesen, wie die neuere Kritik eingeführt hat. [Hahn, die Schott'sche Ausg. und Knapp haben die *rec.*] Eben so steht *συνεγείρειν* mit *συζωοποιεῖν* Kol. 2, 12 f.; anders, im äusserlichen Sinne, *ἐγείρειν* 2 Kor. 4, 14 (2 Tim. 2, 11 f.). Zum Sinne ist zu vergleichen Röm. 6, 8—10. Viele haben auch unsere Stelle auf die leibliche Todtenerweckung bezogen, auf die Versicherung, das Recht darauf — Theodoret [S. 411: *ἐκείνου γὰρ ἀναστάντος καὶ ἡμεῖς ἐλπίζομεν ἀναστήσεσθαι. Ἐν αὐτῷ γὰρ τὰ ἡμέτερα κατωρθώθη*] und Augustin — Morus auf Beglückung überhaupt. Vielmehr ist es Paulinischer Hauptgedanke: Christus sei auch in seinem Geschicke Stellvertreter der Menschheit; an Allen geschieht dasselbe wie an Christus, Alle sollen sich mit ihm gestorben und wiedererweckt achten. Also ist das *ἐν* oder der Dativ nicht blos: durch — Kraft (1, 20), sondern: an seiner Persönlichkeit Theil nehmend. *Ζωοποιεῖν* und *ἐγείρειν* stehen hier so, dass *ἐγείρειν* mehr bedeutet als jenes. *Ἐγείρειν* ist demnach hier: vollkommen, für immer beleben. *Ζωοποιεῖν* bezeichnet den Moment des Auflebens. Umgekehrt verhält es sich Joh. 5, 21 [*theol. Ausleg.* 1. S. 201] und Kol. 2, 12 f., ein Beweis für die Freiheit der Paulinischen Sprache. *Χάριτί ἐστε σεσωσμένοι* ist Zwischensatz, der sich V. 8 wiederholt. [Meier: ja gewiss aus Gnade seid ihr errettet worden.] Er enthält einen Paulinischen Grundgedanken, und soll die Herrlichkeit der göttlichen Heilsanstalt noch mehr hervorheben. Vor *χάριτι* ist oft, in der lateinischen Kirche, auch von der Vulg. [*cujus gratia estis salvati*], *οὗ τῇ* gelesen werden. Dagegen hat bei Mehren, wahrscheinlich auch bei Chrysostomus [*homil.* 4. S. 26 hat er es weder im Texte, noch den Gedanken in der Erklärung; auch fehlt bei ihm das *καί* zu Anfang von V. 6], der ganze Satz gefehlt, und Grotius hat die Auslassung gebilligt. Er konnte leicht weggelassen werden, auch schon

wegen der veränderten Construction, die in die zweite Person übergeht. Wäre es aus V. 8 hereingebracht worden, so würde auch διὰ τῆς πίστεως hinzugesetzt worden sein. Σώζεσθαι bedeutet zum besseren Zustande gebracht werden im Evangelium wie V. 8, σωτηρία 1, 13, vgl. Tit. 2, 11. Also ist hier nicht die kirchliche Rechtfertigungslehre zu finden; denn diese bezieht sich auf den Zustand innerhalb der Gemeine. Diess nur heisst selbst jenes berühmte δωρεὰν δικαιοῦσθαι Röm. 3, 24 [*Commentar* S. 104].

V. 6. „Und liess uns mit Christus im Ueberirdischen setzen." Ueber τὰ ἐπουρ. s. z. 1, 3. Auch die himmlische Verklärung ist hier natürlich geistig gemeint: Erhebung in einen rein geistigen, himmelsgleichen Zustand.

V. 7. Wieder ist, wie 1, 6. 12. 14, die göttliche Verherrlichung Endzweck, Ziel von Allem, was mit den Menschen geschieht. Es ist gleichgültig, ob wir ἵνα nur vom Erfolge oder vom Endzwecke [de Wette] verstehen; Beides fällt in der Anschauung des Apostels zusammen. [Matthies: In ἵνα — wird zwar wiederum, wie gewöhnlich, der Zweck der göttlichen Heilsanstalt in die überschwänglich freie Gnadenerweisung gelegt, aber so, dass hierin die Vollendung des menschlichen Heils mit einbegriffen ist.] Die fromme Anschauung des Urchristenthums unterschied diese beiden Begriffe nicht so streng; alle Erfolge im Menschenleben gelten ihm als göttlich gewollt. Aber es soll durch diesen Gedanken eben der Erfolg gesteigert werden. „Damit er für alle nachfolgenden Weltzeiten seine Gnade in Christus offenbarte." Das ἐνδείξηται hat die Hauptbedeutung in dem Satze; das Uebrige wiederholt nur den Gedanken des Vorigen. Αἰῶνες ἐπερχόμενοι *ventura saecula*, τὰ ἐπερχόμενα Jes. 41, 4. Anders steht ἐπέρχ. Luc. 21, 26. Jac. 5, 1: über Jemanden kommen. Weder soll unsere Formel blos ihre übrige Lebenszeit (αἰῶνες?), wie Morus wollte [*per omne*

estrum tempus reliquum, cum in hac vita tum maxime in futura], noch das zukünftige Leben (Grotius, Flatt, Harless) bezeichnen. Vielmehr ist es merkwürdig, wie Paulus hier in einem tiefen, richtigen Gedanken das Christenthum in einer langen Entwickelung darstellt; sonst wird gewöhnlich das Ende der Dinge mit der Erscheinung Christi zusammengedacht. Röm. 11, 25 ist der gleiche Gedanke ausgesprochen [*Commentar* S. 327]. Statt *τὸν ὑπερβάλλοντα πλοῦτον* (1, 19 *ὑπερβάλλον μέγεθος*) liest auch hier wieder Lachmann *τὸ ὑπερβάλλον πλοῦτος* [gebilligt von Meier, Harless, Olshausen, Meyer]. *Ἐν χρηστότητι*: durch die Hulderweisung. So steht auch *ἐνδείκνυσθαι ἔν τινι* Röm. 9, 17. Dann *ἐν Χρ. Ἰησοῦ*: in Beziehung auf seine Sache oder durch ihn.

V. 8—10 wird das Gnadenvolle, dessen er V. 5 gedacht hatte, ausgeführt von drei Seiten: göttlich ist die Sache gegeben — unverdient — selbst das geistige Mittel, dazu zu gelangen, der Glaube ist Gottes Gabe. „Denn gewiss seid ihr nur durch Gnade gerettet worden"; d. h. wie V. 5: zum Segen des Evangelium gelangt, und zwar *διὰ τῆς πίστεως*. Auch hier ist der Glaube den Werken entgegensetzt, wie Röm. 11, 6. Im Glauben liegen zugleich die Begriffe von Bescheidenheit, Hingabe, Vertrauen — das Gegentheil von den mit Selbstgefühl, Entschiedenheit, Sicherheit gethanen Werken. *Καὶ τοῦτο* gehört nicht zu *σώζεσθαι* [de Wette, Meyer] — dabei würde es sehr überflüssig stehen — sondern zu *πίστις*, diese als *τὸ πιστεύειν* gedacht, indem der Apostel den subjectiven Begriff im Gedanken hat. So fassten es schon die griechischen Väter [Theodoret 412: *ἡμεῖς δὲ μόνην τὴν πίστιν προσενηνόχαμεν· ἀλλὰ καὶ αὐτῆς ἡ θεία χάρις γεγένηται συνεργός. Τοῦτο γὰρ ἐπήγαγε· καὶ τοῦτο οὐκ ἐξ ὑμῶν*], Koppe, Flatt, Meier. Selbst das Wort *δῶρον* ist Beweis dafür; denn dieses konnte sich nur

auf Innerliches beziehen. Man darf diesen Ausdruck frommer Bescheidenheit nicht zu fest halten und zu gesucht entwickeln. Aber gewiss meint Paulus eben so wenig blos, dass das äusserliche Gläubigwerden Gottes Sache ist, wie Phil. 1, 29 dieses allein zu verstehen ist, als (hiernach wurde die Stelle im Augustinischen System eine Hauptstelle) dass der ganze, volle Glaube Gottes Werk sei; sondern dass wie an allem Guten, so auch am Glauben, Gott wesentlichen Theil habe, als dem wir unsere Empfänglichkeit und jede äusserliche und innerliche Hinleitung auf den Glauben, die natürlich innerliche nicht ausgeschlossen, verdanken. *Οὐκ ἐξ ὑμῶν* (2 Kor. 3, 5): nicht durch eigene Kraft, eigenes Thun.

Aber der Satz *οὐκ — καυχήσηται* V. 9 hängt nicht mit dem Nächstvorhergehenden zusammen; hierzu würde er unpassend sein; denn der vorhergehende Satz bezieht sich nicht auf etwas Unverdientes, sondern auf etwas durch Gott in uns Geschafftes. Vielmehr ist der Satz mit dem ersten Satz V. 8 in Verbindung zu denken *τῇ χάριτι — πίστεως*; er verstärkt denselben durch das Gegentheil; und *καὶ τοῦτο — δῶρον* ist also Parenthese. *Ἔργα* sind, wie Röm. 4, 4 f. 11, 6 [*Commentar* S. 313], verdienstliches Handeln, Leben. Gewöhnlich wird das Wort nur in Bezug auf die Juden gebraucht, dabei oft *νόμου* hinzugesetzt Galat. 2, 16 [*Commentar* S. 53] und sonst; hier Tugendwerke überhaupt. *Καυχᾶσθαι* wird in der Regel den *ἔργοις* beigesetzt, wie Röm. 3, 27 u. a., Vertrauen, Selbstgefühl, Gott gegenüber. Also ist der Gedanke: „um alles Unfromme hinwegzuschaffen."

V. 10. Wahrhaft Gutes sei vorher gar nicht möglich gewesen. *Ποίημα* wie *κτισθέντες* im sogleich Folgenden: Umgeschaffene, christlich Gewordene. Es ist ein mildes Wort für geistig Geschaffenes, Röm. 1, 20. Aber *κτίζεσθαι* ist allgemeiner Ausdruck wie Gal. 6, 15 u. 2 Kor. 5, 17 das Subst. *κτίσις*. Anders steht es V. 15. 3, 9, wo es

ich auf die Bildung des neuen Gottesstaates bezieht. Ἐπὶ ἔργοις ἀγαθοῖς: für solche, unter der Bedingung derselben; πί ganz so wie Gal. 5, 13. Ἀγαθά und καλὰ ἔργα stehen ei Paulus immer den ἔργοις oder ἔργοις νόμου entgegen Röm. 3, 3. 1 Tim. 2, 10. Tit. 2, 14, auch dem Singular ἀγαθὸν ργον [den auch die neuere Kritik Röm. 13, 3 aufgenommen at] Röm. 2, 7 u. a. Es sind die eigentlich sittlich-guen Handlungen, aber im Ganzen aufgefasst, also der sittlich-ute Lebensgeist. Οἷς — περιπατήσωμεν ist zur Verstärkung es Vorigen beigesetzt: für welche wir durchaus bestimmt ind. Οἷς — ἐν αὐτοῖς steht für ἐν οἷς, das αὐτά wird nach-ebracht wie Joh. 5, 36. Noch giebt es drei andere Ueber-etzungen der Worte: für welche er uns bestimmt hat — uther [zu welchen uns Gott zuvor bereitet hat] und Bret-chneider [*ad quae facienda Deus nos paravit, idoneos ecit jam dudum, quum nos ad regnum suum vocaret*, so uch Morus und Meier]; aber für diesen Sinn ist εἷς τι ροετοιμάζειν gewöhnlich — oder man nahm οἷς als Attraction ür ἅ, wie der Syrer und die Vulg. [*quae praeparavit Deus, t in illis ambulemus*, Meyer]: welche er geschafft hat — der man nahm οἷς als Masculinum: dass wir, denen —. So Erasmus [S. 598: *ad homines arbitror referendum; tamtsi juxta graecanici sermonis proprietatem et ad opera eferri potest, ut dat. graecus in accusativum vertatur, quemdmodum legit Ambrosius et item Hieronymus*] u. Rückert. Ἑτοιμάζειν Röm. 9, 23 [*Commentar* S. 285], wie Matth. 5, 34 [*Commentar* S. 406] u. 1 Kor. 2, 9 das Simplex ἑτοιμάζειν nach alttestamentlichem Gebrauch: bestimmen, anord-nen, also von Beschluss oder Gebot, nicht aber vom Geschicktmachen [Bretschneider]. Paulus hat die-en Vers beigefügt, vielleicht weil er damals schon in seiner ehre von Glauben und Werken so missverstanden wurde, ie es später oft geschehen, besonders auch in der protestan-

tischen Glaubenslehre: gleich als wollte er das gute Streben und sein Verdienst aufheben. Vielmehr, sagt er hier, sind wir bestimmt, um erst recht zu streben und Verdienst zu haben.

Aber V. 11—22 folgt nun der zweite Gegenstand der Ermahnung, sich in der Gemeinsamkeit zu fühlen, zu halten, Juden- und Heidenchristen. An diese geht auch hier wieder die Aufforderung entschiedener. Auch in uns. Stelle wird die eigentliche Ermahnung zwar nicht ausgesprochen, doch bestimmter angedeutet als die vorige V. 1 ff. *Διό* wie 1, 15 *διὰ τοῦτο*: bei solchen Segnungen. Die Beziehung auf das Vorige ist wieder eine allgemeine. Den demüthigenden Bezeichnungen des heidnischen Zustandes wird, wie V. 3, sogleich eine Beschränkung beigegeben, welche den judenchristlichen Uebermuth niederschlagen soll. Die Fortsetzung des Satzes, welcher mit *ὅτι* beginnt, folgt nach den Zwischensätzen V. 12 mit wiederholtem *ὅτι*. *Ποτέ* gehört, wie der nachgesetzte Artikel zeigt, wohl auch zum Nachsatze [Flatt, Rückert], und ist = *ἐν καιρῷ ἐκείνῳ*, wie V. 2. Denn *ἔθνη* waren sie ja noch, nach dem gewöhnlichen Gebrauche dieses Namens (Heidenchristen). Daher ist auch die Stellung *ποτὲ ὑμεῖς*, die in der lateinischen Kirche gewöhnlich vorgezogen [und von Lachmann aufgenommen] wurde, angemessner. *Ἐν σαρκί* bedeutet: dem äusserlichen Zustande nach, wie Röm. 9, 3. 1 Kor. 10, 18 und unten *κατὰ σάρκα*. Die griechischen Väter deuteten es: dem fleischlichen Zustande nach [Theophylakt. S. 381: *ὑμεῖς γάρ, φησι, τὰ ἔθνη ἐν σαρκὶ ἀλλ' οὐκ ἐν πνεύματι· καὶ λεγόμενοι ἀλλ' οὐκ ὄντες· ὡς ἂν εἰ ἔλεγεν, ὅτι ἐν σαρκὶ ἔχετε τὸ ἔλαττον, οὐκ ἐν πνεύματι*, gleich als solle das *ἐν σαρκί* den Heiden zum Vortheile gesagt sein — dagegen auch Meyer]. Diesem widerspricht schon das sogleich folgende *ἐν σαρκί*, was gleichbedeutend ist, aber auch der Sinn; denn dieser verstand sich bei Heiden

von selbst. *Οἱ λεγόμενοι* —: verachtet von denen, welche freilich um Nichts edler sind, nur äusserlich etwas mehr bedeuten. *Ἀκροβυστία — περιτομή* auch hier = *ἀκρόβυστοι — περιτμηθέντες*, wie Röm. 2, 26 [*Commentar* S. 82]. *Λεγόμενοι* und *ἡ λεγομένη* hat Beides dieselbe Bedeutung: dafür geltend, wenngleich nicht mit Recht. Den Satz *ὑπὸ — χειροποιήτου* darf man nicht zusammennehmen — denn das *ἐν σαρκὶ χειροπ.* bezeichnet einen wahrhaften Zustand — sondern nach *περιτομῆς* ist mit Komma zu interpungiren. Aber *χειροποιήτου* ist ungenau gesetzt; denn bei ihm bedeutet *περιτομή* etwas Anderes, die *περιτομή* in Abstracto. Also ist zu übersetzen, wie wenn stünde: *ὑπὸ περιτομῆς, περιτομῇ δὲ ἐν σαρκὶ χειροποιήτῳ*: von denen, welche sich Beschnittene nennen, welche aber freilich nur die äusserliche Beschneidung haben. Wie *ἐν σαρκί* eben vorher das Aeusserliche bedeutete, so *χειροποίητος*: nicht eigenes Werk. Dieser äusserlichen Beschneidung steht die innerliche entgegen, die Kol. 2, 11 *ἀχειροποίητος* heisst. Vgl. Röm. 2, 28 *ἐν σαρκὶ περιτομή*, V. 29: *περιτομὴ καρδίας ἐν πνεύματι*, die unserm *ἐν σαρκί* entgegensteht, Phil. 3, 3: *ἡμεῖς — περιτομή*. Aber Paulus denkt diese innerliche Beschneidung wohl nicht im Sinne des alten Testam., wie dieses von einer Beschneidung des Herzens spricht 5 Mos. 10, 16. 30, 6. Jerem. 4, 4, d. i. der Hinwegnahme des Ungesetzlichen, sondern er fasst wohl in der Beschneidung den Begriff der Weihe für Gott, Gottes Gemeinschaft auf. Also: ohne innerliche Weihe.

V. 12 nimmt nun die unterbrochene Rede von V. 11 wieder auf: „Dass ihr damals waret ohne Christus.“ *Ἐν* vor *τῷ καιρῷ* ist kritisch zweifelhaft [Lachmann hat es ausgelassen, dessgleichen Rückert und Meyer]. Nach Harless [und de Wette's] Bemerkung hat *ἐν* mehr den Paulinischen Sprachgebrauch für sich [Röm. 3, 26. 11, 5. 1 Kor. 11, 23. 15, 52. 2 Kor. 8, 14. 2 Thess. 2, 6]. Das allge-

meine χωρὶς Χριστοῦ (absichtlich ohne Ἰησοῦ — vgl. dagegen V. 13 — es bedeutet an unserer Stelle mehr den Messias) bezeichnet vielleicht zugleich: ohne Kenntniss von ihm, und: ohne Ansprüche an ihn. Aber nicht, wie Rückert will: ausser seiner Wirksamkeit [an welcher schon früher die Juden, nicht aber die Heiden, Theil genommen hätten], mit Vergleichung von 1 Kor. 10, 4. Das Folgende steigert sich in der Beschreibung dieses elenden Zustandes im Heidenthum. „Weder äusserlich noch geistig mit dem Volke Gottes verbunden, ohne geistiges Leben überhaupt, nämlich ohne Hoffnung, Glaube, Liebe.“ Ἀπηλλ. 4, 14. Kol. 1, 21, wo es auch von den Heiden steht; nicht: entfernt worden, sondern: fern. Auch bei den Griechen bedeutet ἀλλότριος τῆς πολιτείας ohne die Rechte des Staatsbürgers (Arist. *Polit.* 2, 6). Πολιτεία ist hier nicht Bürgerrecht, wie AG. 22, 28 [3 Macc. 3, 21. 23, dagegen auch Harless], oder Verfassung (Rückert), sondern Staatsverband. Harless nahm es nach Calov u. A. vom theokratischen Staate. Ξένοι hat eine mehr innere Bedeutung als ἀπηλλοτρ.: ohne Ansprüche. Διαθῆκαι τῆς ἐπαγγελίας sind Bündnisse, an welche Verheissungen geknüpft waren, also: segensvoller Verband mit Gott. Der Plur. steht wohl mit Bezug auf den zweifachen Bund durch Abraham und Moses. So findet er sich auch Sir. 44, 11. Weish. 18, 22. 2 Macc. 8, 15, und Röm. 9, 4 steht auch Beides zusammen διαθῆκαι und ἐπαγγελίαι. Ἐπαγγ. ist hier die Verheissung für das Heil des Volkes, namentlich die in Beziehung auf den Messias. Viele Aeltere, auch die Vulg., welche übersetzt: *promissionis spem non habentes*, Wetstein und Morus verbanden τῆς ἐπαγγ. mit ἐλπίδα; dann ist ἐπαγγ. objectiv das Verheissene. Ganz sinnlos zogen Tertullian und Ambrosiaster [*testamentorum et promissionis eorum*] sogar τῶν διαθηκῶν τῆς ἐπαγγ. zu dem Folgenden. Aber gegen jenes ist nicht nur der Sprachgebrauch ἐπαγγελίας

ἐλπίς [die Voranstellung des Genitiv], sondern auch die gewöhnliche Bedeutung von ἐλπίς bei Paulus, die immer auf Höheres, Uebersinnliches gerichtet ist. Denn so steht ἐλπίς Kol. 1, 5. 1 Thess. 4, 13. 5, 8; in der zweiten Stelle auch von den Heiden: ἐλπίδα μὴ ἔχοντες; daher ist es nicht = ἐπαγγελία. Obgleich den Juden diese geistige Hoffnung wirklich gefehlt hat, konnte sie ihnen doch der Möglichkeit nach beigelegt werden: sie lag in der Idee der Gottheit immer. Ἄθεοι steht hier allein — und wohl in der gewöhnlichen Bedeutung (also nicht passiv: ohne von Gott beachtet zu werden), so viel als μὴ εἰδότες θεόν, was von den Heiden Gal. 4, 8 [*Commentar* S. 96] steht: ohne wahre, volle Gotteserkenntniss. Ἐν τῷ κόσμῳ steht nicht dem Folgenden ἐν τῷ Χριστῷ entgegen, dieses vielmehr dem χωρὶς Χριστοῦ. Aber es soll auch gewiss nicht blos den Begriff des Lebens ausdrücken: so waret ihr in der Welt, d. h. so lebtet ihr (Storr, Flatt), noch ist es blos mit ἄθεοι zu verbinden, wie Bretschneider [*verum Deum ignorantes*, und Meyer] wollten. Sondern es giebt einen Begriff für sich: ihr lebtet in der Welt, ihr gehörtet zu den Unheiligen, wie Kol. 2, 20 ζῆν ἐν κόσμῳ im Gegensatz zu ἐν Χριστῷ. So drückt es also in der That das Dritte aus in der geistigen Trias des Paulus, was ihnen gefehlt habe: Liebe — sittliche Eigenschaft — neben Hoffnung und Glaube, d. i. Frömmigkeit.

Dieser sinnvollen Schilderung des Vergangenen wird nun V. 13 die Gegenwart entgegengesetzt, in der Alles anders ist durch die Verbindung mit der christlichen Gemeinschaft. Ἐν Χριστῷ steht also dem χωρὶς Χρ. V. 12 entgegen. Aber der Satz hat seine Bedeutung für sich; daher ist nicht ὄντες, sondern ἔστε zu suppliren. Weiter schreibt des Apostel ὑμεῖς — μακράν jedenfalls mit Erinnerung an Jes. [49, 1] 57, 19: εἰρήνη τοῖς μακρὰν καὶ ἐγγὺς οὖσι, wiewohl dort nur von den Israeliten die Rede ist, und ἐγγύς Glück bedeutet. [Koppe:

μακράν homines miserrimi, ἐγγύς felicissimi.] Aber AG. 2, 39 heissen die Heiden auch οἱ εἰς μακράν. Statt ἐγγὺς ἐγενήθητε [Hahn] liest die neuere Kritik ἐγεν. ἐγγύς [zurückgewiesen von Meyer]. „Nunmehr nahe heran," nämlich zur Gemeinschaft mit Gott. Ἐν τῷ αἵματι τοῦ Χριστοῦ steht wie V. 15 ἐν τῇ σαρκὶ αὐτοῦ und V. 6 διὰ τοῦ σταυροῦ: durch seinen Tod. Der Tod Jesu wird hier und im Folgenden V. 16 u. 18 zugleich als ein für Gott weihendes, zu Gott hinführendes Ereigniss aufgefasst, und als ein solches, welches Juden und Heiden vereinigt habe. Inwiefern er jenes sei, dieses führt er hier nicht genauer aus; er pflegt es von vielen Seiten aufzufassen. Wahrscheinlich auch hier, wie V. 5, sofern die Menschen sich in diesem Tode dem Vorigen, Alten abgestorben denken sollten. Vereinigt aber hatte der Tod Juden und Heiden, indem durch ihn die messianische Judenidee zerstört worden war, also das, was jene Beiden am Eigentlichsten von einander schied.

V. 14 u. 17 geben den Hauptgedanken des Folgenden: Christus hat vereinigt für die Sache Gottes, und: er hält vereinigt. Diesen zweifachen Inhalt des Folgenden findet auch Harless, wogegen sich Olshausen erklärt [er sei überflüssig und unangemessen]. Ἐστὶν ἡ εἰρήνη soviel als ποιῶν εἰρήνην V. 15. Doch liegt in jenem Ausdrucke allerdings eine Verstärkung des Gedankens. Gewiss aber will Paulus keine Anspielung auf jenen messianischen Namen Friede machen, der sich Jes. 9, 6 findet, machen [Rückert, de Wette]; der Gedanke bezieht sich vielmehr ganz nur auf die Person Christi. Ἡμεῖς sind hier alle Christen. Ἀμφότερα = ἀμφότεροι V. 16 u. 18, ohne genauere Bezeichnung, Juden und Heiden. Ἕν vereinigt. Vgl. Joh. 10, 16: Ein Hirt [*theol. Ausl.* 2 Bd. S. 21]. Καὶ — λύσας ist die Bedingung davon. „Zerstörend (λύειν wie Joh. 2, 19; Paulus schreibt sonst καταλύειν) die Zwischenwand, welche trennte."

Gewiss ist hier etwas Aeusserliches gemeint, dasselbe, was V. 15 genannt wird, das Mosaische Gesetz [Meier]. Die griechischen Väter [Chrysostomus *hom.* 5: *τὴν ἔχθραν ἐν τῇ σαρκὶ αὐτοῦ λέγων. Τινὲς μέν φασιν, ὅτι ὁ νόμος μεσότοιχον. — Ἐμοὶ δὲ οὐ τοῦτο δοκεῖ· ἀλλὰ τὴν ἔχθραν ἐν τῇ σαρκὶ μεσότοιχον λέγει. τῷ κοινὸν εἶναι διάφραγμα ἀπὸ θεοῦ διατειχίζον ἡμᾶς, καθὼς ὁ προφήτης φησίν* Jes. 59, 2. *Ὡς μεσότοιχον γὰρ ἦν ἔχθρα, ἣν καὶ πρὸς Ἰουδαίους εἶχε καὶ πρὸς Ἕλληνας.*], Erasmus, Rückert, Harless verstehen die Feindschaft zwischen den Beiden, oder auch zugleich die mit Gott, und verbinden gewöhnlich das folgende *τὴν ἔχθραν* mit dem Vorigen. Auch wenn dieses geschähe, müsste der Satz auf das Mosaische Gesetz bezogen werden und *ἔχθρα* Ursache der Feindschaft bedeuten. *Μεσότοιχον* ist *paries intergerinus, φραγμὸς sepimentum.* Hier ist der Genitiv erklärend: trennende Zwischenwand [Grotius, Koppe]. Auch bei den Rabbinen heisst das Gesetz גָּדֵר [Buxtorf *Lexic. talmud.* S. 1447]. In anderem Sinne heisst die Masoreh Zaun des Gesetzes. Es ist möglich, dass eine besondere Anspielung in den Worten liege auf die Mauer, welche im Bau des Herodes das Tempelgebäude von den äusseren Vorhöfen schied, wie Wetstein und Bretschneider wollten, oder auf die Säulen mit griechischen und lateinischen Inschriften [Wilke *Hermeneutik* 1 Bd. S. 143], dass kein *ἀλλοεθνὴς* bei Todesstrafe weiter zu gehen wage Joseph. *Arch.* 15, 11. 5. *Bell. Jud.* 5, 5; wie ja auch in der Leidensgeschichte und im Briefe an die Hebräer jener Gedanke allgemeiner Vereinigung im Zerreissen des Vorhangs abgebildet wird. [Gegen jede solche Anspielung erklärten sich Rückert u. Meyer.]

V. 15 wird nun das Vorige eigentlicher ausgesprochen. *Ἔχθρα*, wie *εἰρήνη* V. 14: Ursache der Feindschaft. Aber unter dieser ist weder blos die der beiden Menschenarten unter einander, noch die der Menschen mit Gott, wie die grie-

chischen Väter [Theodoret S. 414: *καὶ τὸν νόμον ἔπαυσεν — πρότερον δὲ τὴν πρὸς τὸν θεὸν κατέλυσεν ἔχθραν, τὴν οἰκείαν σάρκα λύτρον ὑπὲρ ἡμῶν δεδωκώς*] und Harless wollten; sondern Beides zugleich ist zu verstehen, wie ja durch die ganze Stelle von einer doppelten Vereinigung durch Christus die Rede ist. Die Worte *ἐν τῇ σαρκὶ αὐτοῦ*, die Lachmann durch die Interpunction mit *τὴν ἔχθραν* verbindet [dagegen Olshausen], gehören natürlich zum Prädicat *καταργήσας*, und sind so viel als Kol. 1, 22: *ἐν τῷ σώματι τῆς σαρκὸς αὐτοῦ*. „An oder in seinem Leib abstellend," indem er diesen dem Tode übergab, an welchem die Seinen Theil nehmen sollen — hier also: indem sie sich dem Gesetze abgestorben achten sollen. *Καταργεῖν* ist das gewöhnliche Wort von der Abschaffung des Gesetzes Röm. 3, 31 [*Commentar* S. 116]. *Τὸν — δόγμασι* gehört zusammen: Gesetz, ohne Zweifel das ganze Mosaische Gesetz, nicht blos das Cerimonialgesetz, wogegen sich Harless mit Recht erklärt hat. *Ἐντολαί* sind die einzelnen Theile des Gesetzes; *ἐν δόγμασι* gehört zu diesem Worte, und wegen des *ἐν δόγμασι* ist *ἐντολῶν* beigesetzt worden, welches sonst überflüssig sein würde. Also steht das Ganze statt: *νόμον διὰ δογμάτων ἐντελλόμενον*. *Ἐν* bestehend in, wie *ἐν μυστηρίῳ* 1 Kor. 2, 7. Die Uebersetzung Luther's: das Gesetz, so in Geboten gestellt war, lässt eigentlich *ἐν δόγμασι* aus. *Δόγματα* steht hier wie in der parallelen Stelle Kol. 2, 14 (dort auch V. 20 *δογματίζεσθαι*) allein in diesem Sinne; ausserdem bei Luc. Ev. 2, 1. AG. 16, 4. 17, 7 in der gewöhnlichen, bürgerlichen Bedeutung: Anordnungen, Statuten. Gewiss bedeutet es in unsern beiden Stellen äusserliche oder auch zugleich willkührliche Anordnungen, Satzungen. Diese Bedeutungen hingen immer dem Worte *δόγματα* an. Die Erklärung Drohungen, welche Bretschneider aufstellt [mit Verweisung auf 4 Macc. 4, 23. 26: *legem, quatenus non promis-*

siones sed praecepta cum gravi comminatione continet], wird in dem Worte für sich wohl nicht zu erweisen sein. Die ganze alte Kirche — der Syrer, die Väter [Theophylakt: *νόμον δὲ ἐντολῶν τοῦτόν φησιν, ὡς περὶ πολιτείας διατατόμενον, δόγματα δὲ τὴν πίστιν, οἷα διὰ δογμάτων συνισταμένην — ἢ τὰς ἀποφαντικὰς τοῦ κυρίου παραγγελίας*], die Vulg.: *legem mandatorum decretis evacuans*, Grotius, Bengel, Winer sogar bis zur 4ten Aufl. der *Grammatik* [S. 196 ff.], in welcher er jene Meinung zurücknahm, [und Holzhausen] verbinden *ἐν δόγμασι* mit *καταργήσας*. So auch Harless und Olshausen, aber in der Bedeutung: das Gesetz von Seiten seiner befehlenden Form, und neuerlich Winer, weil sonst *τὸν ἐν δόγμ.* stehen müsste. Diess aber wäre eben so schwierig — und wozu stände dann *ὁ νόμος τῶν ἐντολῶν*? [Doch hat er schon dort, und dann wieder in der 5ten Aufl. S. 249 f. von der Harless'schen Erklärung, gegen die er einwendet, dass es dann *τοῖς δόγμασιν* heissen müsse, sich ab- und der oben aufgestellten, auch von Meyer vorgetragenen Erklärung zugewendet.] Doch jene Ausleger nahmen das Wort im guten Sinne, von Christi eigenen Geboten. Hiernach ist der Name *δόγματα* von der Lehre Jesu in den altkirchlichen Sprachgebrauch hereingekommen. Aber gewiss 1. in der apostolischen Sprache würde dieser Name nicht so gebraucht worden sein [Erasmus], vornehmlich schlechthin, ohne *αὐτοῦ*, 2. die Abschaffung des Mosaismus wird von Paulus nie auf die Lehre Jesu, immer auf seinen Tod zurückgeführt. Beides bemerkt richtig Olshausen. Die beste Erklärung findet sich schon bei Ambrosiaster [*quia legem, quae data erat Judaeis in circumcisione et in neomeniis et in escis et in sacrificiis et in sabbatis, evacuavit, hoc est cessare jam jussit, quae oneri erant, et sic fecit pacem*]; dann wurde sie von Erasmus [S. 598: *abolevit legem sitam in praeceptis ac decretis*] ein-

geführt — Calvin, Beza [*inimicitiis, id est, lege mandatorum, quae in ritibus posita est, per carnem suam abolitis*]. Von ἵνα bis V. 16 wird die Absicht oder der Erfolg bei dieser Abschaffung dargelegt. Der Satz gehört zu dem Nächstvorhergehenden, nicht zu ἐστὶν ἡ εἰρήνη V. 14, dann wäre er überflüssig. Er drückt aber jene zweifache Vereinigung aus, welche Christus geschafft, die der Menschen unter einander V. 15, und der Menschen mit Gott V. 16. „Auf dass er die Beiden (wie von zwei Menschenarten spricht er = τοὺς ἀμφοτέρους V. 16) durch sich zu Einem neuen Menschen bildete, Frieden schaffend." Ἐν ἑαυτῷ (auch ἐν αὐτῷ wird gelesen) ist wieder nicht blos: durch sich, sondern: an, in sich, sodass die Menschen an seiner Person, an seinem Tode Theil nähmen. Εἷς und καινός sind gleichbedeutend: in einem Dritten, also weder im Judenthum noch Heidenthum, vereinigte. So steht εἷς Galat. 3, 28 [*Commentar* S. 89]. Neu bedeutet hier nicht sittliche Erneuung (4, 22 f. Kol. 3, 10, ἀνακαίνωσις Tit. 3, 5), im Gegensatz zu παλαιὸς ἄνθρωπος, im Kolosserbr. steht auch νέος, nicht καινός; sondern eben nur anders als vormals — nicht jüdisch und heidnisch. Aus dem jüdischen Gebrauche entlehnt findet sich auch die Formel Gal. 6, 15. 2 Kor. 5, 17. Es ist gleichgültig, ob wir ἄνθρωπος Menschenart oder Menschengesinnung nehmen. Vgl. ἀνήρ 4, 13.

V. 16 die zweite Vereinigung, die mit Gott. „Und dann die Beiden, zu Einem Leib verbunden, Gott durch das Kreuz versöhnte, indem er die Feindschaft in sich tödtete." Diese καταλλαγή, Versöhnung der Menschen mit Gott, ist bei Paulus überall etwas Anderes als Sühne zur Sündenvergebung, diese heisst ἱλασμός. Vgl. Kol. 1, 20 f. Nur in diesen beiden Briefen findet sich das Decompositum ἀποκαταλλ., sonst das einfachere καταλλ. Röm. 5, 10 [*Commentar* S. 145]. Es ist: Frieden mit Gott (Röm. 5, 1) und Gottesfrieden (Phil.

i, 7, τοῦ Χριστοῦ Kol. 3, 15) schaffen, Wiederherstellung les würdigen und freudigen Verhältnisses zu ihm, also des ittlichen Willens und der Gemüthszuversicht. Ἐν ἑνὶ σώματι ann nicht heissen: in seinem Leib, wie V. 15 ἐν τῇ σαρκὶ ύτοῦ — so Chrysostomus [*homil.* 5: τῷ αὐτοῦ (*leg.* ύτοῦ, wie auch Theophylakt S. 384 ausschreibt), τῷ θεῷ], Beza, Rückert, Harless [Matthies] — wozu wäre dann das εἰς beigesetzt? — und gewiss wäre dann σαρκὶ wieder gebraucht; endlich liegt dieser Begriff schon in der Formel διὰ τοῦ σταυροῦ; sondern: sie, die Menschen, in Einem Leib, in Einer Gemeine zusammengefasst, entgegen V. 18 ἐν ἑνὶ πνεύματι. So verstanden es Oecumenius und die meisten Neueren [de Wette, Meyer]. Vgl. Röm. 5, 10 und ἓν σῶμα 1 Kor. 12, 13 und ἐν ἑνὶ σώματι Kol. 3, 15. Διὰ τοῦ σταυροῦ ist ganz dasselbe mit ἐν τῷ αἵματι τοῦ Χριστοῦ V. 13. Ἐν αὐτῷ geht nicht auf σταυροῦ, sondern auf Christus, ob nun αὐτῷ oder αὐτῷ gelesen werde. Ἔχθρα ist hier Feindschaft mit Gott, ἔχθρα εἰς θεόν Röm. 8, 7. Diejenigen, welche mit der lateinischen Kirche, Calvin und Grotius auch hier Versöhnung der Menschen unter einander verstanden, nahmen τῷ θεῷ als Beisatz, nicht als Objectbezeichnung von ἀποκατ.: für Gott (Grotius: *ut Deo serviant*).

V. 17 und 18 schildern nach dem V. 14 ff. Ausgeführten das fortwährende Vereinigen, Zusammenhalten dieser Gemeine durch Christus, worauf dann V. 19—22 der Zustand der Gemeine in dieser Vereinigung beschrieben wird. Ἐλθών also: nachdem das Werk geschehen — 1 Petr. 3, 19 πορευθείς — hierauf u. s. w. [Koppe: *quibus jam ita perfectis*]. Harless fasste das ἐλθών in der Bedeutung wie bei Johannes von Christi Aufenthalt auf Erden. Εὐαγγ. εἰρήνην steht im Gegensatz zu εἶναι εἰρήνην V. 14. Es ist nicht das eigene, persönliche Verkündigen Christi gemeint — denn der

Apostel hat es ja hier mit dem zu thun, was über Tod und irdisches Werk Jesu hinauslag, und eben darum ist auch Harless Uebersetzung des ἐλθών nicht statthaft (Rückert bezog es auf die Zeit nach der Auferstehung, die nicht nur selbst eine thatsächliche Verkündigung vollbrachter Friedensstiftung gewesen, sondern nach welcher auch auf seinen Befehl die Verkündigung von derselben an alle Welt begonnen habe); sondern es ist das fortwährende, nach seiner Weise und durch seinen Geist. So heisst Christus verkündigend auch AG. 26, 23. Einige fanden die Bedeutung verkündigen lassen im Medium εὐαγγελίζεσθαι: Grotius, Koppe [*lactam nunc de Dei gratia hominumque pari dignitate doctrinam annunciari jussit*], Flatt. Vor τοῖς ἐγγύς hat die neuere Kritik ein zweites εἰρήνην eingeschoben [Lachmann], sehr hebend für den Gedanken [Meyer]. Friede ist wohl wieder (vgl. V. 18) Beides zugleich: der Menschen unter einander und mit Gott. Ὑμῖν sind, wenn εἰρήνην zwei Mal gelesen wird, wie im ganzen Abschnitte, die Heidenchristen. Οἱ μακράν — οἱ ἐγγύς wie V. 13.

V. 18. Ὅτι heisst denn, nicht dass, wie es Morus, Koppe, Flatt fassten. „Durch ihn haben wir Beide geistig vereint den Zugang zum Vater.“ Ἐν ἑνὶ πνεύμ. steigert das ἐν ἑνὶ σώματι V. 16. Es ist also, wie 4, 4, nicht, wie Oecumenius, Flatt, Harless u. A. [Meyer, de Wette] meinten: in Einem Gottesgeiste, sondern: in innerlicher Gemeinsamkeit. Πνεῦμα ist Lebensgeist, Gesinnung. Προσαγωγή Hebr. 10, 19—22. Röm. 5, 2 [*Commentar* S. 138], so viel als παῤῥησία προσέρχεσθαι. Aus der Priestersprache hergenommen bedeutet es den gesicherten, freien Zutritt zum Heiligthum; im bürgerlichen Leben zu den Königen. Dieser letztere Sprachgebrauch wurde auch von Erasmus hierher gezogen [*veluti cum quis introducitur ad conspectum principis*], wogegen schon von Tholuck zum Rö-

merbr. gesprochen worden ist [S. 222]. Also ist jener Friede zu verstehen, die Folge der Versöhnung V. 16, freies heiteres Verhältniss zu Gott. Die Väter und Andere verglichen Joh. 14, 6 [*theol. Ausl.* 2 Bd. S. 87]; aber dort ist mehr von der Anerkennung Gottes, von Frömmigkeit die Rede, welche möglich sei nur durch die gläubige Aufnahme Christi.

Was sie nun also nach dem Heilswerke geworden seien, das Ideal ihres christlichen Zustandes, führt er V. 19 ff. aus. Die Heidenchristen werden fortwährend angeredet. *Ἄρα οὖν*, wie Gal. 6, 10, vor ermahnenden Schlüssen. „Also seid ihr nicht mehr Fremde und Beiwohner," nämlich im göttlichen Staate, vgl. V. 12. *Παρ.* steht auch [1 Mos. 15, 13] 2 Mos. 22, 10. 25, 40 bei dem Alex., AG. 7, 6. 29. 1 Petr. 2, 11. Es bedeutet einen Einwohner ohne Bürgerrecht, einen Insassen. Mit *ξένοι* verbunden wie Hebr. 11, 13 *ξένοι καὶ παρεπίδημοι*. Das *ξένοι* bezeichnet nur Durchreisende. Wahrscheinlich soll das *πάροικοι* den geringeren Grad des Judenthums, den Proselytenstand andeuten. Es steht den beiden Worten das auch gesteigerte *συμπολῖται τῶν ἁγίων καὶ οἰκεῖοι τοῦ θεοῦ* entgegen. Statt *ἀλλά* liest die neuere Kritik [Lachmann, Meier, Rückert, Meyer, Hahn] *ἀλλ' ἐστέ*. „Mitbürger der Gottgeweihten, ja Hausgenossen Gottes." *Συμπολῖται* ist ein Wort der späteren griechischen Sprache [Klausen *Hermeneutik* S. 340], doch steht es auch bei Josephus [*Arch.* 19, 2. 2. Aelian. *Varr. historr.* 3, 44], die classische Gräcität setzte statt dessen *πολῖται* [Lobeck zum *Phrynichus* S. 172]. Es bedeutet: wirkliche Mitbürger. *Ἅγιοι* sind, wie gewöhnlich (vgl. 1, 18), die Menschen des Volkes Gottes; nicht aber des Volkes Gottes im alten Testam., wie die Väter meinten [Chrysost. *homil.* 6: *ὁρᾷς ὅτι οὐχ ἁπλῶς τῶν Ἰουδαίων ἀλλὰ τῶν ἁγίων καὶ μεγάλων ἐκείνων ἀνδρῶν τῶν περὶ Ἀβραὰμ καὶ Μωϋσῆν*

καὶ Ἠλίαν εἰς τὴν αὐτὴν πόλιν ἀπεγράφημεν]; Calvin und Flatt dachten selbst an Engel. Die Neueren erst haben die Formel richtig verstanden [Meyer, de Wette]. *Οἰκεῖοι*, wie Gal. 6, 10 [*Commentar* S. 144], 1 Tim. 5, 8: zum Haus Gehörige, *familiares*. Luther: Hausgenossen. Das Haus Gottes (hier also dasselbe mit den Heiligen) ist ein altes Bild, 4 Mos. 12, 7 vgl. Hebr. 3, 2, 1 Kor. 3, 9. 16. 2 Kor. 6, 16. 1 Tim. 3, 15. 1 Petr. 2, 5. Dasselbe, die heilige Gemeine, bedeutet die Familie Gottes 3, 15. Auch auf Einzelne werden dorther entlehnte Beziehungen angewendet 1 Kor. 6, 10. Röm. 8, 9.

V. 20—22. Weitere Ausführung des Ehrenden in dieser Vereinigung, womit zugleich die Verpflichtung angedeutet wird, welche sie auf sich hätten, sich in derselben (also in Gemeinschaft unter einander und mit Christus) zu halten. „Aufgebaut auf dem Grunde der Apostel und Propheten.“ Die Propheten sind hier solche des neuen Testamentes, wie sie auch neben den Aposteln 3, 5. 4, 11 erwähnt werden. So verstanden die Worte seit Grotius die meisten Ausleger [de Wette, Meyer]. Harless meinte, weil kein Artikel vor προφητῶν stände, die Apostel wären dieselben mit den Propheten [so auch Rückert zu 3, 5 — dagegen Meyer]. Die alte Kirche und wenige Neuere (Rückert) fanden die alten Propheten in dem Namen. Jene neutestamentlichen Propheten waren begeisterte Volkslehrer (dieses ist ja der alte Prophetenbegriff) ohne eigentliches Amt und Verwaltung. [Die neuere Kritik, die den Epheserbrief verwirft, hat auch aus der öfteren Erwähnung der Propheten einen Grund hergenommen: es weise diese auf eine spätere Zeit hin, wo ein neues Prophetenthum aufkam, das sich selbst als Fortsetzung des Apostolats in der nachapostolischen Zeit ansah: Tertull. *de resurrect.* 39. 63. *de jejunio* 1. 12. *de monog.* 14. *adv. Marcion.* 3, 23 f. 4, 22. *de ani-*

ma 9. *de pudicitia* 24. Auctor anonym. bei Eusebius *H. E.* 5, 16. Serapion *ebendas.* 5, 19.] Grund bedeutet sonst immer die erste Unterweisung Röm. 15, 20 [*Commentar* S. 410], 1 Kor. 3, 11 f. Hebr. 6, 1. So hat man es auch hier oft verstanden: auf dem von jenen gelegten Grunde, für die Erklärung: Grund, den sie gelegt. So Calvin, Flatt, Rückert, Harless [Meyer]. Aber wie das folgende Bild vom Ecksteine, so hat auch das Bild vom Grunde hier eine mehr reale Bedeutung. Doch ist es nicht zu fassen: Grund, auf welchem jene ruhen (Beza), denn Christus ist ja der Eckstein im Folgenden, sondern: welcher jene sind. So die griechischen Väter [Theophylakt. S. 385: *ὥσπερ ἂν εἰ ἔλεγε· θεμέλιος ὑπόκεινται οἱ προφῆται καὶ οἱ ἀπόστολοι, ὑμεῖς δὲ τὴν λοιπὴν οἰκοδομὴν ἀναπληρώσατε, ὥστε γενέσθαι τοὺς πάντας ἕνα ναὸν θεοῦ· οἷον δή ἐστι τὸ ἐπάνω πατριαρχῶν καὶ προφητῶν οἰκοδομεῖσθαι*; anders Theodoret], Grotius [de Wette] — eine Auffassung, gegen welche Harless gesprochen hat. Jene sind die Ersten, nämlich für die Sache Dagewesenen. Vgl. Apoc. 21, 14 [auf welche Stelle sich schon Grotius berief]. *Αὐτοῦ* gehört zum Prädicat *Ἰησοῦ Χριστοῦ* — nicht zu *ἀκρογωνιαίου* [Bengel, Koppe]: während dieser selbst der Eckstein ist. Das Bild lag in der urchristlichen Sprache schon vor, es brauchte hier nicht erst geschafft zu werden, aus Ps. 118, 22 vgl. Matth. 21, 42. 1 Petr. 2, 4. 6. Es bezeichnet zugleich das Zusammenhaltende und das Verwahrende.

Nun werden die Ermahnungen angedeutet V. 21 f. *Ἐν ᾧ* ist mit *συναρμολογουμένη* zu verbinden. „In welchem innig verbunden", nämlich in Christus. *Συναρμολογεῖσθαι* führt sich, wie *αὐξάνειν*, aus dem Bilde des Hauses in das verwandte Bild V. 16 über, vom Leib. Eben so sind die Bilder verflossen 4, 16. Dort auch steht das Wort *συναρμολ.*,

von ἁρμοί (Hebr. 4, 12): *commissurae*, Bänder des Leibes, allgemeines Wort hierfür. Das Participium συναρμ. bezeichnet die Bedingung des Wachsens: wenn es sich in ihm innig verbunden hat. Die Classiker setzen für diesen Begrif συναρμόζεσθαι. Πᾶσα ἡ [Matthies] οἰκοδομή (oder ohne ἡ): der ganze Bau. So richtig Luther, Olshausen, Harless [de Wette]; nicht: jeder, wie Rückert [und Meyer] erklären, und die Vulg. ihr *omnis* verstanden wissen will; denn der Apostel spricht nur von diesem, will nichts Allgemeines aussprechen. „Steigt auf zu einem gottgeweihten Tempel.“ Αὔξειν = αὐξάνειν, steht auch Kol. 2, 19. Ἐν κυρίῳ gehört zu ἅγιον, und neben dem ἐν ᾧ, das auf Christum zu beziehen ist, ist κύριος hier Gott.

V. 22. Ἐν ᾧ geht gewiss wieder auf Christus, nicht auf den Tempel. Συν. ist wohl am Angemessensten als Indicativ zu nehmen, und so fassen es auch die Meisten [Meyer, de Wette]. Ὑμεῖς sind wieder die Heidenchristen. „Ihr werdet mit aufgebaut,“ nämlich mit dem heiligen Volke. Wenige nur fassten die Form als Imperativ: lasst euch aufbauen — Calvin [und Meier, auch oben Theophylakt]. „Um ein Haus Gottes im Geiste zu werden.“ Nicht blos will der Apostel sagen, wie Koppe [*donec tandem perfectum stet templum Dei universum*] und Rückert wollen: damit ein solches Haus entstehe. Zu verbinden ist κατοικητήριον ἐν πνεύμ., nicht dieses mit συνοικοδ., aber jenes ἐν πν. ist nicht blos = πνευματικόν 1 Petr. 2, 5, im Gegensatz zu χειροποίητον, wie die griechischen Väter es deuteten und Olshausen. Vielmehr ist das Ganze zu nehmen: Haus, welches Gott mit seinem Geiste, durch ihn bewohnt Röm. 8, 11. 1 Kor. 3, 16. 6, 19.

Das dritte Kapitel führt nun aus, was er, Paulus, für diesen göttlichen Plan zu sein bestimmt sei. Nämlich für die Ausführung desselben besonders berufen — hat er dafür zu

arbeiten (V. 1—13) — und zu beten (V. 14 ff.). Es kehrt hier zwar Manches wieder, was bisher schon ausgesprochen war, aber es wird immer lebendiger, zusammenfassender vorgetragen, und es zeigt sich in dieser Wiederholung, wie viel der Gedanke von jenem göttlichen Rathschlusse ihm bedeutete.

V. 1. *Τούτου χάριν*, was V. 14 wiederkehrt, steht auch in allgemeiner Beziehung auf das Vorige: wegen der Erhabenheit dieses Rathschlusses. Das Prädicat zu *ἐγὼ Παῦλος* ist gewiss nicht *ὁ δέσμιος τοῦ Χριστοῦ* — so die meisten Alten, der Syrer, Chrysostomus [*homil.* 6: *διὰ τοῦτο καὶ ἐγὼ δέδεμαί, φησιν. Εἰ γὰρ ὁ δεσπότης ὁ ἐμὸς ἐσταυρώθη δι' ὑμᾶς, πολλῷ μᾶλλον ἐγὼ δέδεμαι. Πολλὴ ἡ ἔμφασις· οὐ μόνον ὑμᾶς οὐ βδελυττόμεθα λοιπὸν, ἀλλὰ καὶ δεσμούμεθα δι' ὑμᾶς*] — Theodoret richtiger — Erasmus, Koppe [Morus] — zur Construction verglich man Röm. 8, 33 *θεὸς ὁ δικαιῶν κ. τ. λ.* Wenigstens würde bei jener Auffassung der Sinn etwas dürftig sein. Ohne kritische Bedeutung sind die Zusätze mancher, auch bedeutender Handschriften, wie *πρεσβεύω* (6, 20) zwischen *ὑμῶν* und *τῶν ἐθνῶν* [auch *κεκαύχημαι*]. Vielmehr ist die Rede [die de Wette für unpaulinisch hält] im Zudrang den Gedanken fallen gelassen, wird hier aber nicht, wie Kap. 2, im Folgenden wieder aufgenommen. Denn V. 14, wo seit Theodoret die Meisten, auch die Neueren [Matthies, Harless, Olshausen, de Wette], die Fortsetzung fanden, geht auf etwas Anderes über, noch mehr 4, 1 [Michaelis], wie selbst Winer einräumt. Im Gegentheil ist das Prädicat aus dem Sinne des Ganzen zu suppliren, nämlich nach V. 8 u. 13. „Ich arbeite für die Sache, nach welcher ich meine Bestimmung habe.“ *Δέσμιος τοῦ Χριστοῦ* steht auch 2 Tim. 1, 8. Philem. 1 u. 10, V. 13 *οἱ δεσμοὶ τοῦ εὐαγγελίου*, unten 4, 1 *ὁ δέσμιος ἐν κυρίῳ*. Den Worten nach heisst es

wohl: Gefangener von Christus, dem Sinne nach: in seiner Sache gefesselt. [So auch Winer *Grammat.* S. 216.] Ueber ἔθνη s. oben zu 2, 11. Sie heissen fortwährend so. Ὑπὲρ ὑμῶν V. 13. Kol. 1, 24: zu eurem Heile. Dieses kann wohl den Sinn haben, wie V. 13: wegen dessen, was ich für euch gethan habe. Selbst die Worte könnten nur bedeuten: euretwegen gefangen. Aber es ist ein oft vorkommender und bewährter Gedanke des Paulus, dass seine Leiden, insbesondere seine Gefangenschaft zu Rom dem Evangelium vortheilhaft seien, vornehmlich auch unter den Heiden Phil. 1, 11 ff. Es liegt daher in solchen Stellen der parallelen Briefe ein bedeutendes Moment dafür, sie in die Römische Gefangenschaft zu setzen. S. Einleitung [S. 11].

V. 2 ff. verbreitet sich nun über seine Bestimmung für den göttlichen Rathschluss im Evangelium. Die Hauptgedanken sind: Bestimmung V. 2, Offenbarung V. 3, Auftrag V. 7. Ganz parallel ist Kol. 1, 25—29. Ueber εἴγε ἠκούσατε s. die Einleit. [S. 8], dasselbe wieder 4, 21. Wenn man übersetzt: dafern ihr nur, *dummodo*, würde die Formel an beiden Stellen etwas Auffallendes haben, falls der Brief an eine bestimmte Paulin. Gemeine geschrieben worden wäre, wiewohl auch diese Schwierigkeit überwunden werden könnte. Denn Allen und in gleicher Weise war er ja selbst zu Ephesus jetzt nicht bekannt. Aber nach dem gewöhnlichen Gebrauch ist εἴγε *siquidem*, da ihr ja — also bestätigende Partikel. *Dummodo* ist εἴπερ, wie die neuere Kritik richtig 2 Kor. 5, 3 [Lachmann] statt εἴγε [Hahn] aufgenommen hat. Indessen ist jene Bedeutung nicht beständig in der Paulinischen Sprache. Kol. 1, 23. Gal. 3, 4 [*Commentar* S. 64] scheint εἴγε = εἴπερ zu sein. Auch hier nimmt es Harless hypothetisch. [Meyer nach Estius: εἴγε sei nicht *dubitantis, sed potius affirmantis, neque enim ignorare quod hic dicitur poterant Ephesii, quibus Paulus*

ipse plus quam biennio praedicaverat.] Völlig gleichgültig ist die Erklärung dieser Worte, wenn unser Brief allgemeine Bedeutung hatte. *Οἰκονομία* (V. 9. 1, 10. Kol. 1, 25) bezeichnet Einrichtung, Bedeutung, Art; Olshausen erklärt: die Gnadenveranstaltung Gottes, dass dem Apostel das Geheimniss der Erlösung durch unmittelbare Offenbarung und mit specieller Beziehung auf die Heiden zur Kunde gebracht ward; Luther und andere ältere Ausl.: Amt. *Χάρις ἡ δοθεῖσα*: gnädig verliehenes Amt, göttlicher Beruf V. 8. Röm. 1, 5 [*Commentar* S. 27], 1 Kor. 15, 10. Ohne *χάρις* steht *οἰκονομία· δοθ.* Kol. 1, 25. [Meyer erklärt *χάρις* die in dem apostol. Amte bestehende Gnadengabe.] *Εἰς ὑμᾶς* in Beziehung auf euch, oder für euch [Matthies]. Statt der *rec. θεοῦ* nach *χάριτι* wird sehr verschieden geschrieben, auch *αὐτοῦ* und *τοῦ θεοῦ τῆς χάριτος*, daher allerdings mit Rückert als wahrscheinlich anzunehmen ist, dass ursprünglich nur *τῆς χάριτος* gestanden habe.

V. 3. *Κατὰ ἀποκάλυψιν*: bei, durch eine Offenbarung; anders Gal. 1, 12 *δι' ἀποκαλύψεως* [*Commentar* S. 24]. Es ist keine besondere Offenbarung zu verstehen, wenn auch die Formel mehr bedeutet, als *ἐν πνεύματι* V. 5. Er meint auch hier das Ereigniss seiner Bekehrung, in welcher ja seine Bestimmung eigenthümlich, verschieden von der der übrigen Apostel, inneleg. *Ἐγνώρισε* ist *rec.*, die neuere Kritik [auch Rückert, Meyer, Olshausen] liest *ἐγνωρίσθη*. Doch konnte dieses leicht aus V. 5 entstehen, und das *ἐγνώρισε* (wahrscheinlich auf Christum zu beziehen) hat eine besondere Bedeutung in seiner Abgerissenheit. *Καθώς* ist nicht auf *ἐγνώρισε* zu beziehen, denn von dieser Offenbarung hatte er bisher noch nicht gesprochen, sondern auf *μυστήριον*: Rathschluss, so wie ich ihn dargestellt habe. *Προέγρ.* nämlich im Vorigen schon, wie Röm. 9, 29 *προείρηκα* [*Commentar* S. 289], 3, 9 *προητιασάμεθα*; anders steht es Gal.

1, 9. Dazu *ἐν ὀλίγῳ*: kurz vorher, nämlich in diesem Briefe, wie schon Theodoret richtig bemerkt hat [S. 417: *οὐχ ὡς τινὲς ὑπέλαβον, ὅτι ἑτέραν ἐπιστολὴν γέγραφεν. Οὐδὲ γὰρ περὶ τῶν καθ' ἑαυτὸν ἔφη ὅτι προέγραψα, ἀλλὰ περὶ τοῦ μυστηρίου. — Καὶ γὰρ περὶ τούτου διεξελήλυθεν ἀπὸ τοῦ προοιμίου μέχρι τοῦδε τοῦ χωρίου*]. Chrysostomus nämlich hatte an einen andern Brief gedacht [*ἴσως διά τινων ἐδήλωσεν ἢ οὐ πρὸ πολλοῦ γεγραφὼς ἦν*]. Aber das ganze erste Kapitel behandelt ja den Inhalt jenes göttlichen Rathschlusses. Falsch ist wohl die Erklärung, die Chrysostomus, Rückert, Harless [und Meyer] von dem *ἐν ὀλίγῳ* geben: *διὰ βραχέων*, mit Wenigem. Anders steht dieselbe Formel AG. 26, 28: *parum abest.*

V. 4—6 ist keine Parenthese anzunehmen; vielmehr findet ein ganz natürlicher Zusammenhang Statt. *Πρὸς ὃ* gehört nicht zu *ἀναγινώσκοντες*, sondern zu *νοῆσαι*. Jenes *πρὸς ὃ* ist aber nicht, wie es die griechischen Väter deuteten, *πρὸς τοῦτο ὅ* (dieses würde Tautologie sein), sondern: demgemäss, oder: euch darauf richtend, also woraus. [So schon Theophylakt S. 387: *ἐξ ὧν δύνασθε νοῆσαι τὴν σύνεσίν μου τὴν ἐν τῷ μυστηρίῳ τοῦ Χριστοῦ*] *Ἀναγινώσκοντες*: wenn ihr es leset. *Τὴν σύνεσιν*. — *Χριστοῦ* wird gewöhnlich gefasst: meine Einsicht in den Rathschluss Christi. *Μυστήριον θεοῦ* und *Χριστοῦ* (dieses wohl: auf ihn sich beziehender, zu ihm gehöriger Rathschluss) wechseln bei Paulus mit einander ab. Beides steht neben einander Kol. 2, 2. *Σύνεσις* ist allerdings immer Einsicht Kol. 1, 9. 22. Aber fast scheint diese Hinweisung auf seine Einsicht unpassend, unpaulinisch. [De Wette: Nach meinem Gefühle hätte Paulus unbekannten Heidenchristen gegenüber sich nicht auf ein schriftliches Specimen seiner apostolischen Einsicht, sondern auf seine bisherige Wirksamkeit berufen.] Und vielleicht hat daher *σύνεσις* hier die classische Bedeutung *sententia*, Sinn;

und es ist zu übersetzen: das was ich meine in, mit dem göttlichen Heilsplane.

V. 5 schildert die Eigenschaft, V. 6 den Inhalt des *μυστήριον*. *Ἑτέραις γενεαῖς*: früheren Zeiten, AG. 15, 21 *γενεαὶ ἀρχαῖαι*, Kol. 1, 26 *τὸ μυστήριον τὸ ἀποκεκρυμμένον ἀπὸ τῶν αἰώνων καὶ ἀπὸ τῶν γενεῶν*. [Die *rec.* hatte sonst in unserer Stelle *ἐν* vor dem Dativ; die neuere Kritik, auch Rückert und Hahn, hat es gestrichen, was von de Wette wegen überwiegender Autorität gebilligt wurde. Nach Meyer ist die Präposition nur wegen des doppelten Dativ's hinzugeschrieben worden.] *Οἱ υἱοὶ τῶν ἀνθρώπων* ist althebr. Ausdruck Mark. 3, 28. Er bezeichnet zugleich das Ganze der Menschen und ihre Unterordnung unter Gott. Der Prophetenname Menschenkind aus Ezechiel ist es hier gewiss nicht, wie Grotius meinte. Ueber *γνωρίζ.* und *ἀποκαλύπτεσθαι* wurde zu 1, 9 gesprochen. Immer ist das Letztere mehr. *Ὡς νῦν* bezeichnet nicht blos: in der Art, dem Grade, *οὕτως*, wie Chrysostomus erklärt [*ὃ ἑτέραις γενεαῖς οὐκ ἐγνωρίσθη τοῖς υἱοῖς τῶν ἀνθρώπων, ὡς νῦν ἀπεκαλύφθη, ἢ ὅτι οὕτως οὐκ ἐγνωρίσθη διὰ πραγμάτων αὐτῶν καὶ ἔργων, ὡς νῦν ἀπεκαλύφθη τοῖς ἁγίοις ἀποστόλοις αὐτοῦ καὶ προφήταις ἐν πνεύματι*], sondern: wie es dagegen nun —. *Ἅγιοι* steht hier als auszeichnendes Prädicat gottbegeisterter Menschen Luk. 1, 70. AG. 3, 21. 2 Petr. 1, 21. In dieser Benennung liegt nichts Auffallendes (Olshausen); de Wette fand sogar eine Andeutung nicht-apostolischen Ursprungs dieses Briefes. [Er leitet sie her aus der vom Verf. umgearbeiteten Parallele Kol. 1, 26, und aus seiner Verehrung gegen die Männer der apostolischen Zeit.] *Ἐν πνεύματι*, welches Chrysost. und Koppe [*pro πνευματικοῖς, διὰ πνεύματος ἁγίου φερομένοις*] zu *προφ.* zogen, Erasmus gar zum Folgenden [nach Ambrosiaster: *spiritu esse gentes cohaeredes — non ceremoniis Mosaicae legis, sed spiritu, hoc est,*

doctrina evangelica], gehört zu *ἀπεκαλύφθη*, wie 1 Kor. 2, 10 [*ἀπεκ. διὰ τοῦ πνεύματος αὐτοῦ*], 12, 8 [*διὰ τοῦ πνεύματος δίδοται* —]. Es soll damit wohl nicht blos der Begriff dieser Offenbarung gehoben, sondern diese als wirkliche, real-innerliche, nicht blos als eine im Erfolg, in Thatsachen dargestellt werden. Zum Sinne ist zu vergleichen 1 Petr. 1, 10—12. Und gewiss — Rückert erinnert schon mit Recht daran — sind diese Stellen bedeutend gegen die gewöhnliche kirchliche Ansicht, welche in den prophetischen Schriften alten Testam. vollständige messianische Offenbarungen oder auch schon die volle universale Idee des Evangelium annahm.

V. 6 wird der Gegenstand des *μυστήριον* wiederholt. Bei *εἶναι* ist es gleichgültig, ob es zu *μυστήριον* V. 4 oder zu *ἐγνωρίσθη* oder *ἀπεκαλύφθη* V. 5 genommen werde. „Dass die Heiden durch die Predigt sein sollten Miterben, Einverleibte, Mittheilnehmer an seiner Verheissung, welche sich auf Christum bezieht.“ In den Worten *συγκλ.*, *σύσσωμα*, *συμμέτοχα* fanden schon Hieronymus und Pelagius mit Recht eine Gradation [Meyer nur eine durch die Wichtigkeit der Sache bedingte Häufung]. *Σύγκλ.*: gleicher Ansprüche 1, 14. 18. *Σύσσωμα* steht allein hier, nach der Meinung Mancher von Paulus selbst gebildetes, in der Kirche dann recipirtes Wort: in Einer Gemeine aufgenommen (*σῶμα* 1, 23. 4, 4). *Συμμ.*: wirklich schon theilhaftig 5, 7. Das *σύν* bezeichnet, wie in *συνοικοδομεῖσθαι* 2, 22: mit den Juden zugleich. Anders steht *συγκληρ.* Röm. 8, 17: mit Christus [*Commentar* S. 231]. *Τῆς ἐπαγγ.* gehört natürlich nur zum *συμμετ.*, hat aber hier wohl objective Bedeutung, und heisst nicht blos wie 1, 14 (Grotius): Segnung des heiligen Geistes, sondern die messianische, christliche. *Αὐτοῦ* ist kritisch zweifelhaft und von Lachmann ausgelassen worden. *Ἐν τῷ Χριστῷ* gehört zu *ἐπαγγελ.*: in Christus bestehende, auf ihn bezogene

Verheissung. *Διὰ τοῦ εὐαγγ.* gehört zu *εἶναι* —, nicht zu *ἐκαγγ.* —, dieses wäre den Worten nach zu hart, und der Sinn davon liegt schon in *ἐν Χριστῷ*. [So meinten es auch die älteren Herausgeber, wie Crucelläus, Koppe, wenn sie vor *διὰ* — Komma setzten.] *Εὐαγγέλιον* steht hier in der gewöhnlichen Paulinischen Bedeutung: Act, Werk der Verkündigung, wie 2 Tim. 1, 10.

V. 7 — 13. Auftrag zu wirken für den göttlichen Rathschluss nach der in denselben geschenkten Einsicht. „Welcher Verkündigung Diener ich geworden bin.“ So steht auch Kol. 1, 23 *διάκονος εὐαγγελίου*, V. 25 *διακ. τῆς ἐκκλησίας*, vgl. 2 Kor. 3, 6. 11, 15. „Nach der Gnadengabe Gottes, welche mir durch sein mächtiges Wirken geworden ist.“ *Δωρεὰ χάριτος*, wie 2, 8 zeigt, nicht: Gabe der Gnade, sondern: zu der Gnade gehörige, zu ihr geschenkte Gabe. Geschenk (dasselbe *δωρεά* 4, 7) ist Geistesgabe, die Ausrüstung zum apostolischen Werke, das Wesentliche der Berufung für dasselbe. Statt der *rec. τὴν δοθεῖσαν* lesen Viele, auch Lachmann [Rückert und Hahn], *δοθείσης* wie V. 2 [aus welchem Meyer diese Lesart entnommen erachtete]. Aber hier ist das Gegebene die *δωρεά*, nicht die *χάρις*. Auch Harless hat sich gegen jene Lesart entschieden. „Mir verliehen in Aeusserung seiner Macht.“ *Κατὰ τὴν ἐνέργειαν* steht hier anders als V. 9. Hier ist es nicht: der Macht gemäss, sondern: in, mit ihr. Dieselbe Formel steht auch Kol. 1, 29. Phil. 3, 21. *Δύναμις θεοῦ* ist die innerlich wirksame Gottesmacht, wie 1, 19. *Αὐτοῦ* gehört zu *δύναμις*, nicht zu *ἐνέργειαν*.

Der Erwähnung einer herrlichen Gotteskraft stellt er, um sie noch mehr zu heben, seine Unwürdigkeit, Untüchtigkeit an die Seite V. 8. „Mir, dem Geringsten aller Gottgeweihten, wurde dieser Beruf.“ Mit *πάντων τῶν ἁγίων — τῶν* hat die neuere Kritik ausgelassen [auch Hahn] — sind

wohl nicht blos die Ausgezeichneten V. 5 unter der ἁγίοις gemeint (und vielleicht wollte man dieses durch τῶν bezeichnen), wie er 1 Kor. 15, 9 sich ἐλάχιστον τῶν ἀποστόλων nennt, sondern alle christlichen Menschen. Vgl. 1 Tim. 1, 13—15. Er meint auch hier ohne Zweifel die Unwürdigkeit von sich, als dem vormaligen Verfolger der christlichen Sache. Ἐλαχιστότερος ist steigernder Comparativ vom Superlativ, wie μειζότερος 3 Joh. 4 [*theol. Ausl.* 2 Bd. S. 277]. Auch die Classiker sagten πρώτιστος, ἐσχατώτατος. Χάρις steht wieder wie V. 2 u. 7, der gnädig verliehene Beruf. Εὐαγγ. ist gewiss mit χάρις zu verbinden. Harless dachte es sich von δωρεά V. 7 abhängig, sodass ἐμοὶ — αὕτη als Ausruf dazwischen stände. [Hiergegen hat auch Meyer gesprochen.] Ἐν τοῖς ἔθνεσιν hat die Bedeutung des Folgenden. Ἀνεξιχνίαστόν bedeutet hier: an sich, durch Menschen nicht zu ergründen; neben πλοῦτος steht es auch Röm. 11, 33 [*Commentar* S. 335], πλοῦτος wie Phil. 4, 19 ohne Beisatz: Segensfülle. Hier wohl mit der besondern Bedeutung, dass sie ausreichend sei für alle Welt. Auch hier lesen Lachmann und Rückert, wie 1, 7. 2, 7 τὸ πλοῦτος.

V. 9. Φωτίζειν bezeichnet den einzelnen Act des εὐαγγελίζεσθαι, wie 2 Kor. 4, 4. 6. das Substant. φωτισμός. Πάντας bezweifelt die neuere Kritik [Lachmann hat es in Klammern geschlossen, nachdem schon früher Erasmus S. 601 mit Berufung auf Ambrosiaster und Hieronymus, die es auslassen, sein Bedenken geäussert: *neque Paulus illuminat homines, sed in lucem profert, et quod ante fuerat reconditum, facit omnibus perspicuum*]. Aber das Verbum φωτίζειν ist nicht gewöhnlich ohne Bezeichnung eines Objects. Πάντας sind alle im Heidenthum. Dreierlei stellt er als Gegenstand dieser Belehrung dar, indem er von Neuem auf die Beschreibung des göttlichen Heilsplans zurückkommt: die Macht (V. 9), die Weisheit (V. 10), den Se-

gen (V. 12) vom Werke Christi. Diese Stellen sind entscheidend für die Auffassung dessen, was Paulus für die eigentliche Sache Christi achtete. „Welches die Einrichtung, Art des Rathschlusses sei, welcher von Ewigkeit her bei Gott verborgen war.“ *Οἰκονομία* wie V. 2. Früher vor Griesbach stand im Texte *κοινωνία*, wie *κοινωνία Ἰησοῦ Χριστοῦ* 1 Kor. 1, 9. Der Sinn ist zuletzt derselbe: in welcher Art die Menschen Theil nehmen sollten am göttlichen Rathschlusse. Und allerdings spricht der Apostel hier von einem Rathschlusse mehr in Bezug auf die Menschen, welche an ihm Theil nehmen sollten. *Ἀποκεκρ. ἀπὸ τῶν αἰώνων* steht auch so vom *μυστήριον* Kol. 1, 26. 1 Kor. 2, 7. Dasselbe ist *σεσιγημένον* Röm. 16, 25 [*Commentar* S. 432]. In Gott, wie Kol. 3, 3 *κέκρυπται ἐν τῷ θεῷ*: in seinen Gedanken. *Τῷ τὰ πάντα κτίσαντι* ist für sich zu nehmen, .. nicht mit Koppe [der nach *θεῷ* Semikolon setzt] und Harless mit dem Folgenden zu verbinden: dafür geschaffen hat, dass — V. 10, und 2. nicht als allgemeines Prädicat Gottes, wie Bengel und Flatt annahmen, auch Harless und Olshausen, diese, weil Weltschöpfung und Erlösung zusammenliegende Werke seien [weil Gott mit der Weltschöpfung die Welterlösung beschloss und die Welt in, d. h. durch und für den Erlöser schuf]. Sondern, wie gesagt, es wird dadurch der Gegenstand des göttlichen Rathschlusses von Seiten seines Umfangs, seiner Macht bezeichnet: welcher nunmehr Alles geistig, sittlich umgeschaffen hat. Dieses ist hier *κτίζειν*, wie 2, 15. Kol. 1, 16, eine Bedeutung, gegen welche Harless und Olshausen besonders gesprochen haben. Das *νῦν* V. 10 gehört dem Sinne nach hierher. In dem gewöhnlichen Texte finden sich noch die Worte *διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ*, die äusserlich verwerflich von der neueren Kritik [auch von Harless, Olshausen, Meyer, Hahn] getilgt worden sind. Aber vielleicht liess man sie fallen, weil

man das κτίσαν πάντα falsch von der Weltschöpfung verstand. [Unter den Neueren hat nur Knapp die Worte beibehalten und Rinck *lucubr.* S. 181 vertheidigt: Marcion habe sie ausgelassen zu Gunsten seines Dogma's. *Hoc enim illi placuit, mysterium evangelii Deo inferiori, qui mundum creaverit, absconditum, et a numine supremo revelatum esse per Jesum Christum, quem tamen ipsum, materiae expertem, mundi auctorem esse negavit.*]

V. 10 u. 11. Die Weisheit in jenem göttlichen Rathschlusse liegt dem Apostel darin, dass von Anbeginn Alles in der Menschengeschichte für denselben angeordnet worden sei. Vgl. Röm. 11, 33 ff. [*Commentar* S. 334]. „Auf dass (es wird durch ἵνα hier ein neuer Erfolg dem Vorigen hinzugefügt) nunmehr bekannt würde den Mächten im Himmel durch die Gemeine die vielfache Weisheit Gottes." Ueber ἀρχαί und ἐξουσίαι s. zu 1, 21. Ἐν τοῖς ἐπουρανίοις gehört zu diesen Worten, um so weniger können böse Engel hier gemeint sein, wie Einige, deren Hieronymus und Ambrosiaster gedenken, glaubten. Vielleicht setzt Paulus sogar diese Worte ἐν τοῖς ἐπουρ. hinzu, um jenes Missverständniss zu beseitigen. Aehnlich spricht 1 Petr. 1, 12 vom Verlangen der Himmelsgeister, den göttlichen Plan zu erkennen. Wahrscheinlich stellt Paulus hier nur dieses auf von dem Erkennen der Himmlischen, weil der Menschengeist noch nicht vermögend sei, das Ganze jenes Planes zu durchschauen. Jene sollen erkennen διὰ τῆς ἐκκλησίας, d. i. aus den Geschicken, der Stiftung und Ausbildung der Gemeinen. Also wieder die Paulinische Idee, dass das Geisterreich und die Menschen in ein Verhältniss treten sollen. Das Adject. πολυποίκιλος steht hier allein; Viele meinten auch hier, eine von Paulus ausgegangene Wortformation zu finden [Harless]. Das Simplex findet sich 1 Petr. 4, 10 ποικίλη χάρις. Es ist aber als allgemeines Prädicat der göttlichen Weisheit

zu nehmen, nicht als specielles der Weisheit im Evangelium. Es bedeutet aber nicht blos mannichfach, sondern tief, verschlungen, wie in *ποικιλόφρων*.

V. 11. *Κατά* gehört wohl nicht zu *γνωρισθῇ* V. 10; dann würde der Satz fast überflüssig sein, sondern zu *σοφία*: Weisheit, welche sich findet, vorhanden ist, in der ewigen Bestimmung für die christlichen Dinge. Jene erste Verbindung wurde von den Meisten angenommen. *Πρόθεσις τῶν αἰώνων*: von Ewigkeit bestehend = *πρὸ τῶν αἰώνων* 1 Kor. 2, 7, *πρὸ χρόνων αἰωνίων* 2 Tim. 1, 9. Es ist nicht mit Oekumenius zu erklären: Bestimmung der Zeiten = *οἰκονομία τοῦ πληρώματος τῶν καιρῶν* 1, 10. *Ἐποίησε* heisst gewiss: gefasst hat, wie *συμβούλιον ποιεῖν* Mark. 3, 6. 15, 1. Viele, wie Theodoret [*ταῦτα πρὸ τῶν αἰώνων προέθετο, ἐποίησε δὲ διὰ τῆς κατὰ τὸν δεσπότην Χριστὸν οἰκονομίας*], Grotius, Luther (welche er bewiesen hat), übersetzen: ausgeführt hat, mit Vergleichung des *ποιεῖν* 1 Thess. 5, 24. Aber dieser Satz würde den Gedanken stören. *Ἐν — ἡμῶν*: in Beziehung auf ihn, in seiner Sache 1, 3. Vor *Χριστῷ Ἰησοῦ* lasen Viele (Lachmann) *τῷ* — aber der Artikel ist ungewöhnlich in der Formel *Χρ. Ἰησοῦς*.

V. 12 schildert das Segnende dieses Rathschlusses. „Durch welchen wir haben Freimuth und zuversichtlichen Zutritt, indem wir an ihn glauben.“ *Προσαγωγή* steht wie 2, 18. Es gehört dazu noch — und zwar allein zu *προσαγωγή* — die Formel *ἐν πεποιθήσει*. In dieser Zusammenstellung ist das Zweite stärker als das Erste, die *παῤῥησία*. *Παῤῥ.* steht auch 1 Joh. 3, 21. 5, 14 als christliche Eigenschaft, eben indem man sich würdig und sicher vor Gott fühlt. *Παῤῥ.* und *προσέρχεσθαι* stehen beisammen Hebr. 4, 16, *πεποίθησις πρὸς θεόν* 2 Kor. 3, 4. Sonst steht bei Paulus das Wort immer vom Vertrauen auf Menschen: Phil. 3, 4 und oft im 2ten Korintherbr. *Διὰ τῆς πίστεως αὐτοῦ* (so gewöhnlich, z. B.

Röm. 3, 22): durch Glauben an ihn, nämlich an Christus; denn πεποίθησις bezog sich auf Gott. Eben so steht die Formel προσαγωγὴ τῇ πίστει Röm. 5, 2 [*Commentar* S. 138]. Hier ist der Ausdruck διὰ τῆς πίστεως wohl nicht mit ἔχομεν, sondern mit den Substantiven zu verbinden. Glaube an Christus, nämlich an sein Verdienst, seinen Erfolg, führt zu Gott hin.

V. 13 beschliesst das, was er vom ersten Verse an sagen wollte: er arbeite für Gottes Sache. Er wünscht zum Schlusse, dass er dieses unermüdet, nicht abgeschreckt durch seine Leiden thun möge. Αἰτοῦμαι steht wie δέομαι 2 Kor. 10, 2 von einer Bitte zu Gott und für sich; von bestimmter Bitte (verschieden von προσεύχεσθαι) Kol. 1, 9, und zu Gott unten V. 20. Jac. 1, 6. Μὴ ἐκκακεῖν (Lachmann schreibt überall, wie Gal. 6, 9 [*Commentar* S. 142, nach Bretschneider *lexic. s. v.* ἐγκακέω in dieser Stelle und 2 Kor. 4, 1 kritisch besonders empfohlen] 2 Kor. 4, 1, ἐγκακεῖν, allerdings die gewöhnlichere Form): nicht muthlos werden. Diese Erklärung der Stelle findet sich bei Hieronymus und Theodoret [δέομαι τοίνυν τῆς θείας ἀπολαῦσαι ῥοπῆς, ἵνα γενναίως φέρω τὰ προσπίπτοντα σκυθρωπὰ διὰ τὴν ὑμετέραν σωτηρίαν, Bengel, Semler], Harless, [Rückert] und Olshausen. Zwei andere Erklärungen haben entweder den gewöhnlichen Gebrauch des Wortes αἰτεῖσθαι gegen sich, die von Grotius, Flatt [und Matthies]: bitte euch, dass ihr nicht u. s. w., oder die Stellung des ganzen Satzes (Chrysostomus: bitte Gott, dass ihr nicht u. s. w.). Dann würde ὑμᾶς dabei stehen; hier aber bezieht sich ἐκκακεῖν gewiss auf dasselbe Subject mit θλίψεσι. Ὑπὲρ ὑμῶν kann dann weiter, auch schon der Wortstellung nach, nicht (Harless) mit αἰτοῦμαι verbunden werden, sondern es gehört zu θλίψεις; der Gedanke ist wie V. 1. Ὑμεῖς sind hier wieder die Heidenchristen. Ἥτις — das ὑπὲρ ὑμῶν verstärkend,

geht auf θλίψεις [als Attraction], nicht auf μὴ ἐκκακεῖν, wie Theodoret [ὑμετέρα γὰρ δόξα ἡ ἐν τούτοις μου καρτερία, Beza] Rückert und Harless wollten. „Welche Leiden euer Ruhm sind.“ Eben so von seinen Leiden 2 Kor. 1, 6 ὑπὲρ ὑμῶν παρακλήσεως καὶ σωτηρίας, Phil. 1, 28 ὑμῖν σωτηρίας. Δόξα ist Ruhm, Ehre. Oft wurde es von himmlischer Verklärung verstanden, wahrscheinlich auch von denen, welche ἡμῶν statt ὑμῶν lasen.

V. 14 ff. giebt nun an, wofür er bete — dieses neben seiner Arbeit dargestellt. Er drängt hier Alles zusammen, was er in den ersten Kapiteln, besonders 1, 17 ff., ausgeführt hatte, und vermehrt es noch: sie sollen überhaupt geistig stark V. 16, ganz gläubig V. 17, in Liebe verbunden V. 18, voll Einsicht und Begeisterung sein für die Sache Christi V. 18 und 19, endlich völlig einverleibt in diese Gemeine Christi V. 19. — Τούτου χάριν bezieht sich, wie V. 1, nicht auf das Nächstvorhergehende; also: „um dieses Segens in der Sache willen beuge ich meine Kniee vor dem Vater Jesu Christi.“ Κάμπτειν γόνατα ist altheilige Formel vom demüthigen oder dringenden Gebet Röm. 11, 4. 14, 11. Phil. 2, 10. Wenn die Schreibart richtig ist πατὴρ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, so ist der Sinn wieder derselbe, wie 1, 3: Gott, welcher die Sache Christi zu der seinen macht. Aber die Worte τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ haben äusserlich viel gegen sich — die bedeutendsten handschriftlichen Zeugen lassen sie aus; ausdrücklich gegen sie ist auch Hieronymus [*non, ut in latinis codicibus additum est, ad patrem domini nostri J. Christi, sed simpliciter ad patrem legendum*]. Die neuere Kritik hat sie gestrichen [Lachmann, Rückert, Harless; vertheidigt de Wette, beibehalten Hahn]. Wahrscheinlich wurden sie beigesetzt, weil man das Folgende ἐξ οὗ — auf Christum beziehen zu müssen glaubte. Aber diess geht auf Gott, auch wenn man das τοῦ κυρίου —

Χριστοῦ lesen will. Vater ist also Menschenvater, im höheren Sinne, und das Folgende ἐξ οὗ — will den Sinn der Vaterschaft Gottes erweitern, und dieses leitet das Folgende neben der Erhabenheit jenes μυστήριον sehr angemessen ein: dessen Familie nicht blos auf Erden, sondern auf Erden und im Himmel ist.

V. 15. Πατριά steht noch Luk. 2, 4. AG. 3, 25: Familie; hier also: was zu Einer sittlichen Gemeine berufen, vereinigt ist. Der Name Familie ist aus keinem damaligen Sprachgebrauch hergenommen (wie man seit Grotius oft annahm), etwa dem rabbinischen, der überdiess wahrscheinlich ein neuer ist — selbst den Namen Familie nahm man auf [Schöttgen *hor. hebr.* S. 1237, Buxtorf *lex. talm.* S. 1753.] — nach welchem man von einer oberen und niederen Familie Gottes sprach; sondern er lag ganz einfach im Vaternamen, und Paulus giebt diesem eigentlich immer jene Bedeutung. Jenes πᾶσα fasste Rückert richtig alle, nicht, wie Flatt und Olshausen [obgleich der Artikel fehle]: die ganze. Ἐξ οὗ ὀνομάζεται: dessen Namen sie führt, dem sie angehört. Die Idee ist wieder die 1, 10 ausgesprochene: allgemeine Gemeinschaft der Himmlischen und Irdischen für die Sache Gottes. Im Allgemeinen wurde diess auch von den Meisten anerkannt. Vgl. Noesselt *de una Dei in coelo terrisque familia*, in den *exercitt. ad sacr. scr. interpret. VI.* Eigenthümlich erklärte Bretschneider πατριαί: Arten der Geschöpfe, *rerum genera* [*lexic. s. v.* πατριά: *genera naturarum creaturarum*]; aber diese physische Bedeutung hat gewiss nicht blos hier im Vaternamen liegen sollen. Theodoret [*ἐκεῖνόν — πατέρα, ὃς ἀληθῶς ὑπάρχει πατήρ, ὃς οὐ παρ' ἄλλου τοῦτο λαβὼν ἔχει, ἀλλ' αὐτὸς τοῖς ἄλλοις μεταδέδωκε τοῦτο*], Hieronymus, Luther nach der Vulg. [*ex quo omnis paternitas in coelis et in terra nominatur*] dachten sich diess

πατριά = πατρότης, Vaterschaft, *paternitas*; daher Luther die Stelle wiedergab: der der rechte Vater ist (πᾶσα πατριά) über Alles, was Kinder heisst, nach der Uebersetzung: dem alles Vatersein angehört, eigen ist. Aber weder bedeutet πατριά das Vatersein — immer nur die Abkunft, noch könnte ἐξ οὗ ὀνομάζεται nur so viel sein als οὗ ἐστι, wie Rückert erklärt: Gott heisse der Vater, wiefern alles Lebende im Himmel und auf der Erde Sein und Namen von ihm habe, Name aber bezeichne Würde und Wesenseigenthümlichkeit. Unbegreiflich ist es, wie Harless und Olshausen jene Lutherische Uebersetzung richtig finden können.

V. 16. „Dass er schenken möge nach seiner Erhabenheit" —. Hier steht πλοῦτος δόξης anders als 1, 18. Hier bedeutet δόξα für sich Erhabenheit, nämlich in Hinsicht auf Güte. Vgl. Kol. 1, 11 κατὰ τὸ κράτος τῆς δόξης. „Zu erstarken durch seinen Geist im inneren Menschen." Durch κραταιοῦσθαι, bei welchem nach apostolischem Sprachgebrauch gleichgültig ist, ob wir es passiv oder medial nehmen, wird δυνάμει verstärkt; ähnlich ist 1, 19. Dasselbe κραταιοῦσθαι findet sich 1 Kor. 16, 13. Dieses Starkwerden umfasst bei Paulus das gesammte innere Leben 6, 10 ff. Διὰ τοῦ πνεύματος αὐτοῦ steht wie Röm. 15, 13 ἐν δυνάμει πνεύματος ἁγίου, vgl. 2 Tim. 1, 7 πνεῦμα δυνάμεως. — Εἰς τὸν ἔσω ἄνθρ. wird richtig in der gewöhnlichen Interpunction mit diesem Satze verbunden, der Syrer und die Griechen ziehen es zum folgenden κατοικῆσαι. Dann wäre es ganz gleich dem ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν V. 16 [Meier]. Entweder bedeuten die Worte: in Beziehung auf ihn, oder: in ihn hinein. Ὁ ἔσω ἄνθρωπος ist nicht etwa im Platonischen Sinne gesagt, wie Grotius, Wetstein [Fritzsche zu Röm. 7, 22 und Meyer] wollten: der wahre Mensch, der Geist. Ἄνθρ. bezeichnet in dieser Formel Menschenwesen, also ὁ ἔσω ἄνθρ. das innere Wesen des Menschen. Auch Röm. 7, 22 u. 25 [*Commentar* S. 210] wechselt es mit νοῦς ab.

V. 17 wird der vollkommene Glaube als ein Wohnen Christi in ihnen dargestellt. Dieses ist also nicht objectiv zu fassen = Dasein, Walten desselben Röm. 8, 10. Joh. 14, 23 *μονὴν ποιεῖν* [*theol. Ausl.* 2 Bd. S. 96], sondern subjectiv als Gegenwärtigkeit in Gedanken und Anerkenntniss. Eben so Gal. 4, 19: Christus wird in den Gläubigen gebildet; Kol. 3, 16 spricht von einem Wohnen des Wortes Christi, und in jenem Sinne heissen sie auch *κατοικητήριον θεοῦ* 2, 22. *Κατοικῆσαι* gehört zu *δῴη*. Undeutlich übersetzt Luther: Und Christum zu wohnen. „Und dass Christus einwohnen möge in euren Seelen durch den Glauben.“ Theodoret bezog die Worte *διὰ — ὑμῶν* zum Folgenden ohne angemessenen Sinn [*χρεία γὰρ πίστεως καὶ ἀγάπης, ὥστε ἐν ταύτας ὑμᾶς τεθηλέναι, οἷόν τινα κρηπῖδα καὶ ῥίζαν τὸ βέβαιον ἔχοντας*]. Dann ist auch die Construction im folgenden Satze zu hart. Wiederum bezog Semler [u. A., auch de Wette] das Folgende *ἐν ἀγάπῃ* — auf das Vorige, weil die Formel *κατοικεῖν* — für sich zu wenig bedeutete — dieses fände ja schon Statt.

V. 18. Die Liebe ist hier wieder, wie 1, 4, nicht die Tugend neben dem Glauben, sondern die innige Gemeinschaft, die Bedingung, unter welcher die christliche Gemeine bestehen könne. In keinem Falle kann *ἀγάπη* hier die Liebe Gottes bedeuten, so viel als *χάρις*, wie Chrysostomus [*homil.* 7: *τὸ μέγεθος τῆς ἀγάπης τοῦ θεοῦ γνῶναι, πῶς πανταχοῦ ἐκτέταται*], Theophylakt, Koppe [doch auch die andere Erklärung *benevolentia erga alios* für möglich haltend] und Flatt wollten. Die Nominative *ἐῤῥιζωμένοι* und *τεθεμελιωμένοι* kann man zwar mit dem Folgenden verbinden — dann fände eine Versetzung des *ἵνα* Statt wie 2 Kor. 2, 4. Gal. 2, 10 [Joh. 13, 19. 1 Kor. 9, 15] — aber, weil dann der Satz *ἐν ἀγάπῃ* — zu einem Nebensatze würde, ist es angemessener, sie für absolute zu halten, wodurch der Satz gerade

gehoben wird 4, 2. Kol. 2, 2. „Während ihr in Liebe gewurzelt und gegründet seid.“ Es sind zwei Bilder fester Gesinnung mit einander vermischt, ganz wie Kol. 2, 7 ἐῤῥιζωμένοι, ἐποικοδομούμενοι καὶ βεβαιούμενοι. Das erste bedeutet mehr die Tiefe, das zweite die Festigkeit. Ἐν ἀγάπῃ in der Liebe. Harless: ἐν ἀγάπῃ sei als Benennung des Zustandes zu fassen, in welchem die Einzelnen gewurzelt und gegründet sind. Aus jener Gesinnung, sagt der Apostel, entspringe weitere Einsicht in das Heil der Sache. Diese wird hier, auf ähnliche Weise wie 1, 15 ff., an die würdige Gesinnung angeknüpft. „Sodass ihr zu begreifen vermögt mit allen Gottgeweihten.“ Πάντες οἱ ἅγιοι sind, wie 2, 19, eben alle Christen. Es werden auch hier die Heidenchristen vornehmlich angeredet, welche sich zu den Anderen heranbilden, heranleben sollen. „Welches die Breite, Länge, Tiefe und Höhe sei.“ Die Formel hat jedenfalls etwas Auffallendes für unsere Art zu sprechen, de Wette nennt sie unwürdig [in der *Erklärung* schwerlich paulinisch]. Aber im Sprachgebrauch der alten Welt sind Ausführungen dieser Art nicht ungewöhnlich, und Paulus hätte auch wohl (s. *Einleitung* S. 14) auf einen mehr allgemeinen Sprachgebrauch dabei anspielen können. Harless verglich *Cic. Tuscul.* 1, 26 *omnia supera, infera, prima, ultima, media videre.* Hiob 11, 8 f. (ὑψηλὸς ὁ οὐρανὸς καὶ τί ποιήσεις; βαθύτερα δὲ τῶν ἐν ᾅδου, τί οἶδας; ἢ μακρότερα μέτρου γῆς, ἢ εὖρους θαλάσσης;), auf welche Stelle vielleicht Paulus angespielt hat, findet sich wirklich dasselbe von der göttlichen Weisheit gesagt. Uebrigens verliert sie das Auffallende noch mehr, wenn man sie auf das Allumfassende des göttlichen Planes in Bezug auf die Menschheit bezieht. Vgl. βάθος Röm. 11, 33 und den Plural 1 Kor. 2, 10. So bedeutet auch im alten Testam. ὕψος die göttliche Weisheit. Denn auf diesen Plan Gottes (das μυστήριον) bezieht sich die Formel ohne Zweifel, und

diess ist auch die älteste Erklärung. Chrysostomus nennt ausdrücklich τὸ μυστήριον [τοῦτ' ἔστι· τὸ μυστήριον τὸ ὑπὲρ ἡμῶν οἰκονομηθὲν μετὰ ἀκριβείας εἰδέναι· τοῦτο γὰρ πλάτος καὶ μῆκος καλεῖ καὶ βάθος καὶ ὕψος]; ihm sind Beza [*opus reconciliationis*], Rückert, Harless [und Olshausen] gefolgt. So lässt sich auch begreifen, warum der Apostel die genauere Bezeichnung hinweggelassen habe — der ganze vorige Brief hatte ja von nichts Anderem gesprochen. [De Wette denkt sich als den gesuchten unendlichen Gegenstand die Weisheit Gottes und erklärt sich die Auslassung desselben aus der angef. Stelle des Hiob, besonders aber aus der dem Verf. vorschwebenden Stelle Kol. 2, 3.] Andere verstanden es, indem sie es dem Sinne und den Worten nach mit dem Folgenden verbanden, von der Liebe Gottes zu uns (Calvin, Grotius, Flatt), oder von der Kirche, dem Hause Gottes 2, 20 [Wolf, Michaelis, Koppe]. Ambrosiaster dachte sich Gott [ähnlich Matthies], Andere das Weltall. Sehr verbreitet in der alten Kirche war die Deutung der Worte, als hätten sie ihren Begriff schon in sich, und es sei Nichts dabei zu suppliren — als werde das Kreuzeszeichen darunter gemeint. So Gregor Nyss. [bei Theophylakt S. 391: ὁ δὲ Νύσσης Γρηγόριος διὰ τοῦ πλάτους — τὸν σταυρὸν ἔφη δηλοῦσθαι· ἐπεύχεσθαι οὖν τὸν ἀπόστολον τοῖς Ἐφεσίοις, ὡς ἂν ἐξισχύσωσι καταλαβέσθαι τὸ τοῦ σταυροῦ μυστήριον. Ἡ γὰρ πᾶσα οἰκονομία τούτῳ ἐμπεριέχεται, καὶ τὸ ταύτης φρικωδέστατον ὁ σταυρός ἐστιν, ἐξ οὗ καὶ ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ μάλιστα δείκνυται], Hieronymus [Augustin], und die kirchliche Sprache überhaupt. — „Was also der ganze Umfang sei von jenem Rathschlusse.“ *Καταλαβέσθαι* = *γνῶναι* im Folgenden.

V. 19. Richtig bemerkt Rückert über den Sinn des Apostels, dass es sich hier um die herrliche Ausführung dieses Rathschlusses handle. „Die Liebe Christi, welche alle

Erkenntniss übersteigt.“ Der Rathschluss der Weisheit Gottes wird durch die Liebe Christi bei den Aposteln ausgeführt. S. zu 2, 4, vgl. mit Röm. 8, 35 [*Commentar* S. 253]. *Γνῶναι — γνώσεως ἀγάπην* ist rednerischer Widerspruch, Oxymoron, wie Röm. 1, 20. [1 Kor. 1, 21. 25] 2 Kor. 8, 2. Gal. 2, 19. Es bedeutet nicht blos: das Unbegreifliche erkennen (Theophylakt, Harless), sondern: das erkennen, was über alles menschliche Erkennen hinausliegt. *Ὑπερβάλλειν* wird gewöhnlich zwar mit dem Accusativ construirt, doch wird der Genitiv durch die Comparativbedeutung des Verbum möglich, wie in *ἑαυτῶν ὑπερέχειν* Phil. 2, 3, eine auch in der classischen Sprache nicht ungewöhnliche Structur. *Ὑπερβ. γνώσεως*: die menschlichen Begriffe übersteigend, wie V. 20 *ὑπὲρ — νοοῦμεν*, Phil. 4, 7 *ὑπερέχουσα πάντα νοῦν*. Es ist weder eine Herabsetzung menschlicher Vernunft, noch sollen die Worte blos den Begriff der Erhabenheit ausdrücken; vielmehr soll dadurch gesagt werden, dass dieser Gegenstand früher der menschlichen Vernunft ganz fremd gewesen sei — der Paulinische Begriff des *μυστήριον*. Luther's Uebersetzung in der zweiten Bearbeitung derselben vom Jahr 1545 (vorher hatte er übersetzt: die doch alle Erkenntniss übertrifft): auch erkennen, dass Christum lieb haben viel besser ist, denn alles Wissen, war dem Augustin nachgebildet, der in der Schrift *de gratia et libero arbitrio* c. 19 die Worte wiedergiebt: *scientia subdita caritati*, Pelagius dagegen: *supereminet fructus*. Jene Uebersetzung giebt einen Gedanken, welcher dem Paulinischen Geiste nicht fremd sein würde, aber hier durchaus nicht in den Zusammenhang passte. Auch wird weder *ἀγάπη τοῦ Χριστοῦ* bei Paulus gewöhnlich von der Liebe zu Christus gebraucht, noch *ὑπερβάλλειν* vom Vorzuge, vielmehr vom thätigen Uebertreffen. Endlich kann das Particip. *ὑπερβ.* nicht für *ὑπερβάλλειν* stehen. In der alten

Kirche hat sich auch die Stellung gefunden ἀγάπην τῆς γνώσεως: die erhabene Liebe zur Erkenntniss Christi, im *Cod. Alex.*, bei Hieronymus [*scientiam caritatis*], gebilligt nur von Grotius. — Endlich völlige Einverleibung, innige Genossenschaft, zur heiligen Gemeine. Wieder verbindet ἵνα neue Gedanken mit dem Vorigen, ohne dass das Folgende gerade mit dem Nächstvorhergehenden zusammenhinge. Πλήρωμα ist wie 1, 23 die ἐκκλησία; aber πληροῦσθαι kann eine andere Bedeutung haben, auch Kol. 2, 10: in die segnend erfüllte Gottesgemeine aufgenommen werden, *cogi*. Doch ist diese Bedeutung (vollends aufgenommen werden) etwas ungewöhnlich, und nicht nothwendig anzunehmen. Πλ. kann hier und im Kolosserbr. a. a. O. geistig erfüllt werden bedeuten; εἰς πλήρωμα, wie 4, 13 εἰς μέτρον ἡλικίας τοῦ πληρώματος τοῦ Χριστοῦ: bis zu, oder für. Πᾶν τό — die gesammte. Also (2, 19): auf dass ihr zur Gemeinschaft aller Gottgeweihten, ja zur allgemeinen Geistergemeinschaft gelangt. Zwei andere Erklärungen von πλήρωμα sind die gewöhnlichen; aber jene erste Bedeutung des Wortes ist durch beide Briefe anzunehmen: 1. Segnung, mit Vergleichung von Joh. 1, 16. Hiernach übersetzt Luther: mit allerlei Gottesfülle. Εἰς ist dann entweder in Hinsicht, oder bis zu. Dieser Deutung pflichteten die Meisten bei, auch Meier und Harless; 2. Gottes Vollkommenheit, wobei εἰς bis zu gefasst und Matth. 5, 48 verglichen wurde. Diese Erklärung schon bei den griechischen Vätern [Theodoret S. 421: ἵνα τελείως αὐτὸν ἴνοικον δέξησθε], Rückert, Olshausen.

Diese Wünsche und zugleich den ganzen Lehrabschnitt des Briefes beschliesst nun die Doxologie V. 20 f. Paulus liebte dieses, Röm. 16, 25 ff. vgl. Hebr. 13, 20 f. Jud. 24 f., und überhaupt war es der alte, heilige Stil. Es ist der erweiterte, zur Hoffnung gesteigerte, selbst schon in

Danksagung übergehende Wunsch. „Dem, welcher thun kann überschwenglich mehr als Alles, was wir bitten oder denken," nämlich geistig wirken — davon ist hier ohne Zweifel die Rede. *Κατά* gemäss dem, daraus zu schliessen, wie er sich wirklich ja erweist in seiner geistigen Einwirkung. Dasselbe auch *κατὰ — δυνάμει* Kol. 1, 29. *Ὑπερεκπερισσοῦ* bedeutet bei *ὑπέρ.*: übermässig mehr; für sich steht es 1 Thess. 3, 10. 5, 13. *Ὃν* gehört wohl zu *πάντα*: von dem was. Viele, auch Rückert und Harless, zogen es zu *ὑπερεκπερισσοῦ*, wo denn vor diesem ein Komma zu setzen und zwei Sätze anzunehmen wären, wie *περισσὸν τούτων* Matth. 5, 37 und *ὑπερβάλλ. γνώσεως* V. 19. [Nach Harless ist dann der zweite Satz Apposition des ersten, ähnlich nach Meyer cumulirende Näherbestimmung zu dem allgemeinen und unbestimmten *ὑπὲρ πάντα*: über die Maassen mehr als das, was wir bitten oder verstehen.] *Νοεῖν* ist entweder denken als möglich oder einsehen, wenn Etwas gegeben ist. Die geistigen Segnungen Gottes werden eben so wie die Erfolge des Evangelium (V. 19) als über alle menschliche Erwägung hinausliegend bezeichnet.

V. 21. Diese Schlussformel wird verschieden geschrieben, wahrscheinlich weil man das doppelte *ἐν* schwierig fand. Am Natürlichsten und auch am Bewährtesten ist die *rec.*: *ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ ἐν Χριστῷ.* Oft ist *καί* dazwischengesetzt worden, entweder dann gelesen: *ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ καὶ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* — Lachmann, Rückert [und Matthies] — oder: *ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ καὶ τῇ ἐκκλησίᾳ.* Beides ist schon darum nicht zu billigen, weil *ἐν* dann verschiedene Bedeutungen vor den beiden Worten, welche doch durch *καί* verbunden sind, haben würde. Das *ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ* ist auch weggelassen worden — und Koppe und Rückert hielten eine von beiden Formeln für unächt [namentlich auch wegen der schwankenden Stellung, wie ein Glossem zu *ἐν Χριστῷ*]. Aber die

Formeln der *rec.* sind gewiss nicht mit einander zu verschlingen, wie Luther, Flatt [Meier] u. A. wollten: in der Gemeine, welche in Christus ist, vgl. *ἐκκλησία ἐν θεῷ καὶ κυρίῳ Ἰ. Χρ.* 1 Thess. 1, 1. Sprachlich ist diess hart und das *ἐν Χριστῷ* überflüssig. Sondern: Preis überall in der Gemeine in Bezug auf Christus, wegen seiner Sache, wie *εὐχαριστεῖν διὰ Χριστοῦ* Röm. 1, 8 [*Commentar* S. 31], *ἐν ὀνόματι* Kol. 3, 17. Aber es liegt in der Formel (nicht blos: durch die Gemeine), was V. 10 ausgesprochen war, dass sich im Dasein dieser Gemeine das Preiswürdige der Gottheit am Meisten offenbare. *Δόξα* ist, wie gewöhnlich in den Doxologieen imperativisch zu nehmen, mögen wir es nun fassen Herrlichkeit (werde zuerkannt, Harless) oder Preis (geschehe). *Πᾶσαι αἱ γενεαὶ — αἰώνων* ist eine bedeutsame, ganz so nirgends, auch im alten Test. nicht, vorkommende [de Wette: schwerlich einer richtigen Vorstellung entsprechende] Formel für gesammte Weltzeit; oft findet sich *γενεαὶ τῶν γενεῶν* Luk. 1, 50 [Jes. 34, 17. 51, 8] und in den Psalmen [72, 5. 102, 25], noch öfter *αἰῶνες τῶν αἰώνων* [Apoc. 1, 6]. *Αἰὼν τῶν αἰώνων* (Dan. 7, 18) ist die alle Perioden umfassende Weltzeit, *γενεαί* sind die einzelnen Abschnitte davon. Auch hier wieder (2, 7) scheint Paulus auf eine längere Entwickelung der christlichen Sache hinzudeuten. [De Wette: sollte übrigens der Apostel eine solche ewige Dauer der Kirche erwartet haben?] *Ἀμήν*, welches hier sehr beglaubigt ist, ist wohl von Paulus selbst beigesetzt worden. — Dieses ist der Lehrtheil des Briefes. „Der göttliche Rathschluss für eine allgemeine geistige Gemeine — wie sie sich dessen würdig zu machen habe — welche Bestimmung er für dieselbe habe:“ — dieses sind die Gedanken desselben [oben S. 14], und hierin bestand die Dogmatik des Paulus.

An diese knüpft sich nun der ermahnende Theil des Briefes von Kap. 4 an. Wiederum finden wir hier die ganze

eigentliche Sittenlehre des Apostels. Die erste Ermahnung bezieht sich auf Bescheidenheit und Liebe 4, 1—16. Diese beiden Tugenden werden ganz in Beziehung auf das kirchliche Leben und seine Gemeinschaft dargestellt, als das Wesentliche des Vorigen, als die Grundtugenden des christlichen Menschen [*Commentar zum Römerbr.* S. 337].

V. 1. Eben so, mit παρακαλῶ οὖν, geht Röm. 12, 1 auf die Ermahnung über. Δέσμιος ἐν κυρίῳ wie 3, 1 δέσμιος τοῦ Χριστοῦ Ἰησοῦ. Denn gewiss gehört ἐν κυρίῳ zu δέσμιος, nicht zu παρακαλῶ, wie Semler und Koppe construirten, mit Verweisung auf Phil. 2, 1 [1 Kor. 1, 10]. Die Ermahnung verstärkt sich durch diese Hinweisung auf sein Geschick. „Würdig zu leben des Berufs, welcher euch zu Theil geworden.“ Dieses ist der allgemeine Ausdruck für die folgenden Ermahnungen, und hierdurch knüpfen sich diese zugleich genau an das Vorige an. Oben 2, 1—10 wurde diese Würdigkeit ganz nur noch allgemein aufgefasst. Ἀξίως τῆς κλήσεως = ἀξίως τοῦ θεοῦ καλοῦντος 1 Thess. 2, 12, ἀξιοῦν τῆς κλήσεως 2 Thess. 1, 11. So wird auch die Würdigkeit für den Beruf herausgestellt Phil. 3, 14. 1 Tim. 6, 12. Doch in jenen Stellen bezieht sich diese Würdigkeit mehr auf den höheren, himmlischen Sinn, hier auf die innige Vereinigung, da sie ja Alle Eine Bestimmung hätten.

V. 2 u. 3 folgt die allgemeine Zusammenstellung jener beiden Tugenden, — Bescheidenheit und Liebe, wie Phil. 2, 2 f. [Vgl. *Commentar zum Römerbr.* S. 343.] In dieser Verbindung allein erhält auch die Bescheidenheit ihren höheren Charakter, in welchem sie nicht in niedere Selbstdemüthigung ausschlagen kann. Μετά — gehört zu περιπατῆσαι V. 1 (absichtlich steht nicht διά wie 2 Kor. 5, 7 oder ἐν [wie V. 17], weil er mit dem Folgenden das Vorige aus einander setzen will): während ihr also an euch habt [Meier]. Die

meisten Neueren verbinden μετά — mit ἀνεχόμενοι [Bengel und Matthies]; Harless [Holzhausen] und Rückert nur das Letzte: μετὰ μακροθυμίας; aber dann müsste wohl Alles damit verbunden werden. Doch würden in diesem Falle die erstgenannten Tugenden zu sehr zurücktreten. Πάσης gehört zu beiden Substantiven, zu ταπεινοφροσύνη und πραότης: vollkommen oder allenthalben sich erweisend. Ταπεινοφρ. ist alexandrinisch-jüdisches Wort, und der Gebrauch des ταπεινός im guten Sinne gehört nur dem biblischen Sprachgebrauch an, wiewohl Plato [*legg. IV.*, citirt bei Pfannuer *syst. theol. gent.* c. 9. S. 250] es auch in Bezug auf das göttliche Gesetz gebraucht, im Gegensatz zu μεγαλαυχία. Vgl. Phil. 2, 3. 1 Petr. 5, 5. — Kol. 3, 12 f. stehen alle drei Worte unserer Stelle, auch ἀνεχόμενοι. Nur Kol. 2, 18 und 23 findet es sich im schlimmen Sinne [doch nicht im klassischen Feigherzigkeit], nur von scheinbarer Bescheidenheit. Der Gegensatz ist Röm. 12, 16 τὰ ὑψηλὰ φρονεῖν [*Commentar* S. 357]. Πραότης und μακροθυμία machen den Uebergang zum Folgenden, zur Liebe. Es sind die negativen Aeusserungen derselben. Auch Matth. 11, 29 stehen Milde und Bescheidenheit zusammen. Πραότης Gal. 5, 22 [*Commentar* S. 132], 6, 1. Es bezieht sich mehr auf das Fehlerhafte, das Ertragen desselben (Röm. 15, 1. Gal. 6, 2), μακροθυμία auf das was uns Verletzendes durch Andere geschieht 1 Kor. 13, 4. Ἀνέχεσθαι unterscheidet sich im Sinne nicht von μακροθυμία, verstärkt es etwa nur: gar nicht zürnen. Die Bedeutung liegt in diesem Satze in ἐν ἀγάπῃ: aus Liebe nachsichtig, da es ja auch andere, selbst falsche Arten von Nachsicht giebt. Daher haben Lachmann und Olshausen ohne Grund ἐν ἀγάπῃ zum Folgenden gezogen. Ἀνέχεσθαι steht von Menschen und ihrem Betragen gegen einander noch 2 Kor. 11, 1, sonst immer von der göttlichen Langmuth, wie μακροθυμία Röm. 2, 4 [*Commentar* S. 64]. Die Constr. des Particips ἀνεχόμενοι wie 3, 18.

V. 3. Offenbar will Paulus mit diesen Worten die höhere Einheit des Gemüths ausdrücken, welche sie sich erwerben sollen. „Euch bestrebend die Einheit des Geistes zu bewahren im Bande des Friedens.“ *Ἑνότης τοῦ πνεύματος*, wie *ἓν πνεῦμα* 2, 18, und hier sogleich V. 4. Also nicht Einheit durch den Geist, wie *χαρὰ πνεύματος* 1 Thess. 1, 6 — so die griechischen Väter [Chrysostomus *homil.* 9. *καθάπερ ἐν σώματι πνεῦμά ἐστι τὸ πάντα συνέχον, καὶ ἓν τι ποιοῦν τὸ ἐν διαφόροις ὂν μέλεσιν· οὕτω δὴ καὶ ἐνταῦθα. Διὰ γὰρ τοῦτο τὸ πνεῦμα ἐδόθη, ἵνα τοὺς γένει καὶ τρόποις διαφόροις διεστηκότας ἑνώσῃ*] und Harless, sondern des Geistes, der Gesinnung. Etwas dunkel ist die Formel *ἐν τῷ συνδέσμῳ τῆς εἰρήνης*, ob *ἐν* heissen solle durch, oder sich darin erweisend, ob *σύνδεσμος εἰρήνης* Band, welches in Frieden besteht, oder Friede schaffendes Band. Kol. 3, 14 heisst die Liebe selbst *σύνδεσμος*; daher die Meisten auch hier dieselbe verstehen und die zweite Uebersetzung annehmen: Friede schaffend, in Liebe verbindend. Der Gedanke scheint so etwas tautologisch zu sein. Vielmehr ist wohl der Sinn, wie ihn auch Koppe [„durch verträgliche Gesinnung Friede und Eintracht unter sich erhalten“] und Morus fassten: durch den Frieden, als das Band, die Geisteseinheit schaffend, also durch das Aeusserliche das Innerliche. Eigenthümlich, aber natürlich, da er *ἐν ἀγάπῃ* V. 2 zu diesem Satze herüberzog, hat Lachmann *ἐν τῷ συνδ. τῆς εἰρήνης* mit dem Folgenden verbunden, aber gewiss unrichtig. Dann wäre *εἰρήνη* passivisch zu fassen: der Friede Gottes oder Christi. *Σπουδάζειν* ist nicht blos dahin streben, sondern eifrig Etwas thun Gal. 2, 10. 1 Thess. 2, 17.

V. 4 u. 5 werden die Gründe dargelegt, welche zu dieser geistigen Gemeinschaft bestimmen sollen: Alle seien zu Einer Sache berufen. Doch das *ἓν σῶμα καὶ ἓν πνεῦμα* steht als Erklärung der *ἑνότης τοῦ πνεύματος* voran, abgebrochen,

zu suppliren εἶναι ὑμᾶς. „Also sollt ihr sein.“ Dieselben Worte ἓν σῶμα und ἓν πνεῦμα oben 2, 16 u. 18. Vgl. 1 Kor. 12, 12 f. Καὶ ἓν πνεῦμα ist nicht Folgerung aus dem Vorigen, wie Koppe [*ut estis omnes ad unum corpus conjuncti, sic operam date, ut idem etiam spiritus divinus vos omnes regat*] und Morus die Sätze ansahen, sondern es steht neben dem Vorigen. Πνεῦμα ist endlich auch hier nicht Gottesgeist, sondern Lebensgesinnung. Nun eben die Gründe dafür. Καθώς — demgemäss dass ihr —. Diese Gründe werden in der Folge aufgeführt, wie die Leser nach und nach dazu gelangt seien, nach und nach der gemeinsamen Sache immer näher gekommen: „Eine Verheissung bei'm Rufe, den sie erhalten, Ein Herr ist ihnen gezeigt, Ein Bekenntniss abgelegt, Eine Taufe genommen, jetzt Ein Verein Aller unter Einer Gottesherrschaft und Macht.“ — Die gewöhnliche Anwendung der Stelle für die höhere Einheit über den Trennungen in der Kirche, die selbst Harless und Olshausen machen, ist der Stelle freilich nicht angemessen. Denn die Einheit steht hier nicht den kirchlichen (äusserlichen) oder dogmatischen Trennungen entgegen, sondern den inneren (durch Uebermuth und Lieblosigkeit); und die Absicht der Stelle ist, zu ermuntern, nicht zu trösten über die Trennung oder (Olshausen) die christlichen Fundamentalartikel aufzustellen [wie auch 1 Kor. 15, 3 ff. Hebr. 6, 1 f. 1 Joh. 4, 2 geschehe]. „Lasset uns Eins sein, da ja eine gemeinsame Sache uns längst schon und innig verbunden hat.“ Καθώς — gehört also dem Gedanken nach zu allem Folgenden: so wie ja u. s. w. Berufen in Einer Hoffnung eurer Berufung d. h. sodass euch Eine Hoffnung dargeboten worden ist. Die Hoffnung ist auch hier die der zukünftigen, ewigen Güter. Vgl. oben 1, 18 ἐλπὶς κλήσεως, Phil. 3, 14 ἡ ἄνω κλῆσις, Hebr. 3, 1 κλῆσις ἐπουράνιος. Wenigstens ist der Sinn dieser Formeln eben so-

wohl der, dass sie für ein himmlisches Leben berufen seien, als unter Verheissung himmlischer Güter. In dieser Bedeutung steht auch 2 Tim. 1. 9 κλῆσις ἁγία. Ἔν τινι καλεῖσθαι steht anders 1 Kor. 7, 15. 1 Thess. 4, 7.

V. 5. „Wie Ein Herr ist," d. i. Eine Sache, zu welcher sie getreten. Dasselbe εἷς κύριος 1 Kor. 8, 6 im Gegensatze gegen das Heidenthum. Πίστις und βάπτισμα bedeuten die Aufnahme zur Sache Christi AG. 16, 31. 33 u. a. Jenes ist ganz allgemein Glaube an Christus — also weder Glaubenslehre, noch Glaubensregel, wie es selbst Grotius nahm, auch nicht im allgemeinsten Sinne, wie Matth. 28, 19. — vielmehr Bekenntniss, dass man ihm angehören wolle. Βάπτισμα das Aeusserliche, welches auf das Bekenntniss folgt. In gleichem Sinne, wie hier, 1 Kor. 12, 13: ἐν ἑνὶ πνεύματι ἡμεῖς εἰς ἓν σῶμα ἐβαπτίσθημεν. Dass neben der Taufe nicht auch das Abendmahl erwähnt wird, ist besonders den neueren Auslegern (Rückert, Harless, Olshausen) aufgefallen. Aber es sollte hier ja nur das ausgeführt werden, wozu sie nach und nach hingeführt, vereinigt worden seien. Olshausen erklärte sich [gegen Harless, der hier nur die Grundbedingungen der christlichen Gemeinschaft fand, wie sie von Vorn herein bei'm ersten Eintritt in dieselbe für Jeden vorhanden sind] die angebliche Schwierigkeit so, dass er das Abendmahl in dem εἷς κύριος, μία πίστις mitbegriffen meinte. Vielmehr wohl in dem ἓν σῶμα καὶ ἓν πνεῦμα V. 4.

V. 6. Eine Herrschaft und Macht Gottes, Eine Gemeinschaft des göttlichen Reiches. Θεὸς καὶ πατὴρ πάντων, der von Allen anerkannt ist; ὁ ἐπὶ πάντων, der in Allem mächtig, wirksam ist. Θεός steht, wie 1, 3, mehr in Bezug auf die allgemeine Herrschaft Gottes, πατήρ mehr in Bezug auf die Christen, die Kirche. So geht daher ἐπί und διὰ πάντων mehr auf Θεός, ἐν πᾶσι mehr auf πατήρ. Πάντων ist die beiden ersten Male von πάντα abzuleiten, das

dritte Mal von πάντες. Viele — Ambrosiaster, Calvin, Beza, Bengel [*super omnes cum gratia sua eminens, per omnes operans per Christum, et in omnibus habitans in spiritu sancto*], Harless und Olshausen — nahmen Alles als Masculina; dann würde die Stelle kaum frei sein von Tautologie. Die Vulg. übersetzt: *pater omnium, qui est super omnes et per omnia.* Die Präpositionen ἐπί und διά bezeichnen Erhabenheit Röm. 9, 5 [*Commentar* S. 266] und Walten, Herrschaft Röm. 11, 36. Statt der *rec.* ὑμῖν [Theophylakt] liest man seit Griesbach ἡμῖν. Das Pronomen haben nach bedeutendsten Zeugen Lachmann, Rückert und Harless ganz ausgelassen. Aber es betont das Eine Masculin., das auch eine andere Beziehung hat, zu sehr. „Der in uns Allen da ist," dieses ist nichts Anderes als Umschreibung des Alles Erfüllenden 1, 23.

Aber er führt diese Bescheidenheit und Liebe nun V. 7—16 in Beziehung auf einen speciellen Gegenstand aus, auf die Anwendung der verschiedenen Geistesgaben — Gaben nämlich höherer, unmittelbarer Art (als solche galten sie), mit denen zugleich verschiedene Stellungen in der Gemeine verbunden waren. Es waren die edelsten und wichtigsten Verhältnisse; aber in ihnen gerade konnte die Bescheidenheit so leicht versäumt werden. Aehnliche Stellen Röm. 12, 5—8 [*Commentar* S. 343]. 1 Kor. 12, 4—6. Hier scheint es Paulus mit zudringlichen Lehrern zu thun zu haben — für diese eigentlich, nicht für die Gemeine, ist die Stelle geschrieben. Man hat sie immer mit Recht auf die geistige Verschiedenheit unter den Menschen überhaupt angewendet, wie die sinnesverwandten, freilich nach einer anderen Seite hin ausgeführten (Thätigkeit, Regsamkeit) in den Evangelien von den übergebenen Talenten. — Zunächst V. 7—10 der Gedanke: alle jene Gaben sind Gottes freies Geschenk; V. 12: Ein Zweck für Alle; V. 13—16: jene Verschiedenheit solle der-

einst aufhören. Diese drei Gründe waren entscheidend für die Bescheidenheit im Gebrauche der Gaben.

V. 7. *Ἡμῶν* scheint im engeren Sinne zu nehmen zu sein, von den Ausgezeichneten, den Geistbegabten, denen, welche Lehrer sein wollen. Denn dass es [Olshausen] auf die Heiden mitginge, ist ganz unstatthaft; von diesen kam ja Keiner zu den V. 11 erwähnten Aemtern. *Χάρις* = *δωρεὰ τῆς χάριτος* 3, 7, und hier sogleich *δωρεά*. Daher ist vielleicht die von Lachmann aufgenommene Schreibart ohne *ἡ* vor *χάρις* vorzuziehen; *ἡ χάρις* ist (3, 2) vielmehr der gnädig ertheilte Beruf. *Τοῦ Χριστοῦ* hat im Folgenden den Ton: „dem Masse gemäss, wie Christus geschenkt hat." *Μέτρον δωρεᾶς* wie *μέτρον πίστεως* Röm. 12, 3. Also nicht zu nehmen: nach Verdienst.

Die Verse 8—10 sind parenthetisch. So sehen sie auch die Meisten an [Meier], Olshausen [und de Wette] ausgenommen. Der Apostel erläutert oder bestätigt das V. 7 Gesagte aus einer Stelle des alten Testements; vielleicht nur, um die Sache zu heben, vielleicht auch für den jüdischen Theil dieser Gemeine, da ja die Idee des heiligen Geistes dem Judenthum vornehmlich entgegenstand. [Vgl. *theol. Ausl. d. Joh. Schrr.* 1. Bd. S. 311.] Daher wird der Gedanke so geflissentlich herausgestellt, Christus sei der einzige Urheber, Verleiher jener Gaben. *Διὸ λέγει* — weil Christus der Geber ist, heisst es ja. *Λέγει* wie unten 5, 14. Röm. 15, 10 [*Commentar* S. 414]. Gal. 3, 16. Jac. 4, 6. Hebr. 1, 7, wie *φησὶν* 1 Kor. 6, 16. Zu suppliren ist Gott oder die Schrift [Rückert: *τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον*]. So citiren Philo und die heidnischen Platoniker aus Plato ebenfalls durch *φησίν*. Gewiss aber ist Ps. 68, 19 gemeint. Wegen der Abweichungen vom Sinne des Originals wollten Storr (*Dissert. ad epistol. Pauli minorum loca quaedam*, in seinen *Opuscull. academ.* 3. S. 309 ff.) und Flatt das Citat

aus einem christlichen Hymnus ableiten, welcher der Psalmstelle nachgebildet gewesen. [Storr: *Paul. locum, quem Ephes.* 4, 8 *usurpavit, aliunde nobis videtur petiisse, nimirum ex carmine, quod ab Ephesis cantitari sciret, cujus auctor christianus verba quaedam a psalte supra laudato mutuatus, sed iisdem pro suis usus fuisset, itaque congruenter suo consilio alia immutasset, alia certé, quamvis in psalmo antiquo spectarent alio, in celebratum ab ipso abitum Christi in coelos transtulisset.*] Dagegen spricht schon die ganze Art zu citiren, welche sicher auf ein heiliges Wort zurückweist. Freilich aber ist sowohl Uebersetzung als Deutung sehr frei. Blosse Accomodation ist es gewiss nicht [Moras, Scholz], diese ist etwas zu Reflectirtes, Klugheitsmässiges. Aber darum braucht Paulus nicht diesen Sinn als den eigentlichen angesehen zu haben. Es liegt etwas Uraltes in der kirchlichen Vorstellung vom Doppelsinne der heil. Schrift [Klausen *Hermeneutik* S. 94]; Paulus insbesondere scheint durch alle altheiligen Schriften neben dem historischen Sinn eine tiefere Anschauung angenommen zu haben. Das Original spricht, Gott anredend, von einem grossen Siege Gottes über seine und des Volkes Feinde, nach welchem er nun in seinen Himmel zurückkehre [de Wette]. „Du steigst auf, du führst Gefangene mit dir, du nimmst Huldigungsgeschenke unter den Menschen.“ Hier dagegen heisst es: er ist u. s. w. und hat ausgetheilt Gaben unter den Menschen. Das Folgende will beweisen, dass Christus gemeint sei — die Gaben sind die des heiligen Geistes — die Gefangenen, wenn Paulus auch dieses Bild festgehalten hat, die für seine Sache, sein Reich Gewonnenen.

Also bedeutet V. 8 ὕψος, wie im Original, den Himmel. So oft in den Psalmen, auch Luk. 1, 78. *Αἰχμαλ. αἰχμαλωσίαν* ist ganz hebraisirend; *αἰχμαλωσία* = *αἰχμάλωτοι* Apok. 13, 10: reichlich Gefangene. Statt ἔδωκε heisst es im Origi-

nal umgekehrt: er hat genommen. Auch der Alexandriner [*ἀναβὰς εἰς ὕψος ᾐχμαλώτευσας αἰχμαλωσίαν, ἔλαβες δόματα ἐν ἀνθρώπῳ*], dem das Citat in den ersten Sätzen, abgesehen von der veränderten Person, folgt, hat *ἔλαβες*, auch nicht *τοῖς ἀνθρ.*, sondern *ἐν ἀνθρ.* — Aber gerade diese Paulinische Uebersetzung findet sich, was Beza schon bemerkt, auch im chaldäischen Paraphrasten und bei dem Syrer [*dedisti dona filiis hominum*], und gewiss ist sie nicht, wie Harless meint [und de Wette für möglich hält], aus Paulus dahin gekommen, sondern es muss eine gangbare Uebersetzung im damaligen Judenthum gewesen sein. Wahrscheinlich fand man das Geschenknehmen Gottes unwürdig, und deutete daher den Begriff um: zu sich nehmen, um es auszugeben, also *danda sumere*, wie 1 Mos. 18, 5. 1 Reg. 17, 10. 2 Reg. 2, 20. So verstanden sogar das Original Beza, Grotius und viele Andere, besonders Orientalisten [Buxtorf *catalect. phil. theol.* S. 39]. Dagegen erklärten Theodoret [*ἀμφότερα γεγένηται· λαμβάνων γὰρ τὴν πίστιν ἀποδίδωσι τὴν χάριν*] und Hieronymus: nahm Glauben, um dafür Gnade zu geben. Harless und Olshausen meinten, dem Sinne nach sei annehmen als die Seinen, so viel als dazu machen [der Gedanke des Psalmisten sei der: du hast dir die Erlösten zu Opfern gewählt]. Aber schon Calvin erkannte richtig: *nonnihil a genuino sensu hoc testimonium detorsit Paulus.* Rückert erklärt die Abweichung aus einem blossen Versehen des Apostels [er habe weder genau gewusst, wie die Worte lauteten, die er nicht ängstlich erst nachgeschlagen, noch Ausleger von so ängstlich am Buchstaben klebendem Gemüth erwartet — dagegen Meyer]. Gewiss aber liegt in *τοῖς ἀνθρώποις* keine besondere Bedeutung, wie sie Olshausen darin findet: alle Menschen, Juden und Heiden, können Gaben empfangen.

V. 9 und 10 nun sind gewiss nicht Zwischensatz, gele-

gentliches Wort, wie die Väter annahmen und Rückert, und gewiss setzen sie nicht — die Väter [und Flatt] — die eigene Rede des Apostels fort, sondern sie sollen den Beweis geben für die Deutung des Vorigen von Christus und seinen Gaben. Die Stelle bleibt für uns dunkel, wie alle solche, in denen Paulus in jüdischer Meisterart die Worte alttestamentl. Stellen festhält und presst [*Commentar z. Galat.* S. 74]. Zu bemerken ist in allen solchen die Kürze, das Vorübergehende in der Behandlung. Entweder legt Paulus in das Wort ἀναβαίνειν die Bedeutung: wieder hinaufsteigen, oder er findet in dem Begriff des Aufsteigens Etwas, was nicht auf Gott passe, sondern nur auf Einen, der herabgestiegen, auf ein Individuum, welches Mensch geworden sei. Τὸ δέ ist die gewöhnliche Formel bei Deutung von heiligen Stellen. „Was gesagt ist: er ist aufgestiegen, was bedeutet es anders (ἐστί wie Galat. 4, 24), als dass er vorher herabgestiegen sei auf die Tiefe der Erde?“ Nach κατέβη hat der gewöhnliche Text πρῶτον, was die neuere Kritik [seit Mill, auch Meyer] aus entscheidenden äusseren Gründen weggelassen hat; seine Bedeutung liegt schon in κατέβη. Auch μέρη ist oft ausgelassen worden, doch hat es äusserlich Vieles für sich und Lachmann [die Schottische Ausg., Scholz, Rückert, Hahn] haben es beibehalten. Es konnte leicht weggelassen werden, wenn man die Worte von der Unterwelt verstand. [Umgekehrt erscheint es Meyer als glossirendes Product der sehr alten Erklärung von der Höllenfahrt, um den Ort, wohin Christus herabgestiegen, als den unterirdischen zu markiren.] Diese Bedeutung, Innerstes in der Erde, Schattenreich, haben nun allerdings gewöhnlich die Formeln, welchen das κατώτερα μέρη τῆς γῆς entspricht — denn diese ganze Formel findet sich nie bei dem Alexandriner, in den Psalmen steht τὰ κατώτατα τῆς γῆς. Vgl. Ps. 63, 10. 139, 15. תַּחְתִּיּוֹת הָאָרֶץ [in der

letzteren Stelle in einigen Codd. und Ausgaben: τὰ κατωτάτω τῆς γῆς]; Ezech. 31, 14. 32, 18 u. 24 giebt er ארץ התחתיות mit γῆς βάθος. Anderwärts steht statt dessen תַּחְתִּיּוֹת [Hiob. 41, 16]. Und die alte Kirche hat bis auf Erasmus [*Paraphr.* S. 590: *Christus e summo coelo, quo nihil esse potest sublimius, demisit sese usque ad inferos, quibus nihil esse potest inferius*] diese Uebersetzung der Formel gemacht, den *descensus ad inferos* hier gefunden — die Gefangenen entweder vom dämonischen Reiche (Satan oder Tod Kol. 2, 15) verstanden — so die griechischen Väter [Theodoret deutet den Ausdruck κατώτερα μέρη τῆς γῆς: τὸν θάνατον ἐκάλεσιν mit Verweisung auf Ps. 87 (88), 7. 138 (139), 15] — oder von den dorther geretteten Seelen, mit Vergleichung von 1 Petr. 3, 19. So die lateinischen Väter, von Tertullian an *de anima* 55: *nec ante descendit in sublimiora coelorum, quam descendit in inferiora terrarum, ut illic Patriarchas et Prophetas compotes sui faceret.* [Diese Ansicht wurde auch in der katholischen Kirche symbolisch *Cat. Rom.* §. 104: *Christus — descendit, non ut aliquid pateretur, verum ut sanctos et justos homines ex misera illius custodiae* (nämlich im *sinus Abrahae* §. 102) *molestia liberaret, eisque passionis suae fructum impertiret.*] Olshausen will nur den vollständigen Tod [das Herabsteigen in den Hades ist ihm die Vollendung des Todes] in den Worten finden, wornach ihm Christus das Beispiel der wahren Demuth ist, mit Vergleichung von Phil. 2, 5 f. [wo auch auf den Hades hingedeutet sei]. Jener Auffassung der Stelle, bei welcher man, wie noch bei Rückert geschieht, den *descensus ad inferos* findet, steht entgegen: 1. in der Form der Stelle, dass ὕψος dann nicht den Himmel bedeuten würde, sondern das Lichtreich, als Gegensatz des Schattenreichs, also die Erde; 2. die Erwähnung jenes Sieges im Schattenreiche würde, wie er auch immer gedacht werden

möge, hier ganz ohne Bedeutung sein — stände in gar keinem Zusammenhange mit den Geistesgaben, und 3. Paulus hat überhaupt dieses Bild nicht; auch Kol. 2, 15 findet es sich nicht. Vielmehr ist die Erde gemeint, wie nach Calvin u. Grotius die meisten Neueren [Storr, Morus, Winer *Grammat.* 423], auch Harless [Meyer und de Wette] angenommen haben. *Κατώτερα*: das Niedere, das unter dem Himmel Gelegene. *Τῆς γῆς* ist dann erklärender Genitiv, wie Röm. 8, 23 [*Commentar* S. 239], 2 Kor. 5, 5, wie *ὕψος τοῦ οὐρανοῦ* Jes. 38, 14, und vielleicht wirklich so auch Jes. 44, 23 תַּחְתִּיּוֹת אֶרֶץ (Alex. *θεμέλια τῆς γῆς*) zu verstehen [Ewald: Gründe der Erde]. Gewöhnlich heisst es sonst *ἡ γῆ κάτω* Joh. 8, 23. AG. 2, 19. Also: dass derselbe vorher auf die Erde herabgestiegen sein müsse. Es liegt demnach in jenen Worten, meint der Apostel, dass in jener Stelle nicht Gott, sondern ein Menschgeborner, ein Himmlischer gemeint sei.

V. 10 erklärt nun die ganze Psalmstelle nach dieser Auffassung in Beziehung auf die Person Christi. „Der Herabgestiegene ist derselbe, welcher nun wieder aufgestiegen ist über alle Himmel hinauf, um Alles zu erfüllen.“ *Πάντες οἱ οὐρανοί* ist eine ganz jüdische Formel: der Gotteshimmel, unterschieden vom Sternen- und Wolken- oder Lufthimmel, *τρίτος οὐρανός* 2 Kor. 12, 2; eben so Hebr. 7, 26 *ὑψηλότερος τῶν οὐρανῶν*. Hier sollen die Himmel wohl an die Geisterreiche erinnern, deren aller Herr Christus geworden sei. In dem *ὑπέρανω πάντων τῶν οὐρανῶν* soll wohl das Bild der Gefangenen erklärt werden (alle Welt hat er mit sich vereinigt, vgl. 1, 10. 3, 15), in *πληροῦν τὰ πάντα* das *διδόναι δόματα*. Denn diess *πληροῦν τὰ πάντα* bedeutet, wie 1, 23: mit geistigen Gaben erfüllen. *Τὰ πάντα* ist nicht blos die Himmel, sondern Weltall, hier besonders Menschenwelt. Die Erhebung Christi über Alles, seine Verklärung,

wird als die Bedingung dargestellt davon, dass er Geistesgaben mittheile. Vielleicht war es dieses auch, was dem Apostel die Deutung des Psalms auf Christus so bedeutend machte. Vgl. Joh. 6, 62 f. 7, 39 [*theol. Ausl.* S. 310].

V. 11 — 16 führt nun aus, was V. 7 angefangen hatte, und durch V. 8 — 10 unterbrochen worden war. Vgl. Morus *Dissertatt. duae in locum Ephes.* 4, 11—16 in dessen *Dissert. II.* 201 f. und Schott *locus Pauli Ephes.* 4, 11 *sqq. breviter explicatur. Jenae* 1830. Zunächst giebt V. 11 an, was V. 7 im Allgemeinen von der Verschiedenheit der Geistesgaben gesagt war. *Καὶ αὐτός*: und dieser nun; *αὐτός* weist auf V. 10 zurück. „Setzte ein," *ἔδωκε* = *ἔθετο* AG. 20, 28. 1 Kor. 12, 28, mit Anspielung auf *ἔδωκεν* in der Psalmstelle [de Wette]. „Einige zu Aposteln, Andere zu Propheten, Andere zu Evangelisten, Andere zu Vorstehern und Lehrern." Vgl. Röm. 12, 7 u. 8. 1 Kor. 12, 28. Gewiss will der Apostel in diesen Stellen verschiedene Grade der Geistesgaben und damit verbundene Aemter aufführen — jedoch ohne natürlich — und dieses liegt hier ja bestimmt im Sinn und Zusammenhang der Stelle — dabei eine gewisse äusserliche Abstufung von Rang und Würde zu meinen, also ohne allen hierarchischen Sinn. Uebrigens zeigt die Vergleichung der drei Stellen, dass diese Verhältnisse gar nicht so fest bestimmt und übereinstimmend waren; bald werden mehr bald weniger erwähnt, bald so bald anders bezeichnet. Vgl. Neander *Geschichte der Pflanzung der christl. K.* 1 Bd. S. 204 ff.. Apostel und Propheten stehen, wie oben 2, 20. 3, 5, neben einander, aber in allen drei Stellen zuerst. Jene sind durch die *ἀποκάλυψις* 3, 3, diese nur durch das *πνεῦμα* ausgezeichnet. Darin beruht ihr gegenseitiger Unterschied. Die Propheten (abgesehen von der Uebernatürlichkeit, welche man ihrem Geiste beilegte) entsprechen allerdings, wie Rückert

treffend bemerkt, ganz den Predigern der späteren Kirche. Ueber die christlich-prophetische Gabe handelt besonders 1 Kor. 12—14; ausserdem werden sie AG. 11, 27. 13, 1. 15, 32. 21, 10 erwähnt, doch dort mehr nur in Bezug auf ihre Weissagungsgabe. Hier sind es begeisterte, volksmässige Lehrer. *Εὐαγγελισταί* werden auch AG. 21, 8 erwähnt, im weiteren Sinne 2 Tim. 4, 5, wo Luther übersetzt: thue das Werk eines evangelischen Predigers. Die alte griechische Kirche fand meist Verfasser schriftlicher Evangelien — so Chrysostomus [*ἢ εὐαγγελιστάς φησι τοὺς τὸ εὐαγγέλιον γράψαντας*. Er lässt nämlich auch die andere Deutung zu *homil.* 11.: *οἱ μὴ περιϊόντες πανταχοῦ, ἀλλ' εὐαγγελιζόμενοι μόνον, ὡς Πρίσκιλλα καὶ Ἀκύλας.* Nur jene Meinung führt Oecumenius an]. Aber es sind vielmehr umherwandernde Lehrer, wie sie Theodoret *περιϊόντες* nennt — Eusebius *Hist. eccl.* 3, 37 kennt noch den Namen und 5, 10 nennt er den Pantänus so [*ἦσαν γάρ, ἦσαν εἰσέτι τότε πλείους εὐαγγελισταὶ τοῦ λόγου, ἔνθεον ζῆλον ἀποστολικοῦ μιμήματος συνεισφέρειν ἐπ' αὐξήσει καὶ οἰκοδομῇ τοῦ θείου λόγου προθυμούμενοι*]. Ihr Amt war, die Grundlage des Evangelium zu verkündigen, welche freilich vornehmlich in der Lebensgeschichte Jesu bestand, dem *εὐαγγέλιον*, wie es seit dem zweiten Jahrhunderte vorzugsweise hiess. Die Hirten und Lehrer sind Beide, ohne Zweifel im Unterschiede von Evangelisten Solche, welche für gewisse Gemeinen eingesetzt sind [de Wette]. Hirten = *ἐπίσκοποι* oder *πρεσβύτεροι*. Denn Beides ist dasselbe im apostolischen Stile; neben den Pastoralbriefen vgl. AG. 20, 17 u. 28 (an letzterer Stelle ist das *ποιμαίνειν* den *ἐπισκ.* anempfohlen), 1 Petr. 5, 1 f. (hier den Presbytern), Joh. 21, 15 f. [*theol. Ausl.* 2 Bd. S. 181]. Der Hirtenname ist nach Jerem. 2, 8. Ezech. 34, 2 ff. zunächst aus dem Judenthum entlehnt: Parnasim [*Vitringa synag. vet.* S. 625 f.]. Aber die Gemeinevor-

steher waren nicht immer Lehrer (1 Tim. 5, 17) — 1 Kor. 12, 28 werden κυβερνήσεις von den διδασκάλοις ausdrücklich unterschieden — daher stehen hier διδάσκαλοι dabei, und neben diesem Worte bedeuten also hier ποιμένες wohl nichtlehrende Vorsteher. Weil aber doch in Beiden Ein Geist war, verbindet Paulus sie nicht durch τοὺς μέν — τοὺς δέ. Hieronymus [*nemo — pastoris sibi nomen assumere debet, nisi possit docere quos pascit*] und Augustin, [Koppe,] Rückert, Harless fanden in der einfachen Verbindung ποιμ. καὶ διδ., dass alle Hirten hätten Lehrer sein müssen. *(Qui pastor est, debet esse magister.)*

V. 12. Hier nun bis V. 16 werden zwei andere Gründe dafür (vgl. V. 1 u. 7), dass die Verschiedenheit der Gottesgabe nicht der Liebe und Bescheidenheit entgegentreten kann, aufgeführt. Zunächst V. 12: Ein Zweck für diese Gaben alle. Πρός — gehört zu ἔδωκε den Zweck bezeichnend; auch εἰς — bezieht sich auf dasselbe Verbum und bezeichnet die Art und Weise zu handeln. So sind auch εἰς und πρός verbunden Röm. 15, 2. „Dafür um die Heiligen tüchtig zu machen." Absichtlich geschieht es, dass in der Angabe des Hauptzwecks diese Männer den Menschen des christlichen Volkes untergeordnet werden. Ἅγιοι sind wieder alle Christen. Das Subst. καταρτισμός steht hier allein; oft findet sich das Verbum Gal. 6, 1 [*Commentar* S. 136]; κατάρτισις 2 Kor. 13, 9, ἄρτιος 2 Tim. 3, 17. Es kann sowohl bedeuten verbessern, als tüchtig machen oder auch vollenden. Luther übersetzt: zugerichtet werden. Es ist das in Bezug auf Einzelne, was οἰκοδομεῖν und οἰκοδομή, was sogleich folgt, mehr in Bezug auf die gesammte Gemeine ist. Εἰς ἔργον διακονίας: für fleissigen Dienst. Die Worte dürfen nicht mit dem vorigen Satze verbunden werden, wie es die Vulg. thut [*ad consummationem sanctorum in opus ministerii*], Luther (dass die Heiligen zugerichtet werden zum Werk des Amts) und

Flatt. Dann müssten die ἅγιοι die Ausgezeichneten sein (3, 5) — aber diese Wirksamkeit, Lehrer zu bilden, konnten ja nicht Alle diejenigen haben, welche das Vorige aufführt, nur Einige, wie aus 2 Tim. 2, 2 ersichtlich ist. Grotius [Michaelis] und Koppe [*ut ad emendandos perficiendosque Christianos suum quisque conferat*] wollten eine Trajection annehmen für εἰς ἔργον διακονίας πρὸς καταρτ. τῶν ἁγίων. Ἔργον ist Wirksamkeit, und zwar wohl mit der Bedeutung fleissig, treu — vgl. ἔργον πίστεως 1 Thess. 1, 3. Διακονία ist die Amtsführung in der Gemeine: Röm. 11, 13. Kol. 4, 17. 2 Tim. 4, 5. Im höheren, geistigen Sinne stand oben 3, 7 διάκονος. „Ja das Ganze der Gemeine aufzubauen.“ In οἰκοδομὴ σώματος sind wieder zwei Bilder in einander geflossen, wie 2, 21. 3, 18. „Der Gemeine, welche der Leib Christi ist.“ Οἰκοδομή ist Paulinischer Ausdruck, vielbedeutend: V. 19 u. 29, Röm. 14, 19 [*Commentar* S. 391] 15, 2. Es liegen zwei Begriffe darin, welche sich steigern: Ausbildung — Bilden zum Haus oder Tempel Gottes.

V. 13—16 folgt der dritte Grund dafür, dass die Verschiedenheit der Gaben nicht gegen die liebevolle Bescheidenheit sein dürfe: „dereinst werde ja diese Verschiedenheit nicht mehr Statt haben.“ Wir werden Alle in gleicher Weise um die christliche Sache wissen — es wird keiner Lehrer bedürfen — Alle werden sich geistig genug sein. Auf den himmlischen Zustand (1 Kor. 13, 10 f.) bezieht sich die Stelle gewiss nicht — so die Väter [Theodoret: τῆς τελειότητος ἐν τῷ μέλλοντι βίῳ τευξόμεθα] und Flatt — vielmehr auf einen irdischen, allerdings auf ein Ideal, aber ein erreichbares, welches schon im allgemeinsten Sinne in der Idee des göttlichen Reiches und des heiligen Geistes lag (2 Kor. 3, 18), ja schon in prophetischen Andeutungen: Joel 3. Jerem. 31, 34. Μέχρι gehört zum

ἔδωκε und allem Folgenden: dieser Zustand soll dauern, ein solches Wirken mannichfacher Art fortbestehen, „bis dass wir Alle gelangen werden zur Einheit des geistigen Vermögens und der Erkenntniss des Gottessohnes.“ *Καταντᾶν* wie Phil. 3, 11. *Ἑνότης* ist hier etwas Anderes als im Vorigen V. 3—6, nämlich: gleiches Mass, gleicher Grad. Olshausen erklärt: Einheit, welche zwischen Glauben und zwischen Erkenntniss Statt findet. Vielmehr: Einheit des Glaubens, Einheit des Erkennens; da ja die Einheit Aller ein Hauptbegriff der Stelle ist. *Πίστις* ist in keinem Falle Glaube im kirchlichen Sinne. Aus unserer Stelle wurde vornehmlich die Einheit des Glaubens in der Kirche gedacht. Aber es ist auch nicht dasselbe mit *ἓν πνεῦμα* V. 5. Denn dieses war ja nach jener Stelle schon vorhanden in der Kirche: Ein Bekenntniss. Entweder ist *πίστις* hier tiefere Ueberzeugung — und dann gehört (so Schott) *τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ* auch zu *πίστεως* — oder es ist höhere, sicherere Gemüthskraft, Selbstständigkeit, wie Röm. 14, 5 f. 23 [*Commentar* S. 394], oder man hat *πίστις* hier und Röm. 12, 3 u. 6 für *πεπιστευμένον* zu nehmen, d. i. anvertraute Gottesgabe = *δωρεὰ τοῦ Χριστοῦ* V. 7. Also: bis wir einander Alle geistig näher kommen. Zu bemerken ist noch der Gegensatz *ἑνότης πνεύματος* V. 3 und hier *τῆς πίστεως*. Ueber *ἐπίγνωσις τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ* vgl. 1, 17 f. Dieses ist der Endzweck alles jenes Geisteslebens: Einsicht in das Werk Christi. Der Name Gottessohn ist immer der erhabenste Name Christi (Gal. 2, 20) — hier soll also durch denselben jener göttliche Gedanke und Plan selbst gehoben werden. „Bis zum würdigen Menschen, zum rechten Mannesmasse der Fülle Christi.“ Beide *εἰς* gehören zum *καταντήσωμεν*, und es ist Nichts zu suppliren. Flatt wollte *εἰς τὸ γενέσθαι* hinzudenken. *Τέλειος ἀνήρ* steht entgegen dem *νήπιος*, 1 Kor. 13, 11. 14, 20 [*παιδία — νηπιάζειν*], Hebr. 5, 14. Es bedeutet

nicht vollkommen, sondern mündig. Das Folgende *μέτρον ἡλικίας* — braucht sich nicht auf ein anderes Subject, auf die Gemeine zu beziehen, sondern kann auf die Einzelnen gehen. Es drückt vielmehr dasselbe mit dem Vorigen, nur unbestimmter, aus. *Μέτρον* ist ein grosses, bestimmtes Mass 2 Kor. 10, 13; es bedeutet auch volles Mass (auch bei den Classikern). Hier ist es Mass des Geistes. *Ἡλικία* kann sowohl das Mannesalter (Joh. 9, 21, 23 [*theol. Aufs.* 2 Bd. S. 7], Hebr. 11, 11) als die Leibesgrösse, Statur des Mannes (Matth. 6, 27. Luk. 19, 3) bedeuten. Doch diese zweite Bedeutung würde hier zu ungewöhnlich stehen, gleichsam von geistiger Statur. So der Syr., Grotius, Rückert [wegen des Ausdrucks *μέτρον* und weil seit V. 12 vom Wachsthum des Leibes Christi gesprochen werde]. Daher ist *μέτρον ἡλικίας* wohl Mass, wie es angemessen ist dem Mannesalter. *Πλήρωμα* ist auch hier, wie im Vorigen, vornehmlich 1, 23, die Christengemeine. *Ἡλικία πληρ.* Mannesalter in der Gemeine, wie es in dieser gilt. Also zum Masse der Kraft, wie es dem christlichen Mannesalter ansteht. So Storr und Koppe [*usque dum omnes in eum perfectionis gradum, ad quem assurgere debet ecclesia Christi, evecti fuerimus*]. Nach anderen Erklärungen des Wortes *πλήρωμα* sind hier nun auch die Deutungen des Ganzen verschieden gewesen. Die unpassendste macht *πλήρωμα* zum blossen Adjectiv und erklärt *ἡλικία πληρώματος* mit *πεπληρωμένη ἡλικία* (Luther, Morus, Flatt), oder mit *πληρωθέντος Χριστοῦ* (Luk. 2, 40): des in uns ausgewachsenen, vollkommenen Christus. So Beza [*ad mensuram staturae adulti Christi*] und Andere bis auf Wolf. Dann aber deutete man ferner nach jenen anderen Uebersetzungen von *πλήρωμα* (Segnung oder Vollkommenheit): Mannesalter durch die Segnung Christi, oder nach der Vollkommenheit Christi, und: Mannesalter aus der göttlichen Fülle oder in ihr geschaffen. Diese zweite Er-

klärung: Mannesalter, in dem die Fülle in uns wohnt, findet sich bei Harless und Olshausen. [Aehnlich Meyer, nur dass er ἡλικία an sich nicht vom Mannesalter verstehen will, sondern diesen Begriff erst in τοῦ πληρώμ. τοῦ Χριστοῦ findet: das Alter, in welchem man die Fülle Christi empfängt.] Wie schon gesagt, gewiss ist πλήρωμα durch beide Briefe auf gleiche Weise zu nehmen.

V. 14 wird der ideale Zustand der Gemeine von einer andern Seite dargestellt: Alle würden dann selbstständig sein, und sich nicht von den mancherlei Lehren verwirren lassen. Ἵνα verbindet verschiedene Gedanken bei Paulus (s. zu 3, 10. 19); es hängt also nicht gerade mit V. 13, sondern mit dem Gesammtsinne des Vorigen zusammen. „Sodass wir nicht mehr unmündig seien, wogend und umhergetrieben von jedem Winde der Lehre.“ Νήπιοι im geistigen Sinne entgegengesetzt den τελείοις. Κλυδωνίζεσθαι [nur hier im N. T.] steht sowohl von der Fluth als den Schiffenden; κλύδων ist die bewegte See, Jac. 1, 6 auch in bildlicher Rede. Περιφέρεσθαι steht auch so von hin- und umherreissenden Geistern, Lehren, Hebr. 13, 9. Doch hat dort die neuere Kritik [auch Hahn] παραφέρεσθαι aufgenommen, wie Jud. 12. Παντὶ — διδασκαλίας ist in bekannter Sprechart gesagt für: durch allerlei Lehren, wie durch einen umherwerfenden Sturm. Nichts sonst — am Wenigsten eine Anspielung auf den Geist, als das Wahre und Edle — liegt in dem Bilde, blos das Andrängende, Gewaltsame, vielleicht auch das Zufliegen, ohne dass man weiss, woher es komme (Joh. 3, 8). Διδασκαλία hat in der jüdisch-griechischen Sprache oft die Bedeutung von Willkühr und Mannichfaltigkeit der Lehre Kol. 2, 22. Matth. 15, 9. Mk. 7, 7. Bei dem ἐν — ἐν ist es gleichgültig, ob es zu περιφερ. oder zu ἀνεμ. διδ. genommen werde: unter — von. Es wird die Thorheit und Unlauterkeit beschrieben, von welcher diese Verführung ausging. Κυβεία

(alea ludere) wird gewöhnlich von Täuschung verstanden — die griechischen Väter [Theodoret S. 425] erklären es mit *πανουργία* — das Wort ist in dieser Bedeutung sogar in die rabbinische Sprache übergegangen. Doch würde es dann dem folgenden Satze zu gleichbedeutend sein; daher ist es wohl mehr in der Bedeutung zu nehmen, welche ja auch überall in dem Bilde des Spieles, besonders mit Würfeln *κύβοις* (Aelian *Varr. Historr.* 14, 43], liegt: Leichtsinn, Thorheit, welche sich dem gewöhnlichen Zufalle überlässt. „Durch die List, um künstlich zu verführen." Es sind gehäufte Formeln, um das Angelegte und den Zweck der Täuschung auszudrücken. *Πρός*: darauf ausgehend dass. *Μεθοδεία*, das auch bei den Alten, wie *μεθοδεύειν* [2 Sam. 19, 27], bisweilen im schlimmen Sinne steht, heisst: künstliches Verfahren; unten wieder 6, 11. *Πλάνης* hat die Hauptbedeutung der Stelle. *Πλάνη* ist Verführung, welche das ganze Leben unsicher oder falsch macht: Röm. 1, 27. 1 Thess. 2, 3. 2 Thess. 2, 11. 1 Joh. 4, 6. Dieses also, Lebensverwirrung sei der Zweck der Irrlehrer. Dasselbe hatte Paulus zu Ephesus vorausgesagt AG. 20, 29 f. So werden die Worte gewöhnlich verbunden. Rückert construirt *πρός* — mit den Participien [wegen des vor der Präposition fehlenden Artikels], und erklärt dieses: je nach den (*secundum*) Künsten der Verführung. Aber die Anhäufung der Worte ist mehr Paulinisch.

V. 15 u. 16 wird der ideale Zustand der Gemeine angeführt, wenn die Verschiedenheit der Geistesgaben nicht mehr bestehen würde. „Dann findet gleiches Streben Statt, ein geistiges Leben Aller, nur in eigenthümlicher Weise Leben und Wirken Aller in der Gemeinsamkeit." Die Stelle hängt natürlich genau mit dem Vorigen zusammen, *αὐξήσωμεν* von *μέχρι* V. 13. Luther übersetzt: lasst uns rechtschaffen sein — und wachsen. Vgl. Noesselt *Paulinum ἀληθεύ-*

τιν ἐν ἀγάπῃ breviter illustratur, in dessen *Opuscull.* 1. 251 sqq. *Ἀληθεύειν* steht wie Gal. 4, 16 [*Commentar* S. 103]. Doch hier bedeutet es wohl nicht blos: Wahrheit sagen [Bretschneider], lehren (eine Bedeutung, die Olshausen völlig ableugnet), sondern nach V. 13 u. 14: die Wahrheit, also christliche Wahrheit besitzen. Aber gewöhnlich [auch von de Wette] wird *ἀληθ.* und *ἐν ἀγάπῃ* genau mit einander verbunden [sodass nach *ἀγάπῃ* Komma gesetzt wird]; wobei dann entweder *ἀγάπη* als Hauptbegriff genommen wird (Syrer, Erasmus, Luther [rechtschaffen sein in der Liebe], Grotius: wahrhaft, rechtschaffen lieben) oder *ἀληθ.*; Liebe dann als Eigenschaft des Wahrheitsfreundes genommen. So die Vulg.: *veritatem facientes in caritate*, Calvin, Rückert. Dann wurde dieses *ἀληθεύειν ἐν ἀγ.* wie ein apostolisches Sprüchwort gegen die dogmatische Schroffheit gebraucht, und oft wurde aus unserer Stelle von einer *prudentia theologica* gesprochen. So namentlich von Nösselt. Aber gewiss wäre diess kein apostolischer Gedanke: bei Paulus ist die Wahrheitsliebe immer etwas Uneingeschränktes; und die Worte würden so sehr schleppend stehen. Gewiss ist die *ἀγάπη* hier, wie V. 16 u. 3, 18, im weiteren Sinne zu nehmen (die Gemeinsamkeit des Sinnes, in welcher die Christen verbunden sein sollen), Liebe als, eben im christlichen Geiste, die Bedingung, unter welcher es eine christliche Gemeine geben kann. Die Worte *ἐν ἀγάπῃ* aber sind demnach mit dem Prädicate *αὐξήσωμεν* zu verbinden (wie Olshausen richtig erklärt und bemerkt hat): „die Wahrheit besitzend lasst uns immer mehr gemeinsam uns mit Christus verbinden.“ Und dieses Beides, unter einander und mit Christus verbunden, führt dann V. 16 aus, darauf dabei hinweisend, dass Alle das Gemeinsamförderliche in eigenthümlicher Weise thun würden. Also beziehen sich die Worte auf eine Eigenschaft mehr der Gemeine als der Einzel-

nen. Eigenthümlich hat Harless ἐν ἀγάπῃ mit εἰς αὐτόν verbunden, obgleich diess durch αὐξήσωμεν von jenem getrennt ist [wie das deutsche: in Liebe wachsen zu ihm — dagegen hat auch Meyer gesprochen]. Τὰ πάντα ist wohl in der Bedeutung von πάντως, κατὰ πάντα zu nehmen — die Vulg. übersetzt: *per omnia* — oder mit Beza [und Harless] auf das Vorige, πίστις und ἐπίγνωσις; also auf keinen Fall ist es Subject [= οἱ πάντες, Koppe, Wahl, Holzhausen]. Εἰς αὐτόν ist oft genommen worden: an ihn heranwachsen, nach Ausdruck und Sinn wohl unpassend. Vielmehr bezeichnet das εἰς den Gegenstand, in welchem sie wachsen sollen: in Beziehung auf ihn; Luther: an ihm. Aber wenn auch Kol. 1, 10, in der parallelen Stelle, ebendasselbe gegeben ist durch αὐξάνεσθαι εἰς ἐπίγνωσιν αὐτοῦ; so bedeutet doch Christus (die neuere Kritik liest Χριστός [Lachmann, Rückert] statt der *rec.* ὁ Χριστός) hier nicht die Lehre Christi, sondern, wie immer, die Person. Andere erklären zu gleichem Sinne, nur sprachlich härter: zu seiner Ehre, Röm. 11, 36 [*Commentar* S. 336].

Zu V. 16 vgl. 2, 21 f., besonders aber Kol. 2, 19. Der Ausdruck ist eigenthümlich hart, weil gedrängt. [Chrysostomus: σφόδρα ἀσαφῶς ἡρμήνευσε τῷ πάντα ὁμοῦ θελῆσαι εἰπεῖν.] Ἐξ οὗ, wie ἐν ᾧ 2, 21, gehört zu den Participien συναρμολογ. καὶ συμβιβαζόμενον, nicht zum Verbum ποιεῖται, wie Rückert und Harless [wegen Kol. 2, 19] construiren. Und diese Participia sind auch hier conditional zu nehmen: wenn der Leib von ihm aus verbunden ist. Denn dieses ἐξ οὗ ist nicht: durch ihn. Der Satz διὰ — ἐπιχορηγίας gehört wohl nur zum Particip συμβιβαζόμενον. Συμβ.: zusammengedrängt, also eng verbunden sein Kol. 2, 2. Mit κατ' ἐνέργειαν beginnt dann der Nachsatz. „Von welchem Haupte aus der ganze Leib zusammengehalten und durch jedes dienstlei-

stende Band zusammengefasst.“ Ἁφή (Kol. 2, 19 ἁφαὶ καὶ σύνδεσμοι): verbindender Theil des Leibes, Gelenk, Band. So fassen es auch die Meisten, und die parallele Stelle des Kolosserbr. spricht bestimmt dafür. Andere erklären: Berührung, Empfindung, Gefühl, Theodoret: αἴσθησις, wo ἐπιχορ. dann von Christus Dargereichtes ist [καθάπερ ἡ κεφαλὴ πᾶσι τοῖς μορίοις τοῦ σώματος χορηγεῖ τῆς αἰσθήσεως τὴν ἐνέργειαν· πήγη γὰρ τῆς αἰσθητικῆς δυνάμεως ὁ ἐγκέφαλος· οὕτως ὁ δεσπότης Χριστὸς κεφαλῆς τάξιν ἐπέχων τὰ τοῦ πνεύματος διανέμει χαρίσματα, εἰς μίαν ἁρμονίαν συνάπτων τὰ μέλη τοῦ σώματος. Ἁφὴν δὲ τὴν αἴσθησιν προσηγόρευσεν, ἐπειδὴ καὶ αὕτη μία τῶν πέντε αἰσθήσεων, καὶ ἀπὸ τοῦ μέρους πᾶν ὠνόμασε], und Chrysostomus [διὰ χορηγίας, τοῦτ' ἔστιν· διὰ τῆς αἰσθήσεως]; oder: thätige Verbindung, sodass χορηγία dasselbe bedeutete, wie Harless und Rückert, oder: Bedürfniss, *necessitas*, wie Bretschneider. Τῆς ἐπιχορηγίας: für Dienstleistung, dazu bestimmt; es ist bestimmender Genitiv, allerdings also = ἐπιχορηγούσης ἁφῆς. Das Subst. steht auch Phil. 1, 19, das einfache χορηγεῖν Kol. 2, 19. Passiv = ἐπιχορηγουμένη, wie es Beza fasste [*per omnes suppeditatas commissuras*], kann weder das Wort bedeuten noch passte es zu ἁφή. [Hiergegen auch Meyer, der übrigens ἁφή Empfindung erklärt: „jedes Gefühl, in welchem die Hülfleistung empfunden, erfahren wird.“] Harless und Olshausen verstehen unter ἐπιχορηγία die Geistesmittheilung, weil Gal. 3, 5 ἐπιχορηγ., 1 Petr. 4, 11 χορηγεῖν, Phil. 1, 19 χορηγία so gesetzt sei — die Gnadenspende als Einigungs- und Bindemittel gedacht — allein diess würde wohl bestimmter bezeichnet worden sein. Das Bild der ἁφή hat keine besondere Bedeutung (etwa Lehrer und Vorsteher) — es soll diese Ausführung nur die innige Gemeinschaft des Ganzen herausheben. Mit κατ' — μέρους beginnt also, wie gesagt, der Nachsatz. Zu ἐπιχορηγίας — diess ist die ge-

wöhnliche Erklärung — kann es nicht gezogen werden; denn in dem Satze κατ' ἐνέργ. — ist von einem ganz anderen Subject die Rede, von Gliedern, nicht von Bändern. „So fördert sich das Wachsthum des Leibes durch die angemessene Thätigkeit jedes einzelnen Gliedes.“ Also dadurch, sagt der Ap., gedeihe das Ganze, dass jedes Glied das Seine vollständig und dieses Seine allein thut. Dasselbe wird im Bilde des Leibes von Paulus auch dargestellt Röm. 12, 4 f. [*Commentar* S. 346], 1 Kor. 12, 14 ff. Hier demnach: wenn auch die Gradverschiedenheit der Geistesgaben aufhören würde, würde es doch nicht die individuelle, persönliche Thätigkeit. Ueber κατὰ τὴν ἐνέργειαν s. zu 3, 7: durch die Wirksamkeit. Ἐν μέτρῳ gehört zu ἐνέργ., vgl. Röm. 12, 3: „Wirksamkeit in dem Masse eines jeden Gliedes, wie sie ihm angemessen ist.“ Statt μέρους ist oft das bestimmtere μέλους gelesen [Rückert], doch jenes noch bei den Neueren beibehalten worden. Τοῦ σώματος steht für ἑαυτοῦ; denn σῶμα war ja selbst Subject. Er setzt jenes nicht aus Ungenauigkeit, sondern weil er aus der Unterbrechung durch die Zwischensätze zu dem Subject, zum Hauptgedanken, zurückführen wollte. So geschieht es auch bei Classikern. Vgl. Bornemann *scholia in Lucae evangel.* S. XXXV [Winer *Gramm.* S. 168]. Εἰς — ἀγάπῃ ist dem ganzen Vorigen als Anwendung auf den Sinn, den das Vorige hatte, indem das angefangene Bild verlassen wird, beigesetzt: sodass also sich der Leib fördert in, durch Liebe. Οἰκοδ. ἑαυτοῦ (die Formel stand schon V. 12) entspricht dem αὔξησιν ποιεῖται, ἐν ἀγάπῃ (wie V. 15) dem συναρμολ. u. s. w. Also verhält es sich mit dem ganzen 16 V. so: „von welchem, dem Haupte Christus, aus das Ganze als sein Leib in sich verbunden und durch alle förderlichen Bande zusammengehalten sein muss, um in der angemessnen Wirksamkeit aller einzelnen Glieder zu gedeihen — also in Liebe muss die Gemeine sich geistig entwickeln.“

Von der Bescheidenheit und Liebe geht er von V. 17 bis 5, 20 auf eine andere Art sittlicher Ermahnungen über: Reinheit und Licht. Jene führt er durch eine Reihe von einzelnen Geboten und Warnungen vor Unwürdigkeit durch, vornehmlich aus dem heidnischen Leben. Das Zweite, die Lichtgesinnung, das Höhere, ein evangelisches Ideal, führt er zuletzt 5, 8 ff. aus. — *Μαρτύρομαι* verstärkt das vorausgehende *λέγω*. Aber es ist hier nicht, wie Gal. 5, 3 [*Commentar* S. 117] *con-antestari*, wie es Theodoret auch hier fasst [*πάλιν ἀνέλαβε τῆς παραινέσεως τὸ προοίμιον, καὶ τῇ τοῦ κυρίου μνήμῃ μαρτύρεται· ὑπὸ μάρτυρι γάρ, φησι, τῷ κυρίῳ ταῦτα λέγω*], sondern *obtestari*, wie *διαμαρτύρεσθαι* 1 Tim. 5, 21. 2 Tim. 2, 14. 4, 1, „beschwöre euch bei dem Herrn." So steht *ἐν Χριστῷ* bei ihm Röm. 9, 1. Seine Person und Sache führten ja zu ganz Anderem hin. Der Zustand des Heidenthums wird nun von Neuem bis V. 19 dargestellt, wie 2, 2 ff. 11 ff., hier mehr von der thätigen Seite. „Nicht mehr zu leben, wie ja die anderen Völker hinleben, in Eitelkeit — verfinstert." *Λοιπά* vor *ἔθνη* hat die neuere Kritik ausgelassen [Pott, Lachmann, Rückert]. Es konnte aus 2, 3 vgl. mit 1 Thess. 4, 5 entstehen — auch liegt die Bedeutung schon in der Partikel *καί*. Doch konnte es auch weggelassen werden, weil es die Heidenchristen den Heiden gleichzustellen schien [Meyer, de Wette, nach diesem auch gerade wegen 1 Thess. 4, 5]. Ob wir aber nach *περιπατεῖ* mit Komma interpungiren [Curcelläus, Schottische Ausg.] — dann wird die Rede deutlicher — oder nicht; das Folgende Alles bis V. 19 bezieht sich auf den sittlichen Zustand im Heidenthum. *Ἔσκοτ.* — *ἀπηλλ.* V. 18 geht auf *ἔθνη*, weil er mehr das Leben im Einzelnen als das im Ganzen im Sinne hat. „In der Verkehrheit ihres Sinnes." *Ματαιότης* ist überhaupt von der Gesinnung gesagt, die von

Gott abgewendet ist: Ps. 26, 4. 1 Sam. 26, 21. Röm. 8, 20. 2 Petr. 2, 18. Aber eigentlich heidnisches Prädicat wurde das Wort dadurch, dass die heidnischen Götter τὰ μάταια hiessen Röm. 1, 21 [*Commentar* S. 49], 1 Petr. 1, 18. Νοῦς ist Gesinnung, wie Röm. 1, 28. 1 Kor. 1, 10, nicht (Olshausen), wie Röm. 7, 23 f., das Höhere im Menschen.

Die folgenden Sätze V. 18 führen dieses aus: Entfernung des Geistes — des Lebens von Gott. Der erste und dritte, zweite und vierte Satz gehören zusammen. Ἔσκοτ. steht auch Röm. 1, 21 neben ματαιοῦσθαι. Unter 5, 8 heisst es von den Heiden ποτὲ σκότος. Διάνοια ist Denkweise, wie 2, 3. Ὄντες ist wohl mit dem ersten Satze zu verbinden, gehört aber auch zum zweiten. Es soll das Fortwährende dieses Zustandes ausdrücken. „Entfernt vom Leben Gottes," 2, 12. Im Zusammenhange liegt, dass den Heiden ein solches höheres Leben möglich gewesen sei. Leben Gottes ist für ihn geführtes oder ihm gefälliges. Vgl. θεῷ ζῆν Gal. 2, 19, ἔργον θεοῦ Joh. 6, 28, wie ἐν θεῷ εἰργασμένα Joh. 3, 21 [*theol. Ausl.* 1 Bd. S. 130], δικαιοσύνη θεοῦ Röm. 1, 17. „Geist verfinstert — wegen ihrer Unwissenheit" ist nicht als Tautologie aufzufassen, sondern ἄγνοια ist Unwissenheit um das Göttliche, daher ἄθεοι 2, 12 die Heiden heissen; der Geist verfinstert, weil er ohne Gottesgedanken ist. „Ohne Gottes Leben, weil sie sich Gott verschlossen haben," also durch ihre eigene Schuld. Πώρωσις, von πῶρος *callus*, nicht von πωρός blind, ist sonst das gewöhnliche Wort von Alters her für den jüdischen Zustand [*Commentar zum Römerbr.* S. 315]: Unempfindlichkeit gegen die göttlichen Ansprachen, selbst gegen Drohung und Strafe. Daher auch hier Einige (Meier) in diesem zweiten Satze die Juden, im vorhergehenden die Heiden gemeint glaubten. Aber die Rede geht zu bestimmt (vgl. V. 17) nur auf die Heiden [Meyer].

V. 19 wird die Folge aus jenem Geistes- und Gemüthszustande (V. 18) dargestellt. Diese ist ganz die Röm. 1, 24 [*Commentar* S. 52] angegebene: ein zerstörtes Leben, wie aus Verzweiflung. Ἀπηλγηκότες ist die gewöhnliche Lesart [Meyer, de Wette], auch am Meisten beglaubigt in der griechischen Kirche. Die lateinische Kirche, Vulg. und Handschriften, auch der Syrer haben ἀπελπικότες, *desperantes*. Schon Hieronymus bemerkt diese Verschiedenheit und vertheidigt ἀπηλγηκότες [mit der Erklärung: *hi sunt, qui, postquam peccaverint, non dolent; qui nequaquam sentientes ruinam suam feruntur in pronum et tanquam bestiae ferrum videntes in mortem ruunt*]. Beide Worte ἀπαλγεῖν und ἀπελπίζειν finden sich sonst nirgends im N. T.; das zweite hat Luk. 6, 35 wenigstens eine andere Bedeutung. Beides hat zuletzt denselben Sinn; es bezeichnet ein Leben, das sich selbst aufgiebt — ἀπηλγηκ. aber hat schon darum den Vorzug, weil es den Begriff von πώρωσις wiederholt, und auf das Folgende überleitet. In diesen sittlichen Schilderungen hat Paulus besondere Kraft und Wahrheit. „Welche seelenlos sich hingegeben haben an die Ueppigkeit, sodass sie Unsittlichkeit jeder Art mit Habsucht üben." Παρέδωκαν ἑαυτούς ist ganz dasselbe mit παρέδωκεν αὐτοὺς ὁ θεός Röm. 1, 24. Ἀσέλγεια (oft bei Paulus) bedeutet *lascivia*. Εἰς ἐργασίαν: sodass sie wirklich ausüben, nicht blos die Gesinnung in sich tragen. [Theophylakt S. 399 ἵνα ἐργάζωνται τὴν ἀκαθαρσίαν.] Denn ἀσέλγεια fasst Beides in sich, ἀκαθαρσία und πλεονεξία. Ἐργασία (anders AG. 16, 16. 19, 25) ist = τὸ ἐργάζεσθαι. Ἀκαθαρσία ist gewöhnliches Paulinisches Wort Röm. 13, 13 [*Commentar* S. 53]. Πλεονεξία [Isocr. *Nicocl.* 1. *Paneg.* 2, 24. 48, 64] setzt Paulus auch anderwärts (5, 3 u. 5 [πλεονέκτης], Kol. 3, 5) neben ἀκαθαρσία. Gewiss hat das Wort seine gewöhnliche Bedeutung, nicht, wie es die griechischen Väter, Erasmus

und Harless deuteten, so viel als ἀμετρία, Unmässigkeit, Lasterhaftigkeit überhaupt. [Chrysostomus *homil.* 3. ἐξὴν χρημάτων, ἐξὴν καὶ ἡδονῆς καὶ τρυφῆς μετέχειν μετὰ συμμετρίας. Ἀλλ' ἐπειδὴ ἀμέτρως ἐχρήσαντο τῷ πράγματι, πάντα διέφθειραν.] Aber es bedeutet auch wohl nicht das Gewinntreibende mit dem Laster. Sondern Paulus sieht die Habsucht als einen der ἀκαθαρσία verwandten Zustand an, Beide zusammen aus dem gesunkenen, verweltlichten Sinne stammend. Ἐν ist also: zugleich mit. „Unreinheit mit eigennützigem Leben."

V. 20—24. Ganz das Gegentheil fordere die neue Sache: gänzliches Abthun des Alten (— V. 23), neuen Sinn (V. 24). „So habt ihr Christum nicht kennen gelernt." Οὕτως dem Sinne nach = τοιοῦτον, *talem*. Auch hier ist es nicht nöthig, den Namen Christus metonymisch von der Sache, Lehre Jesu zu verstehen (V. 15, vgl. 2 Kor. 1, 19, wo es weit näher liegt). Es ist vielmehr der Sinn: nicht als Einer, welcher Solches gewollt hätte. Ueber die gewöhnliche Litotes: nicht als Solcher, für: das Gegentheil davon, vgl. Kol. 2, 8 οὐ κατὰ Χριστόν.

V. 21. Εἴγε wieder wie 3, 2 [S. 82]: „dafern, oder indem ihr ja richtig über ihn unterrichtet worden seid." Ἀκούειν und διδάσκεσθαι verhalten sich, wie Allgemeines und Besonderes [Meier]. Αὐτόν kann natürlich nicht heissen, wie Olshausen will, ihn selbst, als das lebendige Wort, in sich vernehmen [mit Vergleichung von Joh. 4, 42. Matth. 11, 27]. Ἐν αὐτῷ, wie gleich darauf ἐν τῷ Ἰησοῦ: innerhalb seiner, von ihm. Καθώς — gehört zu beiden vorigen Sätzen [Meyer]: in der Art, wie es die Wahrheit bei Jesu ist. Ἀλήθεια wie Gal. 2, 5 ἀλήθεια τοῦ εὐαγγελίου: rechte Art, Lehre. Also nicht: rechte Lebensbeschaffenheit, wie Luther übersetzt: wie in Jesu ein rechtschaffenes Wesen ist, und Meier erklärt [sich auf Chrysostomus berufend:

ὁ βίος ὁ ὀρθὸς, ἀλήθεια]. Einige nahmen den Satz καθώς — für sich [als argumentative Parenthese]: wie ja bei Jesus nur Wahrheit ist; so Flatt und Rückert. Aber sowohl dem Bau der Sätze als dem Sinne ist nur die Erklärung gemäss, welche καθώς — auf die Verba bezieht, besonders wenn wir εἴγε *dummodo* verstehen. Gehört hatten sie ja gewiss von Jesus, aber es fragte sich, ob die richtige Verkündigung.

Die Infinitive V. 22—24 hängen ohne Zweifel von ἀλήθεια ab [Meyer; nach de Wette von ἐδιδάχθητε]. Aber auch hier (s. z. 2, 10) wird dem Evangelium ein reinsittlicher Endzweck beigelegt. Ἀποθέσθαι steht dem ἐνδύσασθαι V. 24 entgegen, wie Röm. 13, 12 [*Commentar* S. 373]. Κατά gehört der Stellung nach nicht zum παλαιὸς ἄνθρωπος, sondern zu ἀποθέσθαι: „demgemäss, wie es ja Statt gefunden hat." Dieses soll nicht heissen: in dem Masse, Grade, wie dieses gewesen — denn er spricht ja unbedingt von dem Bösen bei ihnen — sondern: weil, wie es ja gewesen ist. Der Ausdruck παλαιὸς ἄνθρωπος (ἄνθρ. wie 3, 16) stand auch Röm. 6, 6 [*Commentar* S. 174]: das vorige Menschenwesen. Schon Theodoret sprach gegen die Annahme, dass παλ. ἄνθρ. eine verdorbene Natur bedeute; er erklärt es mit ἡ τῆς ἁμαρτίας ἐνέργεια, also Leben, das jedoch durchaus verdorben ist. [Οὐδὲ τὸ σῶμα ὁ βαπτιζόμενος ἀποτίθεται, ἀλλὰ ἁμαρτίας τὸ πιναρὸν ἔνδυμα.] Vgl. Harless hier und zu 2, 3 φύσει. Φθειρόμεν. ist wohl nicht: verdorben, sondern wie Rückert erklärt: verloren. Vgl. φθορά Gal. 6, 8. „Durch täuschende Lüste." Ἀπάτη steht so Matth. 13, 22. Mark. 4, 19. Hebr. 3, 13 (ἀπάτη τῆς ἁμαρτίας). Vgl. ἐξαπατᾶν Röm. 7, 11. Es liegt Zweierlei in dem Worte: das leicht Verführende und das Flüchtige, oder auch wohl in's Verderben Umschlagende.

V. 23 u. 24 schwankt die Schreibart zwischen der *rec.*, die Infinitive hat, ἀνανεοῦσθαι — ἐνδύσασθαι, beibehalten auch

von der neueren Kritik, und den Imperativen, die sehr beglaubigt sind: ἀνανεοῦσθε, ἐνδύσασθε. Diese sind vielleicht desshalb verändert worden, weil man die Aufforderung dann zu stark fand, da Christus ja (1 Kor. 1, 30) und sein Geist erneue. Ἀνανεοῦσθαι steht hier allein, sonst immer ἀνακαινοῦσθαι, auch in der parallelen Stelle Kol. 3, 10. Πνεῦμα νοός ist eine ungewöhnliche Zusammensetzung; νοῦς bedeutet, wie gewöhnlich, das ganze, geistige Leben, wie in der Formel ἀνακαίνωσις νοός Röm. 12, 2. Πνεῦμα ist gewiss nicht der heilige Geist — so die meisten Väter [Theophylakt S. 401: πῶς δι' (leg. δὲ) ἂν γένοιτο ἡ ἀνακαίνωσις; διὰ τοῦ πνεύματος τοῦ ἐν τῷ νοῒ ἡμῶν κατοικοῦντος· τὸ γὰρ πνεῦμα οὐκ ἀνέχεται παλαιῶν πράξεων. Also auch hier dieselbe Erklärung des παλαιὸς ἄνθρ.] — sondern überhaupt Thätigkeit, Streben (Theodoret ὁρμὴ πνευματική), oder Gesinnung, oder der edlere Theil des geistigen Lebens (Rückert). Das Letzte wohl anzunehmen und zu fassen: am Edlen, Höheren eures Geisteslebens.

V. 24. Diesem geistigen Leben nach soll das Streben nach Gottähnlichkeit eintreten Kol. 3, 9, dort wie hier als zwei Acte der Besserung dargestellt: Abthun des Alten, Anthun eines neuen, herrlichen Wesens, was sonst im Bilde Christi ausgedrückt wird als Sterben und Verklärtwerden mit ihm Gal. 5, 24 [*Commentar* S. 133]. Das Gottesbild erhält in dieser Stelle eine neue, höhere Bedeutung; es ist etwas vom Menschen zu Erwerbendes. Im alttestamentlichen Sinne (1 Mos. 1, 27) steht es Jac. 3, 9. Vielleicht deutet, was Olshausen bemerkt, der Paul. Ausdruck auf die Idee der zweiten Schöpfung hin. Καινὸς ἄνθρ. steht anders 2, 15. Vom sittlich neuen Menschen setzt der Kolosserbr. s. a. O. νεός, und so spricht Paulus, wie hier Röm. 6, 4 von einer καινότης ζωῆς [*Commentar* S. 172]. Nicht ganz so steht καινὴ κτίσις, neu in Denken und Grundsätzen, 2 Kor. 5, 17. „Welcher

nach Gott eingerichtet ist in wahrheitgemässer Gerechtigkeit und Heiligkeit.“ *Κτίζεσθαι* wie oben 2, 10 [S. 64]. Statt *κατὰ θεόν* hat die parallele Stelle im Kolosserbr. *κατ' εἰκόνα τοῦ κτίσαντος αὐτόν*, 1 Petr. 1, 15 *κατὰ τὸν καλέσαντα ὑμᾶς*. Vgl. Gal. 4, 28 *κατὰ Ἰσαάκ* [*Commentar* S. 115]. Die Idee dieser Gottähnlichkeit ist zwar nicht zu weit auszuführen; indessen liegt immer in ihr eine reinsittliche, geistige Vorstellung von der Gottheit. „In Gerechtigkeit und Frömmigkeit, welche sich auf die Wahrheit bezieht.“ *Δικ.* und *ὁσιότης* sind auch anderwärts verbunden Luk. 1, 75 (1 Thess. 2, 10 *ὁσίως καὶ δικαίως*); eben so *δικαίως* und *εὐσεβῶς* Tit. 2, 12: Tugend gegen Menschen und gegen Gott. *Τῆς ἀληθείας* gehört zu Beidem [Olshausen] und ist nicht blos in adjectiver Bedeutung zu nehmen (Luther: in rechtschaffener [de Wette citirt: in wahrhafter] Gerechtigkeit und Heiligkeit, [Grotius] Rückert). Harless, Rückert [und Meyer] denken sie sich im Gegensatz zur *ἀπάτη* V. 22. Gewiss ist *ἡ ἀλήθεια*, wie V. 21, das Christliche. Also: Gerechtigkeit und Frömmigkeit der Wahrheit gemäss oder in ihr bestehend, d. h. christliche. Die lateinische Kirche las oft *καὶ ἀληθείας* statt *τῆς ἀληθείας*.

Diese Erneuung des Wesens wird nun durch einzelne Ermahnungen ausgeführt. Bis 5, 2 handelt er mehr von der Tugend gegen Andere. Indem er dann V. 3—20 mehr von der innerlichen Tugend sprechen will, fasst er von V. 8 an die christliche Verpflichtung noch tiefer auf, als Lichtgesinnung. — Bei den einfachen Ermahnungen ist zu bemerken, wie sie alle von dem Verbote des Unrechten zu einer tieferen Begründung oder Auffassung der entgegenstehenden Tugend und aus dem Sittlichen zum Religiös-christlichen übergehen.

Die Wahrhaftigkeit steht V. 25 oben an; auch Kol. 3, 9 wird sie vornehmlich hervorgehoben, wie sie denn schon im

Geiste des Mosaismus an der Spitze der Tugenden stand, als ihre Summe bezeichnet wurde [Ps. 119, 30. Jes. 26, 10. Sprüchw. 26, 6]. Der Apostel fasst sie als Anerkenntniss der Würde in andern Menschen auf. Ἀποθέμενοι wiederholt sich aus V. 22. Ψεῦδος steht wie Joh. 8, 44: Unwahrheit in der Gesinnung. „Sprecht Wahrheit, Jeder mit seinem Nächsten.“ Ganz dieselben Worte finden sich Sacharj. 8, 16 nur πρὸς τὸν πλησίον σου statt μετά. — Die Ermahnung ist also in den alten heiligen Stil gekleidet. Ὁ πλησίον ist der altmosaische Ausdruck für Mitbürger (3 Mos. 19, 18); die Stoiker nannten ὁ πέλας, der bei Herodot und Sophokles der Mitbürger heisst, jeden Menschen im Gegensatz zur Natur [Thucyd. 3, 39; Nachbarstaaten]. „Denn wir sind Mitglieder von einander.“ Die Worte μέλη ἀλλήλων stehen auch Röm. 12, 5 [*Commentar* S. 347]. Es sind hier Mit-Nebenglieder, wie im Lateinischen *cives* (Grotius), die Einer Sache angehören, zu Einer Gemeine (ἓν σῶμα) verbunden sind; worin der Bestimmungsgrund liegt, die gleiche Würde Aller anzuerkennen.

V. 26. „Zürnet und sündiget nicht.“ Die von Oekumenius zuerst gegebene, dann von Meier [Harless], Olshausen [und Meyer] eingeschlagene Erklärung ist gewiss richtig: wenn ihr zürnet, so sündigt nicht. Dabei ist es nicht nothwendig, den ersten Satz als Frage zu nehmen (Beza, Grotius — 1 Kor. 7, 21). In jedem Sprachgebrauch, besonders aber dem hebräischen, wird sowohl der einfache Imperativ in einräumender Bedeutung gebraucht Joh. 2, 19 [*theol. Ausl.* 1 Bd. S. 94], als bei zwei Imperativen der erste für die Bedingung des zweiten, wie hier. [De Wette findet bei jener Erklärung: zürnet ihr, so sündiget nicht, keinen schicklichen Sinn und hält den Imperativ ὀργίζεσθε nur für permissiv, indem nicht nur von einem rechtmässigen, sondern auch von einem unwillkührlichen Zorn die

Rede sei.] Die Stelle ist aber ganz aus Ps. 4, 4 nach dem Alexandr. citirt. Das Original hat statt dessen: zittert, d. h. fürchtet Gott, und sündiget nicht. Das Erzürnen konnte übrigens um so leichter eingeräumt werden, als der altgriechische wie alexandrinische Sprachgebrauch in das Wort ὀργή gar nicht die strenge Bedeutung legte, welche in unserm Ausdrucke Zorn liegt. Vielmehr bedeutet das Wort, wie wir es zu 2, 3 [S. 58] geradezu als Strafe gefasst haben, thätige Erregung über das Uebelthun Anderer. Das μὴ ἁμαρτάνειν ὀργιζόμενον wird nun im übrigen Theile vom V. 26 u. V. 27 in zweifacher Weise ausgeführt: Nicht anhalten im Zorn — nicht im leidenschaftlichen Ausbruche. Vgl. Jacob. 1, 20 ὀργὴ δικαιοσύνην θεοῦ οὐ κατεργάζεται. „Die Sonne darf nicht untergehen unter eurer Erzürnung," ist aus einer sprüchwörtlichen Formel entlehnt, deren Grundform 5 Mos. 24, 15 sich findet, wo dasselbe von unverzögertem Ablohnen der Arbeiter gesagt ist. Versöhnung vor Sonnenuntergang (πρὶν ἢ τὸν ἥλιον δῦναι) war auch Grundsatz bei den Pythagoreern [s. bei Grotius und Wetstein]. Es ist nichts weiter als das Unausgeschobene mit dem Bilde gemeint, nicht auf einen verdüsternden Einfluss der Nacht auf den Zustand der Leidenschaft angespielt. So meinten es Theodoret [ὑφορᾶται γὰρ, μὴ νύκτωρ ἡσυχάζων ὁ λογισμὸς ἐπιτείνῃ τὴν νόσον] und spätere Griechen [auch schon Chrysostomus *homil.* 14: δέδοικε τὴν νύκτα ὁ μακάριος Παῦλος, μὴ λαβοῦσα ἐπ' ἐρημίας τὸν ἠδικημένον ἔτι φλεγμαίνοντα ἀνακαύσῃ τὸ πῦρ. — Ἂν γὰρ νὺξ ἐπιλάβηται, οὐκ ἀρκέσει ἡ μετὰ ταῦτα ἡμέρα τὸ συναχθὲν καὶ ἐν τῇ νυκτὶ σβέσαι κακόν, so wenig als die Sonne den in der Nachtzeit aufgehäuften Nebel und die Kälte desselben mit ihrer Wärme zu zerstreuen und zu mildern vermöge]. Das Wort παροργισμός steht hier allein; aber auch die Wortbedeutung ist hier die seltnere. Παροργίζειν ist sonst aufreizen Röm. 10,

19 [*Commentar* S. 307]. Aber das Wort ist wohl absichtlich gebraucht: Selbstaufreizung, d. i. genährter, unterhaltener Zorn.

V. 27. „Lasst euch nicht fortreissen durch die Leidenschaft zur Versündigung.“ *Μηδέ* ist richtiger mit Lachmann, Rückert [Hahn, de Wette, Harless, Meyer] zu lesen, als *μήτε*. Jenes trennt die Gedanken mehr. *Ὁ διάβολος* ist immer Satan 6, 11. Hier und 1 Tim. 3, 6 wurde von Luther nach Erasmus [*annotatt.* S. 609: *haud scio an hic pro calumniatore possit accipi: sitis, inquit, concordes, ne, si juste etiam ulciscamini, praebeatis ansam calumniandi ethnicis, quibus videbimini vindictae cupidi. — Neque quidquam vetat, calumniatorem appellari latine diabolum ipsum; quandoquidem non defuit et huic loco sic a me reddito diabolus.* Hat er etwa aus diesem Grunde dann in der Paraphrase die gewöhnliche Erklärung angenommen?] Lästerer übersetzt. „Gebet nicht Raum dem Lästerer,“ kann dann heissen: gebet dem Lästerer keinen Anstoss, oder: lasst ihn nicht bei euch zu. Verläumder, Lästerer ist *διάβολος* ohne Artikel nur 1 Tim. 3, 11. 2 Tim. 3, 3. Tit. 2, 3. Satan ist, ohne dass es einen dogmatischen Begriff enthielte, im neuen Test. die personificirte Macht der Sünde im innern und äussern Leben. [B.-Crusius *bibl. Th.* S. 291.] Eben so ist Satan mit Erzürnung zusammengestellt 2 Kor. 2, 10. *Τόπον διδόναι* — anders Röm. 12, 19 — Gelegenheit oder Raum geben. Es ist ein ähnliches Bild, stärker nur, Luk. 22, 3. Joh. 13, 27 [*εἰσῆλθεν*], AG. 5, 3 [*ἐπλήρωσεν ὁ σατανᾶς τὴν καρδίαν*]. Wie hier ist auch 6, 11 f. von einem Widerstreben gegen Satan die Rede, Jac. 4, 7. 1 Petr. 5, 9. Also stand der Satansbegriff wenigstens nicht der Freiheit entgegen.

V. 28 Warnung vor Diebstahl, dessen Unwürdigkeit vorausgesetzt wird, wie er auch Röm. 2, 21. 13, 9. 1 Kor.

6, 10. 1 Petr. 4, 15 schlechthin unter den Schändlichkeiten erwähnt ist. Aber er sucht hier zugleich die Ursache dieser Vergehungen wegzunehmen, und weist auf das unbedingte Gegentheil hin, auf ein Leben in Mittheilung und Wohlthun. Vielleicht geschah diese Ermahnung mit Rücksicht auf Beschönigung oder Rechtsprechung dieses Vergehens im heidnischen Leben — Wetstein [Wolf]. — Schöttgen [Koppe und Holzhausen] dachten an Entschuldigungen bei jüdischen Meistern [Vajikra Rabba: *melior est is, qui abit et laborat et dat eleemosynas de suo, quam is, qui alios injuria opprimit et eleemosynas erogat de opibus aliorum*]. Vgl. V. 6 u. 7. Ὁ κλέπτων ist, wie Harless und Wimer [Meyer und de Wette] bemerken, nicht für ὁ κλέψας gesetzt, es bezeichnet die bleibende Handlungsweise. Μηκέτι κλ. ist bedeutsam in seiner Einfachheit gesagt: es dürfe nicht mehr davon die Rede sein, μᾶλλον δέ — im Gegentheil. Κοπιᾶν ist mit Anstrengung arbeiten. Auf dieses Wort geht das folgende ἵνα: bis dahin oder darum, dass der Erwerb über das Bedürfniss hinausgehe. Χερσὶν ἐργάζεσθαι war damals das einzige Mittel des Erwerbs [Meier] 1 Thess. 4, 11 — AG. 20, 34 und sonst im Leben des Paulus. Τὸ ἀγαθόν steht bei ἐργάζεσθαι auch Gal. 6, 10; 1 Thess. 5, 15 bei διώκειν, aber dort vom Wohlthun. Hier bedeutet es entweder Nützliches [de Wette], wie V. 29. Röm. 15, 2 [*Commentar* S. 398], doch steht dann immer eine Bezeichnung dabei, wozu es gut sei, oder Anständiges, dem unwürdigen Erwerbe entgegen. Uebrigens herrscht grosse Verschiedenheit der Schreibart in diesem Satze. Oft wird ἰδίαις bei χερσί gelesen, wie 1 Thess. 4, 11 [und 1 Kor. 4, 12, woraus Meyer jenes ἰδίαις entnommen glaubt, und für die ächte Lesart ταῖς χερσὶ τὸ ἀγαθόν erklärt; Hahn: τὸ ἀγαθὸν ταῖς χερσὶν], und den Worten diese Stellung gegeben: ταῖς ἰδίαις χερσὶ τὸ ἀγαθόν [Lachmann]; τὸ ἀγαθόν ist auch wegge-

lassen worden, was Harless und Olshausen [mit Tilgung jenes *ἰδίαις*] billigten. „Dafür dass er habe den Bedürftigen mitzutheilen;“ mehr also, als um selbst nicht Noth zu leiden.

V. 29—31 verlangt der Apostel Anmuth und Würde in der Rede. Derselbe Gegenstand von einer andern Seite unten 5, 4. Das heidnische Leben war entweder nicht besorgt, sittliche Bedeutung in das zu legen, was nicht That war, oder es liebte den Geist und das Glänzende der Rede, auch auf Kosten der Sittlichkeit. *Πᾶς — μή* ist hebraisirend gesagt: durchaus nicht. *Σαπρός* steht von Früchten Matth. 12, 33. Luk. 6, 43: *putridus*. Entweder bedeutet es unschicklich, widerlich oder schadend, verderbend [Meier] = *ἀργός* Matth. 12, 36, oder auch nur nutzlos, wie Chrysostomus und Olshausen wollen. [Doch hat Chrysost. den ethischen Sinn des Wortes auch anerkannt, S. 106: *ὃν φησιν ἀλλαχοῦ καὶ ἀργόν, καταλαλιά, αἰσχρολογία, συκοφαντία, μωρολογία.* (Aehnliche Beispiele bei Theodoret.) *Ὁρᾷς, πῶς τὰς ῥίζας ἐκκόπτει τῆς ὀργῆς, τὸ ψεῦδος, τὴν κλοπήν, τὴν ἄκαιρον* (also hier mildere Deutung) *διάλεξιν*;] In dem *ἐκπορ. ἐκ τοῦ στόματος* (Matth. 15, 11 u. 18) liegt die Bedeutung, dass selbst das Unabsichtliche dieser Art, das blosse Hervorgehn über die Lippe Schuld habe. „Vielmehr nur Nützliches, um im Nothwendigen zu fördern.“ *Οἰκοδομή* wie oben V. 16. Hier steht es wohl in Beziehung auf Einzelne, auf welche gut eingewirkt werde. *Τῆς χρείας* ist nicht objectiver Genitiv [Meier] — dann hätte *οἰκοδομή* ungewöhnliche Bedeutung, blos Verschaffen, Bereiten dessen was Einer bedarf, oder *χρεία* müsste man mit Rückert und Olshausen erklären = *οἱ χρείαν ἔχοντες* [zur Erbauung derer, welche es bedürfen] — sondern bestimmender, erklärender Genitiv, wie ihn die Volkssprache zu setzen pflegt, wie V. 16 *ἐπιχορηγίας*, also Erbauung, Förderung in Hinsicht auf das, wes-

sen Andere bedürfen. Luther: was nützlich zur Besserung ist, da es Noth thut. [De Wette: zur Erbauung je nach Bedürfniss, zur Befriedigung des Bedürfnisses, ein laxer Genit. der Abhängigkeit, Winer *Grammat.* §. 30. 2.] *Χρεία* steht hier im geistigen Sinne wie Luk. 10, 42 [*Commentar* S. 76], und zwar vom wesentlichen Bedürfnisse. In der lateinischen Kirche ist oft statt *χρείας* gelesen worden *πίστεως*. Schon Hieronymus bemerkt diese Verschiedenheit. [*Pro eo autem quod nos possumus ad aedificationem opportunitatis, hoc est, quod dicitur Graece, τῆς χρείας, in Latinis codicibus propter euphoniam (?) mutavit interpres et posuit ad aedificationem fidei.*] *Ἵνα δῷ χάριν τοῖς ἀκούουσι* — führt nicht das Vorige aus, sondern es setzt Etwas hinzu: und der Art, dass sie, die Rede, den Hörenden gefalle. Das Anmuthige wird von Paulus nicht ausgeschlossen, aber es soll sich mit dem Würdigen und Förderlichen verbinden. Vgl. Kol. 4, 6. *Χάριν διδόναι* (classische Formel): Anmuth zeigen, darbieten. *Χάρις* steht so im altgriechischen Sinne noch Kol. 3, 16. 4, 6. Luk. 4, 22. Die griechischen Väter, Theodoret ausgenommen [*χάριν δὲ τὴν θυμηδίαν ἐκάλεσε· τοῦτ' ἔστιν, ἵνα φανῇ δεκτὸς τοῖς ἀκούουσι*], erklärten: göttliche Gnade: damit die Rede diese den Hörern verschaffe. [Theophylakt stellt zwei Erklärungen auf: *ἵνα χάριν ἡμῖν εἰδοῖεν οἱ ἀκούοντες*, und *ἵνα αὐτοὺς κεχαριτωμένους ἐργάσηται ὁ λόγος*, mit dem aus Chrysost. entlehnten Gleichnisse: *ὥσπερ γὰρ τὸ μῦρον χάριν δίδωσι τοῖς μεταλαμβάνουσιν, οὕτω καὶ ὁ λόγος θεῖος καὶ ψυχωφελής.*] Grotius, Flatt, Harless, Olshausen [auch de Wette mit der Bemerkung, der Verfasser des Br. habe Kol. 4, 6 falsch wiedergegeben] erklären *χάρις beneficium*, geistiger Segen 2 Kol. 1, 15. Röm. 1, 11 [*χάρισμα*, daher Calvin und Beza auch hier an *omnia salutis adminicula* denken]. Bei dieser zweiten Auffassung würde der Satz ganz dasselbe mit dem Vorigen bedeuten.

V. 30. Ein Wort von allgemeinem Sinne, hier aber besonders passend, da von den unmittelbarsten Aeusserungen des Geistes, von der Rede, gesprochen wird. „Betrübet nicht den heiligen Geist;“ gewiss den in euch; Flatt und Andere: den in Anderen 1 Kor. 3, 16 f. Betrüben kann entweder heissen: widerstreben oder wehethun. Beides ist in gleichem Sinne zu nehmen: gegen das christliche Gefühl handeln [de Wette]. Aehnlich ist die Formel λυπεῖσθαι διά τι Röm. 14, 15 [*Commentar* S. 388]. Die Bedeutung erzürnen (Storr und Flatt) ist zu ungewöhnlich; sie findet Statt bei dem Alex. 1 Sam. 29, 4. 2 Kön. 15, 19. Die χαρὰ πνεύματος [1 Thess. 1, 6] gehört nicht hierher, diese ist Freudigkeit durch den Geist. Die Lästerung des heiligen Geistes in den drei Evangelien (Matth. 12, 31. 3, 29. Luk. 12, 10) ist etwas dem λυπεῖν Verwandtes — nur gegen den Geist in Anderen. Die Stelle Jes. 63, 10 (παροξύνειν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον αὐτοῦ) hat dem Apostel vielleicht vorgeschwebt, wiewohl dort Gottes eigener Geist gemeint ist, Erzürnung der Gottheit. Wahrscheinlich nicht dieser Paulinischen Stelle nachgebildet ist Herm. *Pastor* 2, 10 [3]: μὴ θλίβε τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον τὸ ἐν σοι κατοικοῦν, μήποτε ἐντεύξηται τῷ θεῷ καὶ ἀποστῇ ἀπὸ σοῦ (damit der Geist nicht von dir weiche und bei Gott Klage einlege). Hier ist von der Heiterkeit die Rede, welche eine christliche Eigenschaft sei. Denn vorausgeht ἡ λύπη ἐκπορεύεται εἰς τὸν ἄνθρωπον καὶ λυπεῖ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, und die ganze Vorschrift beginnt: ἄκουε πῶς ἡ λύπη ἐκτρίβει (*cruciat* übersetzt der Lateiner) τὸ πνεῦμα. Mehr den Schein nur des Aehnlichen hat die Stelle bei Seneca *epist.* 41: *sacer intra nos spiritus sedet bonorum malorumque nostrorum observator et custos, hic, prout a nobis tractatus est, ita nos ipse tractat.* Denn dort ist der Menschengeist zu verstehen, welcher uns Freude oder Schmerzen im Gewissen mache, wie wir ihn be-

handeln. Aber die Persönlichkeit des heil. Geistes liegt in unserer Formel nur in dem Sinne, dass das Dasein desselben in uns wie persönlich dargestellt wird, nicht im kirchlichen, in welchem die Persönlichkeit desselben ausser uns angenommen wird. [Harless: eine solche Ausdrucksweise konnte nur dann entstehen, wenn dem Schreibenden das πνεῦμα ἅγιον eine objective Realität war.] In unserer Stelle allein steht übrigens neben dem πνεῦμα θεοῦ noch das Prädicat ἅγιον; denn dieses Wort ist kritisch völlig beglaubigt. Sonst bedeutet ἅγιον πνεῦμα immer so viel als πνεῦμα θεοῦ. Hier hat ἅγιον daher sittliche Bedeutung: heilig und heilig machend. Ἐν ᾧ ἐσφρ. stand schon 1, 13 [S. 37]. „Durch welchen ihr versichert worden seid für die Zeit der Erlösung.“ Der Beisatz ist nicht müssig; entweder soll er bedeuten, sodass der Ton auf ἐσφραγ. liegt, es komme so viel für unser Leben auf dieses geistige Princip an, dass es frei und klar erhalten werde, oder, wenn wir den Ton auf ἀπολύτρ. legen, er will auf die höhere Hoffnung der christlichen Menschen hindeuten, welche zu einem ganz anderen, würdigen Dasein auffordere. Εἰς ἡμ. ἀπολ. bedeutet nicht nur: bis dahin [Olshausen], sondern: für — versichert, d. h. dass eine solche Zeit kommen werde. Ἀπολύτρ. steht wie 1, 14 [S. 39] im weiteren Sinne: Befreiung vom Irdischen. Ἡμέρα: Zeitmoment, Epoche; das Wort ist aus der messianischen Bildersprache gewöhnlich [daher Matthies u. Meyer auch die Parusie hierher ziehen]. Viele verstanden den Todestag der Einzelnen, dieser als Befreiung genommen, vgl. 2 Tim. 4, 18. [Endlich ist bekannt, dass die katholische Kirche seit Ambrosius diese Stelle wie ein biblisches Zeugniss für das Sacrament der Firmelung benutzt hat. Vgl. *Catech. Rom.* §. 311.]

V. 31. Das Aeusserste von Unwürdigkeit in Wort und Rede: Verletzung Anderer, Störung der christlichen Gemein-

samkeit durch dieselbe. *Πικρία*, *θύμος*, *ὀργή* Zustände aus denen die Aeusserungen hervorgehen: *κραυγή* und *βλασφημία* [Olshausen]. Alles, was hier beisammen steht, ist dem Grade nach unterschieden. Jene drei Ausdrücke bezeichnen, wie die Feindseligkeit mehr und mehr hervortrete: Groll, Erzürnung, Feindseligkeit. *Πικρία* steht auch Röm. 3, 14 [*Commentar* S. 96], *ζῆλος πικρός* Jac. 3, 14. *Θύμος* und *ὀργή* finden sich schon im alten Testam. (5 Mos. 9, 19) oft beisammen, dann Röm. 2, 8. Kol. 3, 8. Neben *θύμος* hat *ὀργή* schlimme Bedeutung, es ist heftiger Ausbruch der Erzürnung. *Κραυγή* wie *κραυγάζειν* Matth. 12, 19, lautes Schelten [Meier]. *Βλασφημία* entstanden aus *βλάπτειν φήμην* [*Diod. Sic.* 2, 21], oder zusammenhängend mit *βλάξ* schwach, vornehm, ist wie bei den Griechen Lästerung von Menschen. [Grotius: *verba, quae dei honorem laedunt.*] So gebraucht es Paulus immer: Kol. 3, 8. 1 Tim. 6, 4. *Ἀρθήτω ἀφ' ὑμῶν* kann nun bedeuten, wie Luther übersetzt: sei fern von euch. Doch wie Paulus den sittlichen Zustand im Heidenthum schildert, mag allerdings in der Formel liegen, dass dergleichen bisher unter ihnen dagewesen sei. *Αἴρειν* steht auch Kol. 2, 14. *Σὺν πάσῃ κακίᾳ* — jenes gehöre also zur Bösartigkeit. Denn diess bedeutet *κακία* — so neben *φθόνος* Tit. 3, 3 — und so wird es bei Paulus oft von *πονηρία* unterschieden Röm. 1, 29 [*Commentar* S. 58].

V. 32 folgen nun die christlichen Gegensätze von *κακία*. *Χρηστοί* ist das allgemeine Wort zu den beiden folgenden: gutartig, wohlthuend und das Böse vergebend. *Χρηστός* steht hier allein als menschliches Prädicat, von Gott 2, 7 [S. 63], das Substantivum *χρηστότης* aber steht oft von Menschen: Gal. 5, 22 [*Commentar* S. 132], Kol. 3, 12. Olshausen findet den Anklang an *Χριστός*, auf den die Apologeten oft anspielen [*χριστός* nach dem Itacismus unser Wort ausgesprochen], schon hier bei Paulus [dagegen Meyer].

εὔσπλαγχνος liest man auch in der classischen Sprache; och dort wird σπλάγχνα und εὔσπλαγχνος vielmehr vom Muth esagt = Herz. Im N. T. ausserdem noch 1 Petr. 3, 8: utherzig. Der Gebrauch des Substantiv's, wie in σπλάγχνα ἰκτιρμῶν (Kol. 3, 12), ist ganz hebräisch. Χαρίζεσθαι (Kol. , 13. 3, 13. 2 Kor. 2, 7. 10. 12, 13) dem Beleidiger verge- en. Ἑαυτοῖς für ἀλλήλοις Kol. 3, 13. 1 Thess. 5, 13. „Wie ott in Christus euch vergeben hat.“ Wie Matth. 6, 12. Luk. 1, 4 das Vergeben von Beleidigungen als Bedingung aufgeführt ird, unter welcher unsere Sünden vergeben würden, so hier ls Nachahmung Gottes nach erlangter Vergebung. Denn so t nach 5, 1 das religiöse Motiv hier aufzufassen. Dort imlich wird die göttliche Sündenvergebung als etwas Fort- ährendes, hier als eine einmalige Anstalt aufgefasst. Die esart uns. Verses schwankt zwischen der *rec.* ὑμῖν [Schott usg., Meyer] und ἡμῖν (Lachmann). Dieses ist viel- icht nur Verbesserung. Statt der *rec.* ὁ θεὸς ἐν Χριστῷ Harless] ist auch ὁ Χριστός oder ὁ θεός ohne ἐν Χριστῷ elesen worden. Es gab in der Kirche immer verschiedene orstellungen und Formeln über das Princip der Sündenver- ebung.

Kap. 5 V. 1 u. 2 gehören noch zum Nächstvorherge- nden. Die Pflicht gegen Andere wird allgemein als Pflicht r Liebe ausgesprochen, und das Motiv 4, 32 wiederholt id erweitert. „Das Verhältniss Gottes und Christi gen uns solle sich in unserm eigenen Leben fortsetzen und rstellen.“

V. 1. „Werdet Nachahmer Gottes als seine geliebten inder.“ Die Formel μιμ. θεοῦ steht hier allein — 1. Kor. , 1. [Schott. Ausgabe 10, 34] μιμ. Χριστοῦ. Zum nne dieses und des Folgenden vgl. 1 Joh. 4, 7—11 [*theol. zsl.* 2 Bd. S. 250]. Ἀγαπητοί bedeutet wohl nicht liebens- ürdige (Koppe: liebe, gute, vortreffliche), sondern eben

wie ihr geliebt werdet (4, 32). *Τέκνα* ist zwar nicht mit Olshausen als Wiedergeborene, aber doch im höheren, geistigen Sinne zu nehmen (Matth. 5, 48).

V. 2. Auch Christi Nachahmer. Er verwebt in das Motiv von der Liebe Christi gegen uns zugleich das von der Weihe der Menschheit für Gottes Sache. „Lebt in der Liebe," Gegensatz zu 4, 17 *περιπατεῖν καθὼς καὶ — περιπατῖ. Ἠγάπησεν καὶ* — wie Gal. 2, 20 [*Commentar* S. 58]: aus Liebe zu uns —. Vgl. Röm. 8, 32. 1 Joh. 3, 16. In dieser Darstellung (aus Liebe) sollte zugleich das Freiwillige und das Segensvolle des Werkes Christi ausgesprochen werden. „Zur Darbringung und zum Opfer Gott angenehm." *Παραδιδόναι ἑαυτόν* und *παραδοθῆναι* (nämlich von Gott — etwas Anderes ist das *παραδιδόναι* des Judas —) ist Beides gleich gebräuchlich von der Aufopferung Christi: V. 25. Röm. 4, 25 [*Commentar* S. 135], Gal. 1, 4 (*διδόναι ἑαυτόν*), 2, 20. Luk. 22, 19 (*τὸ σῶμα διδόμενον*). Aber *τῷ θεῷ* gehört nicht zum *παρέδωκε* [Holzhausen], sondern zu *ὀσμὴν εὐωδίας*; denn nie ist bei dem Apostel von einer Darbringung an und für Gott die Rede. *Προσφ.* und *θυσία* sind ohne specielle Unterscheidung (unblutiges und blutiges Opfer) als die zwei Hauptworte aus der Opfersprache angewendet; vielleicht soll die Zusammenstellung nur das vollkommene Opfer bedeuten (Ps. 40, 7), nicht mit Harless aufzufassen: der Opfer war und sich als solches darbrachte. *Θυσία* heisst Christus auch Hebr. 10, 12 [und sonst in diesem Kap.], 1 Kor. 5, 7 wird von ihm *θύεσθαι* gebraucht. Auch *ὀσμὴ εὐωδίας* ist aus der Opfersprache: lieblicher Opferduft 1 Mos. 8, 21. 3 Mos. 1, 9 und sonst [2, 12. 3, 5] bei dem Alexandr. Von Opfern, die Menschen brächten, steht im uneigentlichen Sinne *ὀσμὴ εὐωδίας* 2 Kor. 2, 15. Phil. 4, 18. Aber dieses Opferbringen ist wohl nicht vom Sühnopfer zu verstehen, es würde dann in dem Satze nur eine Ausführung des *ἠγάπ. ἡμᾶς* lie-

gen — aber diese doch zu bedeutsam, zu geflissentlich dabei stehen. Dann übrigens wäre (was selbst Harless und Olshausen zugestehen) Christus nicht Sühnopfer durch Stellvertretung, sondern durch gottgefällige Gesinnung. Aber der Tod Jesu wird hier auch nicht blos, wie die meisten Neueren, auch Usteri [*Lehrbegr.* 4te Aufl. S. 113] annehmen, als ein Beispiel der Gesinnung hingestellt. [„Der Zusammenhang enthält nun dieses: Christus hat uns in seiner Gott gefälligen Hingebung ein Vorbild hinterlassen.“ Dagegen auch Meyer, mit Verweisung auf die constante neutestamentliche und insbesondere auch Paulinische Anschauung des Todes Jesu als des ἱλαστηρίου.] Vielmehr wird er wohl als Opfertod in dem Sinne dargestellt (als Symbol), dass in demselben die Menschen zu derselben Gesinnung wie Er, Christus, verpflichtet worden seien. Also: welcher für sich und für die Menschen Gott angenehm war in seinem Tode.

Nun folgen V. 3 ff. mehr innerliche Pflichten, solche, die in Bezug auf die Würde des eigenen Lebens stehen. Πορνεία geht im N. T. mehr auf die Gesinnung, ἀκαθαρσία mehr auf die Handlungen. Deswegen wird auch der ἀκαθ. das πᾶσα beigesetzt (die neuere Kritik [Lachmann und Rückert] setzt dieses nach dem Subst.). Ἀκαθαρσία und πλεονεξία sind verbunden, wie 4, 19. Μηδὲ — ὑμῖν entspricht dem ἀρθήτω ἀφ' ὑμῶν 4, 31: nicht einmal erwähnt, d. i. nicht als möglich gedacht. Vgl. 1 Kor. 5, 1. Ἅγιοι stehen hier in speciellerer Bedeutung als sonst gewöhnlich; es sind nicht blos Gottgeweihte, sondern für eine sittliche Bestimmung Berufene und Geweihte 1 Petr. 1, 15.

V. 4 werden Reden solcher Art — hier anders als 4, 29 — als den Menschen selbst schändend aufgeführt. Die Bezeichnungen sind ganz aus dem griechischen Leben hergenommen, weil dort diese Vergehungen eigentlich zu Hause waren. Αἰσχρότης, wie *turpitudo* = αἰσχρολογία Kol. 3, 8.

Dasselbe im Allgemeinen war σαπρὸς λόγος 4, 29. *Μωρολογία*: Thorheit in Reden, mit der Bedeutung des Unwürdigen und Unanständigen; *Plautus: stultiloquium* [*Mil.* 2, 3. 25]. Auch bei den Römern findet sich *morologus* [*Plaut. Persa* 1, 1. 50: *amoris vitio non meo nunc tibi morologus fio*]. Luther übersetzt: Narrentheidinge (das Simplex Theidinge hat er Hiob 35, 16 und sonst [Hesek. 22, 28. Jerem. 23, 32] = Reden). Die jüdische, stärkere, religiöse Bedeutung des μωρός gehört wohl nicht hierher: Matth. 5, 22. Röm. 1, 22 [μωραίνεσθαι, *Commentar* S. 50], 2 Tim. 2, 23. Tit. 3, 9. *Εὐτραπελία* bedeutet zuerst Gewandtheit in Witz und Scherz, bei den Alten im guten Sinne. Hieronymus verstand daher auch hier ganz im Allgemeinen *facetiae* [wenigstens scheint er zuletzt die *scurrilitas*, wie er unser Wort zunächst übersetzt, zu beschränken auf eine *jocularitas, ut risum moveat audientibus*], wogegen schon Erasmus gesprochen hat. [*Annotatt.* S. 611: *sentit urbanitatem scurrilem et indignam gravi viro. Tametsi Hieronymus ejusmodi quoque sales, qui tantum risus caussa dicuntur, indignos esse putat vere Christianis.* Er dagegen, bemerkt er im Gefühl seiner eigenen Ueberlegenheit nach dieser Seite hin, ertrage Scherze, gelehrte nämlich und geistreiche, nicht aber solche, die auf Kosten der Achtung gegen die heilige Schrift, namentlich von Mönchen, geübt würden.] Auch Luther übersetzt zu allgemein: Scherz. Viele solche Bezeichnungen (auch ἀστεῖα) erhielten selbst in der heidnischen Welt bisweilen einen zweideutigen Sinn. So wird auch εὐτράπελος und εὐτραπελία schon bei Pindar [*Pyth.* 1, 178. 4, 146] von Hinterlist gebraucht; wie das lateinische *urbanus* eine Nebenbeziehung auf's Schlechte erhielt. [Man vergleiche als Gegensätze Stellen, wie die bei *Cicero ad Fam.* 3, 8: *te hominem non solum sapientem, verum etiam, ut nunc loquimur, urbanum, non arbitrabor genere isto legationum delectari*, und

dann schon bei *Horat. Epist.* 1, 15. 26. *Maenius, ut rebus maternis atque paternis fortiter absumtis urbanus coepit haberi*, womit er nur zu dem älteren Sprachgebrauch (daher das *ut nunc loquimur* des Cicero) zurückkehrte: *Plaut. Trin.* 1, 2. 162: *nihil est profecto stultius neque stolidius, quam urbani assidui cives, quos scurras vocant.* Vgl. *Catull.* 22, 2.] Es war natürlich, dass im Christenthum Alles, was heidnischer Art und Abkunft war, in unehrbare Bedeutung überging. Also bedeutet unser Wort: unwürdiger Scherz, *scurrilitas.* Auch Chrysostomus hat eine Homilie: ὅτι οὐ δεῖ εὐτραπελίζειν τὸν ἀσκητήν. [Seine Erklärung des Wortes *homil.* 17: εὐράπελος λέγεται ὁ ποικίλος, ὁ παντοδαπός, ὁ ἄστατος, ὁ εὔκολος, ὁ πάντα γινόμενος.] „Schändlich, unwürdig, leichtfertig," dieses ist die absteigende Gradation in den drei Worten. Τὰ οὐκ ἀνήκοντα, oder wie Lachmann [und Rückert] lesen ἃ οὐκ ἀνῆκεν, gehört zu allem Vorigen, und ist durchaus so viel als καθὼς πρέπει ἁγίοις V. 3. Das Schickliche, *decorum*, hat bei Paulus immer höhere, sittliche Bedeutung. Das Wort steht auch Kol. 3, 18. Philem. 8. Εὐχαριστία ist von Hieronymus [*forsitan igitur gratiarum actio in hoc loco non ista est nominata, juxta quam gratias agimus Deo, sed juxta quam grati sive gratiosi et salsi* (nicht zu lesen: *falsi*) *apud homines appellamur*, wodurch er freilich seiner oben gegebenen Erklärung von εὐτραπελία fast widerspricht] und den meisten Neueren in der Bedeutung anmuthiges, holdseliges Betragen genommen worden. Vgl. χάρις 4, 29. So steht bei dem Alex. Sprüchw. 11, 16 γυνὴ εὐχάριστος ἐγείρει ἀνδρὶ δόξαν [schon von Hieronymus zum Zeugniss für jene Erklärung aufgeführt und durch Theodotion und Symmachus, die beide γυνὴ χάριτος haben, verstärkt]. Auch Josephus spricht von einer εὐχαριστία πρός τινα [das gefällige, feine Betragen gegen Jemanden, *Antiqq.* 3, 3]. Doch ist diese Bedeutung zu ungewöhnlich. Viel-

mehr ist es hier, wie Harless [Meyer und de Wette] richtig bemerken, (so auch εὐχάριστος Kol. 3, 15) wie immer Dank gegen Gott, Dankrede, frommer Ausdruck; und die Vorschrift des Apostels dieselbe wie ἐν παντὶ εὐχαριστεῖτε 1 Thess. 5, 18, und Aehnliches Jacob. 5, 13. Diese, die fromme Rede, steht am Angemessensten jenem Leichtsinn im Sprechen entgegen.

V. 5—7 folgen allgemeine Ermunterungen zu solcher würdiger Lebensweise. Γάρ steht in allgemeiner Verbindung mit dem Vorigen: nothwendig soll es so sein, denn diese Unwürdigkeit macht unfähig für das höhere, geistige Leben. Dasselbe und von denselben Vergehungen Gal. 5, 21 [*Commentar* S. 132]. Die gewöhnliche Lesart ist ἐστέ, die neuere Kritik [Meyer, Hahn] hat statt dessen ἴστε eingeführt, natürlich als Imperativ zu nehmen — nur Harless fasste die Form als Indicativ. [„Das wisst ihr wohl, was solche Lasterhafte erwartet, darum seid nicht lasterhaft," ist eine besser motivirte Ermahnung als: „wisset dass — darum seid nicht lasterhaft." So auch Meyer und de Wette.] Die Verbindung des εἰδέναι und γνῶναι [nach de Wette weder durch den Hebräismus noch durch den Gräcismus genugsam gerechtfertigt] ist ähnlich dem γνόντα γινώσκειν, was sich oft bei dem Alex. findet 1 Mos. 15, 13 u. a. Theodotion hat Jerem. 42, 19 auch ἴστε γινώσκοντες [auch der Alex. Jerem. 49, 22, jedoch mit schwankender Lesart]. „Wisst es recht, bestimmt." Πόρνος — πλεον. ganz wie V. 3 die Abstracta standen. Das ὅς ἐστιν εἰδωλ. ist sehr verschieden geschrieben worden; Lachmann hat statt dessen ὅ ἐστιν. εἰδ. Aber das Mascul. ist passender, da nicht das Wort erklärt werden sollte, sondern der Begriff. Aber auch Kol. 3, 5 steht εἰδωλολατρεία neben πλεονεξία, daher der Zusatz auch hier wohl nur zu dem Letzten gehört [Meyer]. Doch der Sinn ist wohl nicht blos der, wie ihn Rückert findet: so gut

wie Götzendiener, Heide; überhaupt nichts besser oder sofern aus dem Götzendienst alles Böse stamme, Weish. 14, 27 [ἡ γὰρ τῶν ἀνωνύμων εἰδώλων θρησκεία παντὸς ἀρχὴ κακοῦ καὶ αἰτία καὶ πέρας ἐστίν]. Auch ist es nicht uneigentlich zu nehmen: Götzendienst treibend mit dem irdischen Gut Matth. 6, 24. Phil. 3, 19. So Theodoret [S. 430: εἰδωλολατρείαν δὲ τὴν πλεονεξίαν ἐκάλεσε κατὰ τὴν τοῦ κυρίου φωνήν Matth. a. a. O.] und die Folgenden. Sondern Paulus meint, dass die Gesinnung, welche sich unbedingt an das Irdische halte, Eins und Dasselbe sei mit Heidenthum = Verlorenheit in die Welt Röm. 1, 18 ff. [*Commentar* S. 51]. „Dass — keinen Besitz hat im Reiche Christi und Gottes." In dieser Stelle ist das göttliche Reich wohl mehr vom jenseitigen als vom irdischen zu verstehen. Diese Gesinnung, meint er, mache unfähig für eine höhere, geistige Gemeinschaft. Vgl. 4, 30. Βασιλ. τοῦ Χριστοῦ καὶ θεοῦ steht nur hier so zusammen [de Wette: ungewöhnlich bei Paulus]; gewiss nicht als wenn dieses verschiedene Reiche wären, wie denn Grotius ein irdisches und himmlisches fand. Vielmehr will der fehlende Artikel vor θεοῦ anzeigen (Olshausen), dass es Ein Reich sei, nicht aber, wie Hieronymus [S. 643: *ipsum Deum et Christum intelligamus, quia et quum tradiderit regnum Deo et Patri, non erit Pater omnia in omnibus, sed Deus omnia in omnibus. Ubi autem Deus est, tam Pater quam Filius intelligi potest*], Beza, Rückert und Harless wollten, dass es Ein Subject sei, Gott und Christus. [Hiergegen auch Meyer.] Und die Zusammenstellung hat hier wohl noch den besondern Sinn: sie gelangen nicht in das Reich Christi, weil dieses das Gottesreich ist, die edelste, geistige Gemeinschaft. Christi Reich kommt ausser den drei Evangelien (Matth. 16, 28) auch vor 2 Tim. 4, 1 u. 18.

V. 6 u. 7 werden hinzugefügt in Beziehung auf Beschönigungen des Lasters im heidnischen Leben [Koppe], wohl

nicht gerade nur auf die bei den Philosophen. Vgl. 2 Petr. 2, 2. 10. Jud. 8. Apoc. 2, 6. 14 f. Ebendasselbe Gal. 6, 7 [*Commentar* S. 140]. „Niemand täusche euch mit leeren Reden." *Κενόν* ist nicht blos bedeutungs-sinnlos, sondern ohne den höheren Sinn des Lebens, was 1 Tim. 6, 20. 2 Tim. 2, 16 *κενοφωνία* heisst. *Διὰ ταῦτα* ist wohl — diess ist auch die gewöhnliche Auffassung [Meyer, de Wette] — auf jene Werke zu beziehen [V. 5], nicht auf die entschuldigenden Reden. Er will aus den Erfolgen, Geschicken des Heidenthums selbst erweisen, dass der Geist desselben bös sei. Ganz gleich in Wort und Sinn ist Kol. 3, 6. „Darum kommt das göttliche Strafgericht über die ungehorsamen Kinder." Ueber *υἱοὶ τῆς ἀπειθείας* s. zu 2, 2 [S. 57]. Eben so heisst es vom Strafgerichte über die Heiden Röm. 1, 18 [*Commentar* S. 41]. Es sind gewiss nicht zukünftige Strafen zu verstehen — er weist ja vielmehr auf sie schon hin — sondern er scheint im ganzen damaligen Weltzustande ein Strafgericht über die Heiden gefunden zu haben. Wie es ja auch sonst geschah — nur dass Paulus diese Strafe als positive, übernatürliche auffasst.

V. 7. *Συμέτοχοι* sind wohl, wie 3, 6, Theilnehmer am Geschicke. So Hieronymus, Erasmus, Koppe [*cavete igitur, ne eadem sors vobis accidat*]. Wenn es als Theilnehmer an der Handlungsweise gefasst würde; würde der Satz doch überflüssig dastehen. Dieses wird auch V. 11 durch *συγκοινωνεῖτε* ausgedrückt. [Meyer bezieht das *αὐτῶν* auf die *υἱοὺς τῆς ἀπειθ.*, deren Mitgenossen die Christen werden, wenn sie die nämlichen Sünden üben.]

Aber hier lenkt er nun, indem er die innerliche, höhere Reinheit des Gemüths darstellen will, zu welcher sie berufen seien, in eine grössere Darstellung ein, in welcher er darlegt, dass sie zu lichtreiner Gesinnung bestimmt seien. Das Bild des Lichtes für die Gesinnung der neuen Zeit

braucht nicht aus der messianischen Sprache genommen zu sein (Jes. 60, 1). Es war, wie im Oriente so auch bei den Hebräern — in der classischen Welt weniger als bei Plato, bei diesem in seiner orientalischen Form — für das menschlich Edle wie für das Göttliche, zugleich aber auch für die Glückseligkeit des Lebens, das überall gangbare Bild. Es liegt (auch in unserer Stelle) gewöhnlich ein Doppelsinn in demselben, wenn es in der sittlichen Bedeutung gebraucht wird, sodass es neben den innerlichen Vorzügen Reinheit, Klarheit zugleich die Tageshelle, die Offenheit anzeigt, welche das Gute nicht scheue, ja suche. Vgl. Joh. 3, 19—21 [*theol. Ausl.* 1 Bd. S. 129], 12, 35 f. 1 Joh. 1, 7. 1 Petr. 2, 9. Röm. 13, 11 f. [*Commentar* S. 371].

V. 8. Wieder werden die Heidenchristen angeredet, wie 2, 2 ff. [S. 52]. „Ihr waret vormals Finsterniss; nun aber (*ἐστέ*) Licht im Herrn.“ Die Abstracta sind mit Bedeutung gesetzt, wie bei Johannes, also *σκότος* mehr [de Wette] als *ἐσκοτισμένοι* 4, 18. *Ἐν κυρίῳ*: durch ihn, oder in ihm (in christlicher Weise). *Ὡς τέκνα φωτός* als solche, welche sich das Licht angehen lassen. *Τίοὶ φωτός* stehen ausser bei Johannes auch 1 Thess. 5, 5.

Nun V. 9 u. 10 die Ausführung des Bildes, eben in jenem Doppelsinne. „Dem Lichte gehört jede Tugend an, so wie das Vermögen, das Gute zu erkennen und zu wählen.“ *Καρπὸς φωτός* ist uneigentlich gesagt, wie *καρπὸς πνεύματος* Gal. 5, 22 [*Commentar* S. 132]. Auch hier war sonst *πνεύματος* herkömmliche Lesart; seit Griesbach [— Hahn] liest man *φωτός*, wie diess auch durch den Zusammenhang gefordert ist. „Die wesentlichen Wirkungen des Lichtes bestehen in Güte, Gerechtigkeit und Wahrheit.“ *Ἀγαθωσύνη* ist wohl hier nicht Güte als Milde gedacht (Röm. 15, 14), sondern die gute Beschaffenheit des Lebens. — *Ἀλήθεια* ist hier das christlich Rechte 1 Kor. 5, 8. Die drei Worte

bezeichnen die christliche Tugend wahrscheinlich von den drei Seiten: die innerliche, die im Verhältniss zu Menschen, die höhere, auf Gott bezogene.

V. 10. *Δοκιμάζοντες* steht hier wohl abgebrochen, wie 4, 2 [S. 104] u. a., gehört nicht zu *περιπατεῖτε* V. 8. Denn V. 9 ist kein Zwischensatz — die Parenthese, auch bei Lachmann [Hahn, Harless, de Wette u. Meyer] ist unpassend — es gehören vielmehr V. 9 u. 10 zusammen; beide Verse geben Eigenschaften des Lichtes an, die der Apostel als in sich verbunden ansieht. „Dabei prüfend, was Gott gefalle," eben durch das Licht in euch. Hier ist *ὁ κύριος* wohl Gott; denn die Formel *εὐάρεστον τῷ θεῷ* ist altisraelitisch. *Δοκιμάζειν* ist meist zugleich prüfen und wählen. Röm. 2, 8 f. 1 Thess. 5, 21 spricht der Apostel von derselben sittlichen Dokimasie. Vgl. Röm. 12, 2 *δοκιμάζειν τί τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ* [*Commentar* S. 341].

V. 11 giebt das Lichtvolle in Beziehung auf Andere an: nicht Theil nehmen soll man an dem Finstern, es an die Helle hervorziehen. *Συγκοινωνεῖν τοῖς ἔργοις* wie *κοινωνεῖν ἁμαρτίαις* 1 Tim. 5, 22. Apoc. 18, 4 [*συγκοινωνεῖν*]. *Ἄκαρπα* nennt er jene Werke mildernd für verderbliche, wie *ἄχρηστος* Philem. V. 11, *ἀλυσιτελές* Hebr. 13, 17. Vgl. Röm. 6, 21 *τίνα καρπὸν εἴχετε*; Oder das Wort heisst: nur den Schein von Früchten habend. Aber Frucht ist hier (anders V. 9) Erfolg, Vergeltung. „Vielmehr (*μᾶλλον δέ* 4, 28) zieht sie hervor, oder bessert sie." Beides liegt gewöhnlich zugleich in *ἐλέγχειν* — Joh. 3, 20 [*theol. Ausl.* 1 Bd. S. 129], vgl. 1 Kor. 14, 24.

Dieses *ἐλέγχειν* wird nun im Folgenden bis V. 14 ausgeführt. „Die Untugend sucht die Finsterniss, die Tugend zieht aus ihr bessernd hervor." *Τὰ κρυφῇ γινόμενα* geht gewiss nicht auf die heidnischen Mysterien — Grotius, Elsner, [Wolf, Michaelis, Holzhausen] — denen wenigstens

das Schändliche nicht nachgesagt werden konnte, sondern es sind Uebelthaten, welche das Licht scheuen, wie Joh. 3, 20. *Αὐτῶν* geht nicht auf *ἔργα*, sondern ist auf die Thäter zu beziehen [Rückert]. *Αἰσχρόν — λέγειν*, wie V. 3: das Sprechen davon ist fast sündlich. Weder mit dem folgenden Vers steht dieses im Widerspruche — Viele fassten daher V. 12 mit einem obgleich [Koppe und Rückert: zwar sind ihre heimlichen Sünden, nicht von der Art, dass sie mit Ehren genannt werden können, doch kommt es Euch, als Kindern des Lichtes zu, sie zu überführen von der Schlechtigkeit ihres Thuns] — noch mit den Aufführungen heidnischer Laster, wie Röm. 1, 24—27. Es ist die Hyperbel der Indignation, in welcher er spricht. [Koppe vergleicht als analogen Gedanken Isocrat. *ad Demonicum* S. 6 *ἃ ποιεῖν αἰσχρόν, ταῦτα νόμιζε μηδὲ λέγειν εἶναι καλόν.* Vgl. überdiess Sophocles *Oed. Tyr.* 1409: *οὐ γὰρ αὐδᾶν ἐστ' ἃ μηδὲ δρᾶν καλόν.*]

V. 13 ist schwierig durch die sententiöse Sprache: es ist ein Maschal, ähnlich wie Gal. 3, 20 [*Commentar* S. 81; de Wette: der Verfasser habe unklar gedacht und noch unklarer sich ausgedrückt]. Das Eigenthümliche solcher Sprüche besteht in dem Parallelismus der Glieder und der Doppelsinnigkeit der Worte. Gewöhnlich auch liegen sprüchwörtliche Formeln zu Grunde, wie hier das *φῶς ἐλέγχει τὰ πάντα*, ein bei den Griechen gewöhnliches Wort, wovon Wetstein zu uns. St. Beispiele gesammelt hat. Vgl. *Kuinoel interpretatio gramm. loci Ephes.* 5, 13. 1791; abgedruckt auch in *Velthusen's, Kühnöl's* und *Rupertï's Commentatt. theoll.* 3. S. 173 ff. Dem Sinne nach gehört der Vers zu *μᾶλλον δὲ ἐλέγχετε* V. 11. *Ἐλέγχεσθαι* und *φανεροῦσθαι* bedeuten dasselbe: zur Besserung an das Licht gezogen werden. Daher muss *ὑπὸ τοῦ φωτός* im ersten Satze zum Prädicat [Chrysostomus *hom.* 19], nicht *φανεροῦται* blos als solches genommen werden, was ganz müssige Tautologie sein würde.

Der zweite Satz giebt den Grund vom ersten: πᾶν γάρ —. [Folglich ist auch das Komma nach φωτός in den Ausgaben von Curcelläus, Beza, Griesbach zu tilgen.] Φῶς hat im Verse die zwei Bedeutungen, wie V. 8: Einwirkung des Lichtes — Lichthelle. Also: Alles Schlechte, was offenbar wird, wird es durch das Licht, da ja alles Offenbare lichthell, erleuchtet wird. Der erste Satz ist ganz wie 1 Kor. 2, 15 zu verstehen. Dort ist πνευματικός, was hier φῶς. Licht ist dem Apostel wohl nicht überhaupt das Reine und Gute, sondern das Christliche. Im zweiten Satze scheint φανερούμενον mehr die positive Bedeutung zu haben: lichthell, nicht gerade: an's Licht gebracht. Weil also die Sache des Guten die christliche ist, so sind die christlichen Menschen allein fähig, für sie zu wirken. Die Erklärungen der Stelle sind immer mehr unbestimmt, unklar, als verschiedenartig gewesen. Im zweiten Satze ist von Calvin her das φανεροῦσθαι oft als Medium mit activer Bedeutung genommen worden, wo die beiden Sätze dann ganz dasselbe bedeuten würden. [So auch Beza: *lux enim illud est, quod omnia facit manifesta*, Grotius, Wahl, Morus — dagegen auch de Wette.]

Andere Schwierigkeiten bietet V. 14. Διὸ λέγει ist wieder Formel des Citirens, wie 4, 8 [S. 109]. Bornemann [*scholia in Lucae evangelium* S. XLVIII sq.] fasst es absolut: *quo nomine dicunt, dicitur*, in dieser Hinsicht sagt man, kann man sagen, heisst es [hauptsächlich weil die citirten Worte nirgends sich fänden]. Grotius versteht φῶς aus V. 13. Und wie oben 4, 8, ist auch gewiss hier eine Stelle des alten Testamentes gemeint. An einen altkirchlichen Hymnus, welcher sich an die alttestamentliche Sprache angeschlossen hätte, dachten Einige bei Theodoret [S. 432: *Τινὲς δὲ τῶν ἑρμηνευτῶν ἔφασαν, πνευματικῆς χάριτος ἀξιωθέντας τινὰς ψαλμοὺς συγγράψαι καὶ τοῦτο αἰνίτ-*

τεσθαι τὸν θεῖον ἀπόστολον ἐν τῇ πρὸς Κορινθίους ἐπιστολῇ, nämlich 1 Kor. 14, 26], Michaelis, Reinhardt [*Moral* 3 Bd. S. 742], Storr, Flatt [Böhmer *Alterthumswissenschaft.* 2 Bd. S. 334], was hier eher annehmbar scheinen könnte, als oben. Vgl. 1 Kor. 14, 26. Endlich aber ist das Citat gewiss aus den anerkannten und noch vorhandenen Schriften alten Testamentes. Die Väter glaubten, aus einer verloren gegangenen oder apokryphischen Schrift: Origenes, Hieronymus [S. 647: *et quidem qui simplici responsione contentus est, dicet in reconditis eum prophetis et his quae vocantur apocrypha haec lecta in medium protulisse (sicut in aliis quoque locis illum fecisse manifestum est), non quod apocrypha comprobaret, sed quo et Arati et Epimenidis et Menandri versibus sit abusus ad ea, quae voluerat, in tempore comprobanda.* Doch könnte auch, meint er weiter, der Apostel seine Worte dem heiligen Geist als Person in den Mund gelegt haben *ad exhortationem poenitentiae,* oder endlich er könne nach Art der Propheten („*haec dicit Dominus, quoniam Dominus locutus est*") plötzlich in diese Worte ausgebrochen sein, *quae in se Christus loquebatur*, also in eine Rede Christi, vgl. *Oeder syntagma obss. recrr.* S. 697]. Epiphanius *(haeres.* 42) meinte, in dem Apokryphon des Elias habe so Etwas gestanden [daher auch unsere Stelle in die Apokalypse des Elias gekommen ist]. Vgl. Fabricius *Cod. apocr. N. T.* 1 Tom. S. 524. *Cod. Pseudep.* 1. 1074. 1105. [Noch Andere dachten an ein Apokryphum des Jeremias: Georgius Syncellus *Chronogr.* S. 21, *qui,* nach dem Urtheile Combefisius zu *Hippolytus de Antichristo (Opp. ed. Fabricius.* Tom. 1. S. 32) c. 65, wo die Worte als prophetische eingeführt werden (*ὁ δὲ προφήτης λέγει*), *illa Apocrypha versare potuit,* und Combefisius, der sich aber hierfür mit Unrecht auf Epiphanius und Hieronymus beruft. Vgl. *Commentar zum Galaterbr.*

S. 147. Unbestimmt Meyer: Paulus habe eine kanonische Schriftstelle beibringen wollen, statt dessen aber aus dem Gedächtnisse, das ihn getäuscht, ein Apocryphum citirt.] Der Kanon alten Testamentes war zur Zeit der Apostel gewiss derselbe wie bei uns, und es ist nicht wahrscheinlich, dass Apokryphen von ihnen gebraucht worden sind. Aber es kann eine freie Zusammenstellung mehrer Stellen alten Testamentes sein, und wirklich [Meier] lässt sich unser Citat aus den beiden zusammensetzen: Jes. 26, 19 [dagegen Koppe], wo der Alexandriner übersetzt hat: *ἀναστήσονται οἱ νεκροὶ καὶ ἐγερθήσονται οἱ ἐν τοῖς μνημείοις*, und 60, 1: *φωτίζου, φωτίζου Ἱερουσαλήμ, ἥκει γάρ σου τὸ φῶς, καὶ ἡ δόξα κυρίου ἐπί σε ἀνατέταλκεν*). Viele verglichen auch noch Jes. 52, 1 u. 2, wo die Worte vorkommen: *ἐξεγείρου — ἔνδυσαι τὴν ἰσχύν σου — ἀνάστηθι*. [Klausen *Hermeneutik* S. 416, Baumgarten, Holzhausen combiniren Jes. 9, 2 u. 60, 1.] Viele haben nur Eine von diesen Stellen angenommen: [Martianay und] Calvin die erste, Erasmus [*annotatt.* S. 613: *quibusdam de suo admixtis*, nach Vorgange des Thomas], Olshausen und Harless die zweite, Bengel die dritte [dagegen Rückert und de Wette nur das allgemeine Ergebniss einer Anführung unbestimmt woher finden]. Den Namen Christus konnte Paulus leicht einschalten, da besonders die zweite und dritte der angeführten Stellen im Judenthum durchaus messianische Bedeutung hatten. *Διό* ist entweder: weil durch Ermahnung Licht wird; oder: weil das Lichtartige christlich ist. „Erwache, der du schläfst, und stehe von den Todten auf; alsbald wird dir Christus erscheinen.“ *Ἔγειραι* ist *rec.* [auch bei Hippolytus], Lachmann [und Hahn] haben sie beibehalten; Griesbach [Rückert, Knapp, Scholz, Schottische Ausg.] lesen *ἔγειρε*; beides gangbar. Schlaf ist hier allein im sittlichen Sinne gebraucht, Tod wie 2, 1 ff. [S. 53], 1 Tim. 5, 6.

ier lagen beide Bilder in dem der finstersten Nacht, von elchem die Stelle ausgeht. Also bedeuten sie ein Leben hne Kraft und Freude. Dann also wird dir Christus erheinen, wenn du zum Lichte herangekommen bist, d. h. u wirst in eine enge, sittliche Verbindung mit Christus komen. *Ἐπιφαύσειν* steht ganz so wie *ἐπιφαίνειν* (Tit. 2, 11. , 4), *illucescere*, wie immer: wird dir aufgehen, erscheinen. nrichtig übersetzt mit der *Vulg.* [*et illuminabit te Christus*] uther: wird dich erleuchten, was heissen müsste *φωτίσει σε*. In der lat. Kirche, auch bei Theodoret [in dessen exte, wie aus seiner Bemerkung sich ergiebt, *ἐπιψαύσει* eht aber mit folgendem *σου*, wie man gemeint hat, herzuellen ist], ist oft *ἐπιψαύειν* gelesen worden, entweder *ἐπιαύσεις τοῦ Χριστοῦ*, *continges Christum*, oder *ἐπιψαύσει σοι Χριστός continget te Christus*. [Der ersteren Lesart geenkt schon Chrysostomus S. 128: *οἱ μὲν ἐπιψαύσεις σοι τοῦ Χριστοῦ, οἱ δὲ ἐπιφαύσει σοι ὁ Χριστός, μᾶλλον δὲ τοῦτό ἐστι*, der letzteren Hieronymus: *continget te Christus*, dem er diese Lesart mit einem von ihm in einer Kirche ehörten Vortrag in Verbindung bringt, bei welchem der mit eifall gehörte Redner die ganze Stelle auf Adam gedeutet, m, auf Golgatha begraben, diese Prophetie bei'm Leiden hristi in Erfüllung gegangen sei: *surge Adam qui dormis exsurge a mortuis, et non, ut legimus, ἐπιφαύσει σοι Χριτός, sed ἐπιψαύσει.*] Bei jener Lesart ist Wort und Sinn passend, und wahrscheinlich ist sie aus den Erzählungen er Evangelien von Todtenerweckungen Jesu durch Anrühren ntstanden (Mark. 5, 41. Luk. 7, 14).

V. 15 bis 17. u. V. 18 bis 20 folgen zwei sinnvolle usätze zu dem, was er gegen die Theilnahme an heidischem Sinn und Sitte gesagt hatte. „Sie sollen auch n Schein der Theilnahme meiden, und (was damit geöhnlich zusammenhing) die Gelegenheit verführt zu wer-

den — und Fröhlichkeit, Freude in ihrer geistigen, christlichen Weise suchen, nicht die des heidnischen Lebens.“ *Βλέπειν* mit *πῶς* steht auch 1 Kor. 3, 10, mit *ἵνα* 1 Kor. 16, 10: „wendet Sorgfalt daran.“ *Ἀκριβῶς* findet sich oft bei Lukas, ev. 1, 3 [*Commentar* S. 42], *ἀκριβής* AG. 26, 5, *ἀκρίβεια* 22, 3. Luther übersetzt: vorsichtiglich. Allerdings heisst es: mit Ueberlegung, *diligenter*; anders steht es 1 Thess. 5, 2. *Μὴ ὡς ἄσοφοι* verstärkt den Sinn: ihr, ja nicht dazu bestimmt, unweise zu sein. *Σοφοί* sind hier eigentlich Kluge, aber im höheren Sinne, auf die Verhältnisse merkend, sich darnach richtend; wie *ἄφρονες* V. 17, in einem ganz umgekehrten Wortgebrauch, als sonst gewöhnlich. Erklärend für unsere Stelle ist Kol. 4, 5 *ἐν σοφίᾳ περιπατεῖν πρὸς τοὺς ἔξω*; 1 Thess. 4, 12 *εὐσχημόνως περιπατεῖν πρὸς τοὺς ἔξω*. Eben den Schein der Theilnahme am Heidnischen meidend.

V. 16 gehört zu V. 15 und vervollständigt den Gedanken desselben. Dieses erhellt aus dem Particip und aus der parallelen Stelle Kol. 4, 5. Sinn: grosse Vorsicht sei nöthig in ihren Verhältnissen, in welchen so viel Verführung liege. *Καιρός* ist auch hier nicht blos Zeit, sondern Zeitläufe, Leben und Treiben in der Zeit, auch unter den Fremden, in dem *κόσμος*. Dasselbe sind *ἡμέραι*. Harless nimmt die Worte verschieden, *καιρός* vom rechten Zeitpuncte [*αἱ ἡμέραι* die Zeit des damals gegenwärtigen Lebens, vgl. 6, 13]. *Πονηραί* ist hier nicht vom Unglücke zu verstehen, wie 2 Tim. 3, 1 *καιροὶ χαλεποί* stehen, sondern es heisst: bös, unlauter im sittlichen Sinne. Die Formel ist alt und gewöhnlich: *ἡμέραι πονηραί* 1 Mos. 47, 9; besonders hatte Paulus wohl Amos 5, 13 im Sinne: *καιρὸς πονηρῶν*, 6, 3 *ἡμέρα πακή*. Vgl. auch Gal. 1, 4. 1 Joh. 5, 19 *ὁ κόσμος ὅλος ἐν τῷ πονηρῷ κεῖται*. *Ἐξαγοράζεσθαι τὸν καιρόν* steht auch Kol. 4, 5. Die Formel ist dunkel, vieldeutig. Das Medium muss die Be-

deutung haben: für sich. Aber das Wort kann bedeuten einkaufen; dann bezeichnet die Formel: Gelegenheit in der Zeit suchen, gebrauchen. Rückert: um jeden Preis Gelegenheit zum Guten suchen; ähnlich Olshausen [die Formel kann nur auf das vorsichtige, kluge Benutzen der Umstände zum Heil für sich und Andere bezogen werden]. Chrysostomus [mit Hinzufügung eines Gleichnisses, um seine Deutung klar zu machen *homil.* 19: *οὕτω καὶ σὺ οἰκίαν ἔχεις μεγάλην, καὶ πίστιν ἀληθῆ. Ἐπέρχονται ὥστε λαβεῖν πάντα· δὸς ὁτιοῦν ἂν ἀπαιτήσῃ τις, μόνον τὸ κεφάλαιον διάσωσον, τὴν πίστιν λέγω*] und die Späteren verstehen es: die Zeit nehmen, wie sie von Gott gegeben wird, nämlich mit ihrem Uebel. Oder das Wort heisst auskaufen, benutzen, *redimere tempus*, wie Theodoret erklärt: *χρῆσθαι τῷ παρόντι καιρῷ*. Hierfür verglich man *Antonin.* 6, 26: *κερδαντέον τὸ παρόν* [*Plut. Sertor.* S. 571. A. Sil. 4, 756.] In solcher Weise hat der Alex. Dan. 2, 8 *καιρὸν ἐξαγοράζειν*, aber in der Bedeutung: Aufschub suchen. Bretschneider: mit der noch kurzen Weltzeit vorsichtig sein [*lexic. s. v. ἐξαγοράζειν*; doch hält er auch die andere Deutung für möglich: *vos redimentes ex hoc tempore, i. e. recte vivendo, mala patiendo vos liberantes ex instantibus hujus temporis calamitatibus.* Hierher gehört auch Meyer: indem ihr euch den rechten Zeitpunkt zum Guthandeln zu eigen machet, nicht ungenutzt vorüberlasset]. Oder die Bedeutung des Wortes ist loskaufen, nämlich von der Sünde — so Calvin. Oder: um Etwas handeln, um es zu kaufen, *aestimare.* Diese Deutung, die auch Beza [*metaphora est a mercatoribus sumta, qui curiose merces considerant, — ostenditque Paulus, qua in re diligentes — quasi emtores esse nos oporteat*] und Grotius einschlugen, ist wohl hier und in der parallelen Stelle des Kolosserbr. die angemessenste: *aestimate tempora*, erwägt, beobachtet die Zeitläufe wohl — weil eben

viel Böses, viel Gelegenheit zur Verführung in ihr liegt. [Aehnlich versteht es de Wette von der klugen Auswahl des Zeitpunkts, aber nicht gerade für das *λέγειν*, wie Harless wollte, sondern, wie er zum Kolosserbr. S. 63 ausführt, überhaupt zum Handeln.] Luther's Uebersetzung: sich in die Zeit schicken, ist vielleicht nach richtiger Auffassung; nur die Worte mehr nach Röm. 12, 11: *τῷ καιρῷ δουλεύοντες* [*Commentar* S. 353].

V. 17 vervollständigt den Sinn von V. 16. Um nicht verführt zu werden, bedarf man neben der Vorsicht auch der vollkommenen Kenntniss des Guten. „Darum erweist euch (in gleicher Beziehung) nicht als Thoren, sondern als solche, welche verstehen, was Gottes Wille sei.“ Darum ist hier mehr: in dieser Rücksicht. *Ἄφρων* hat nach altem Sprachgebrauch (Ps. 14, 1) eine höhere Bedeutung: unfähig für das Göttliche oder Geistige. So Röm. 2, 20. 1 Kor. 15, 36. *Μὴ γίνεσθε* ist nicht: werdet nicht, sondern: erweist euch nicht. *Συνιέντες*, oder, wie Lachmann und Rückert lesen [dagegen Olshausen], *συνίετε* entspricht dem *δοκιμάζειν* V. 10, so wie dort *εὐάρεστον τῷ κυρίῳ* hier dem *θέλημα τοῦ κυρίου*, das ebenfalls dem alten hebräischen Stile angehört und das sittliche Gebot Gottes bezeichnet.

V. 18 bis 20 ist, wie gesagt — so fasste es auch Flatt — gegen die heidnische Freude, Fröhlichkeit gesagt. Eine reine, würdige sei zu suchen, nicht die des heidnischen Lebens. Einige, wie Koppe [*ad coetus christianos, non ad hominum privatorum in aedibus privatis mores h. l. imprimis respexisse Apostolum, ex v.* 19 *apparere videtur* und Holzhausen, was auch de Wette für möglich hält — dagegen Meier], bezogen die Warnung auf Missbräuche bei den christlichen Agapen 1 Kor. 11, 21. Diese könnten dem Zusammenhange nach hier nur insofern erwähnt worden sein, als sie aus dem heidnischen Leben herübergekommen

wären. *Μὴ μεθύσκεσθαι οἴνῳ* (1 Theſſ. 5, 7) iſt wieder alte Formel. Vgl. Sprüchw. 23, 30 [*μεθύσκεσθαι ἐν οἴνοις*, 20, 1]. Immer nimmt die ermahnende Sprache des Apoſtels gern die Form ſolcher heiligen Sprüche an. Dadurch fiel bei ſolchen Aufforderungen die Nothwendigkeit einer Begründung weg, deren es ja auch ſonſt nicht bedurfte. Nur auf die Folgen des hier Verbotenen macht er aufmerkſam. Ἐν ᾧ nämlich *τῷ μεθύσκεσθαι* [Koppe]. Es iſt nicht = ὅ ἐστι, ſondern: darin liegt, daraus folgt. Ἀσωτία ſteht noch Tit. 1, 6. 1 Petr. 4, 4, auch bei den Griechen, und ἀσώτως Luk. 15, 13 [*Commentar* S. 83], ein ſehr bezeichnendes Wort für Zerrüttung durch Sittenloſigkeit, äuſſerliche und innerliche, der Habe, der Lebenskraft, der Geſinnung, entweder überhaupt oder unrettbar.

Das Folgende bis V. 20 ſtellt dieſer heidniſchen Freude die chriſtliche Fröhlichkeit entgegen. Und zwar drei Seiten derſelben ſtellt er dar als göttliche Freudigkeit: das Fromme, die Innerlichkeit derſelben neben der Gemeinſamkeit, das Ununterbrochene, Stete. Auf die Begebenheit AG. 2, 15 ff. iſt gewiſs keine Rückſicht genommen, wie Grotius meinte. Die höhere Begeiſterung iſt ja hier bei dem Apoſtel keine Gabe Gottes, ſondern ein Werk, das ſie ſelbſt ſchaffen ſollen. „Werdet erfüllt vom Gottesgeiſte,“ dieſer iſt das *πνεῦμα* vorzugsweiſe. Das werdet iſt nicht blos: laſst ihn euch verliehen werden (wie *παραλλάγητε* 2 Kor. 5, 20, im Gegenſatz von: widerſtehen demſelben AG. 7, 51), ſondern, wie geſagt, hier iſt die Geiſtesgabe allerdings Etwas, das eben ſo gut von ihnen ſelbſt geſchafft als ihnen gegeben werden ſoll.

V. 19. Die beiden Sätze ſind durch ſowohl — als auch aufzufaſſen, einfach neben einander geſtellt, aber im Sinne enger zu verbinden. „Sowohl äuſſerlich hervortreten ſoll jene Begeiſterung in geiſtig-würdiger Weiſe, als in in-

nerlicher Fülle bestehen.“ Ἑαυτοῖς = ἀλλήλοις, wie 4, 32. „In Psalmen, Hymnen und geistigen Liedern.“ Diese drei Worte sind gewiss nicht ästhetisch kunstgemäss von einander unterschieden worden, aber doch gewiss nach einem herrschenden Gebrauche, daher auch Kol. 3, 16 neben einander. Doch gewiss ist der Unterschied nicht der, den Harless annimmt, dass Oden der allgemeine Ausdruck sei, Psalmen der der Judenchristen, Hymnen der Heidenchristen [ohne dass eine Verschiedenheit der Form oder des Inhalts nachweisbar sei — dagegen auch Meier]. Es entsprechen vielmehr die Ausdrücke den hebräischen Worten *Thehilla* [תְּהִלָּה], Mismor, Schir, d. i. Danklied, Loblied, Gefühlsdichtung (lyrische). Christliche Psalmen werden auch genannt 1 Kor. 14, 26, Oden oft Apoc. 5, 9. 14, 3. 15, 3. Πνευματική gehört, wie Rückert [und Meyer] bemerken, nach Wort und Sinn nur zu den Oden. Psalmen und Hymnen hatten im allgemeinen Sprachgebrauche schon eine höhere Bedeutung. Lachmann hat nach *Cod. B.* πνευματικαῖς als zweifelhaft bezeichnet [Meyer leitet die Auslassung aus dem Homöoteleuton her]. Πνευματικόν mag entweder bedeuten: vom Geist eingegeben oder dem Weltlichen entgegenstehen; Beides findet auch Röm. 1, 11 Statt [*Commentar* S. 34]. Immer ist es geistlich d. i. christlich. „Auch in euren Herzen singend und preisend dem Herrn.“ Ψάλλειν wie 1 Kor. 14, 15. Der Gegenstand desselben sind eben ψαλμός und ὕμνος im Vorigen, von ᾄδειν die ᾠδαί. Ἐν τῇ καρδίᾳ ὑμῶν — statt welcher Stellung die neuere Kritik, Lachmann [u. Rückert], ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν vorgezogen hat, bedeutet: still bei euch. [*Hieronymus: Deo non voce sed corde cantandum.*] Die Väter und Meier (um den Satz dem vorigen gleich zu machen), nahmen ἐν τῇ καρδίᾳ: herzlich; dieses würde ἐκ καρδίας sein, wie Harless schon bemerkt hat. Im Kolosserbr. ist blos von diesem innerlichen Singen die

Rede. Bei τῷ κυρίῳ ist gleichgültig, ob es von Gott oder von Christus verstanden werde. Wohl das Zweite, da ja hier das eigenthümlich Christliche ausgedrückt werden soll. Der Dativ bezeichnet: für, über ihn. Er braucht nicht gerade zu bedeuten: ihn namentlich, ausdrücklich besingend — wofür man *Plin. Epist.* 10, 97 *carmen Christo quasi Deo dicunt secum invicem* oft verglichen hat; der älteste Hymnus dieser Art (ὕμνος τοῦ σωτῆρος) steht unter *Clem. Alex.* Werken *Paedag.* 34 [herausgegeben von Piper *Clementis hymnus in Chr. salvatorem. Gotting.* 1835, abgedruckt bei Olshausen *monumenta histor. eccl. Vol. I.* S. 279 ff.] — sondern: auf ihn bezogen, in christlicher Weise.

V. 20. Fortwährende fromme Freude. Ganz gleich und in demselben Zusammenhange ist Kol. 3, 17. *Εὐχαριστεῖν* ist also = *πάντοτε χαίρειν* [1 Thess. 5, 16] nach dem apostolischen Gedanken, dass alles christliche höhere Gefühl Danksagung sein solle. Vgl. V. 4. Röm. 14, 17. Phil. 3, 1. Das *πάντων* in *ὑπὲρ πάντων* ist wohl nicht Masculinum, wie die Väter meinten, sondern Neutrum: für Alles; nicht nur heisst diess: auch für die Uebel des Lebens, sondern überhaupt für alle Fälle, Ereignisse des Lebens. [Hieronymus: *ut non tantum pro his, quae bona putamus, sed etiam, quae nos coarctant et contra nostram veniunt voluntatem, in Dei praeconium mens laeta prorumpat.*] Gott und Vater, nämlich Christi, welcher hier vorhergeht, wie 1, 3 [S. 21]: Gott, dessen Sache die christliche ist. „Im Namen Christi" — Joh. 14, 13 [*theol. Ausl.* S. 90] — mit vielen andern Formeln abwechselnd: sein eingedenk, ihn nennend; also nicht blos: zu seiner Ehre, sondern in Beziehung auf ihn.

V. 21 gehört zwar noch zum Vorigen (auch Luther übersetzt: und seid unter einander unterthan), aber nicht dem Sinne nach, sodass *ὑποτάσσεσθαι* etwa, wie 1 Kor. 14, 32, auf das Gemässigte, Ruhige in den Aeusserungen wahrer Be-

geisterung sich bezöge. Sondern es macht den Uebergang zum Folgenden bis 6, 9, wo specielle Ermahnungen gegeben werden. Die sittliche Ermahnung geht aber nun über zur Erläuterung des christlich Gesellschaftlichen, und dessen, was damals bürgerliches Leben heissen konnte. Der Apostel will Alles vom Geiste christlicher Würde und christlicher Liebe durchdrungen werden lassen. Ὑποτασσόμενοι ist also nicht in imperativer Bedeutung zu nehmen, wie Röm. 12, 9 [*Commentar* S. 352], sondern übergehend. Das Verbum steht nicht im harten Sinne, welcher im griechischen Leben im Worte lag (Luther: unterthan), sondern nur als Gegensatz von Eigenliebe und Selbstsucht: bescheiden sich unterordnend. Dasselbe ὑποτάσσεσθαι ἀλλήλοις steht auch 1 Petr. 5, 5. Ἐν φόβῳ Χριστοῦ liest die neuere Kritik [seit Griesbach — bis Hahn] statt des früheren θεοῦ [das nach Mill aus der geläufigeren Formel φόβος θεοῦ entlehnt wurde]. Durch diese Formel wird zugleich der Grund und der Sinn jenes ὑποτάσσεσθαι ausgesprochen: nicht im Menschendienst, und: darum, weil es die christliche Sache verlangt. So steht auch φόβος κυρίου 2 Kor. 5, 11, dasselbe bedeutet διὰ τὸν κύριον 1 Petr. 2, 13, auch neben ὑποτάσσεσθαι. Vgl. unten 6, 5 ff.

In den drei Verhältnissen allen, welche der Apostel nun hier bespricht, lag in der Sitte jener Zeiten eine Unterordnung. Er mildert diesen Begriff durch die zwei Gedanken, dass die Unterordnung einen höheren Grund und Sinn haben müsse — und die Dienstleistung gegenseitig zu sein habe. Er handelt demnach V. 22—33 von der Ehe, Kap. 6, 1—4 von der Kinderpflicht, V. 5—9 vom Dienerverhältniss. — Kol. 3, 18 — 4, 1 spricht er kurz über dieselben Gegenstände, am Ausführlichsten über das Letzte. Diese Verschiedenheit der Behandlung desselben Stoffes in den parallelen Briefen ist wohl nur zufällig, lag nicht

in besonderen Verhältnissen dieser verschiedenen Gemeinen. Unser Abschnitt von der Ehe ist sehr eigenthümlich; er ist in der Kirche classisch geworden. Vgl. neben der Kolosserstelle Tit. 2, 5. 1 Petr. 3, 1—7. Ganz allgemein hält sich 1 Kor. 7. Von der im Juden- und Heidenthum herrschenden Idee der Unterordnung ausgehend sucht er das Verhältniss in gedachter zweifacher Weise zu veredeln. Er gebraucht hierfür den Gedanken, dass in der menschlichen Ehe die Verbindung Christi mit der Gemeine dargestellt werde. Dieses Symbol war durch die altisraelitische Vergleichung des Verhältnisses zwischen Gott und dem Volke mit dem ehelichen Verhältnisse vorbereitet worden (Jes. 54, 6. 62, 5. Jerem. 2, 2. Ezech. 16, 23 ff., Hos. 1 u. 2; nicht aber auch, wie Olshausen meint, aus Ps. 45 und dem hohen Liede). Dort geschah es, um das Volk zu ehren — hier, auf Christen angewendet — für die Ehre des ehelichen Verhältnisses. Die Kirche 1. legte aus diesen Paulinischen Stellen in die Ehe die Vorstellung von einem mystischen Gebrauch, 2. führte das Bild im alttestamentlichen Sinne auch nach der Seite der Kirche weiter aus, als Paulus hier V. 26 f., und zwar in sittlicher Beziehung, thut, und stellte sich als Braut *(sponsa)* Christi dar. Dieses Bild findet nicht Statt Matth. 9, 15, Mark. 2, 19. Luk. 5, 34. Joh. 3, 29 [*theol. Ausl.* 1 Bd. S. 138] — hier hat der *νύμφιος* blos Beziehung auf die festliche Zeit (*γάμος*), deren Hauptperson Christus sei, also auf das Bild der Hochzeit; wohl aber 2 Kor. 11, 2. Apoc. 22, 17.

V. 22. Die herkömmliche Lesart *ὑποτάσσεσθε*, und wie Lachmann aufgenommen hat, *ὑποτασσέσθωσαν* sind verschieden gestellt, nach *ἀνδράσιν* [*rec.*, Scholz und Hahn, diese beibehaltend], oder nach *γυναῖκες*; daher ist das Wort überhaupt hier zweifelhaft [Meyer und de Wette]; Rückert hat es ausgelassen. *Ἴδιοι ἄνδρες* heissen sie auch 1 Petr.

3, 1, ohne Zweifel mit Beziehung auf die Rechtmässigkeit der Ehe. Ὡς τῷ κυρίῳ steht auch 6, 5 u. 7, mehr als Kol. 3, 18 ὡς ἀνῆκεν ἐν κυρίῳ, aber so viel als ἐν φόβῳ Χριστοῦ. Und nicht: gleich als wenn ihr, ὥσπερ [de Wette], sondern: als die ihr ja in diesem Betragen den Herrn ehrt. So Chrysostomus [der eine doppelte Erklärung giebt *homil.* 20: τὸ ὡς οὐ πάντως πανταχοῦ ἰσοτιμίας ἐστίν (dadurch will er den Widerstreit mit Matth. 14, 33 lösen). Ἢ τοῦτό φησιν· ὡς εἰδυῖαι ὅτι τῷ κυρίῳ δουλεύετε, ὅπερ καὶ ἀλλαχοῦ φησιν, ὅτι εἰ καὶ μὴ διὰ τὸν ἄνδρα, ἀλλὰ προηγουμένως διὰ τὸν κύριον· ἢ ὅταν ὑπείκῃς τῷ ἀνδρὶ, ὡς τῷ κυρίῳ δουλεύουσα ἡγοῦ πείθεσθαι], Harless, Rückert [Matthies, Meyer].

Aber zu diesem Satze, der eben den Begriffen der Zeit angehörte, daher auch ohne Einschränkung hingestellt — wenn nicht in dem ὡς τῷ κυρίῳ eine solche liegt, wie Olshausen meint — setzt er sogleich das heiligende Symbol hinzu V. 23. „Denn wie Christus das Haupt der Gemeine ist, und zwar so, dass er ihr das Heil bringt; so ist auch der Mann des Weibes Haupt;“ also in einem höheren Sinne, und sodass er dadurch eine Verpflichtung erhält. Christus war als Haupt der Gemeine genannt 1, 22 [S. 49], 4, 15. In derselben Vergleichung, wie hier 1 Kor. 11, 3. Καὶ αὐτός ἐστι σωτήρ — Lachmann, Rückert [und Hahn] lesen nur αὐτὸς σωτήρ — *et is quidem*, und zwar Haupt, insofern als. Σωτήρ ist hier nicht Erretter, sondern fortwährender Beglücker, wie 1 Tim. 4, 10. [De Wette: übrigens ist σωτήρ bei Paulus ungewöhnlich (nur Phil. 3, 20, dagegen oft in den unächten Pastoralbriefen), und hier sonderbar mit σῶμα in Verbindung gebracht.] Also steht dieser letzte Satz eben auch in Beziehung auf den menschlichen Gatten, was Harless leugnet [dagegen auch Olshausen und de Wette], und hinzuzuverstehen: οὕτως καὶ ὁ ἀνὴρ σωτὴρ τῆς γυναικός. Auch das Folgende lehrt diess.

Denn V. 24 führt nun das Erste aus: Haupt des Weibes, V. 25 ff. das Andere: αὐτὸς σωτήρ. Ἀλλά, das man mit Unrecht schwierig gefunden hat, ist also: dennoch aber — obgleich auch der Gatte zur Verpflichtung hat —. Die Beherrschten sollen für ihr ganzes Leben vertrauensvoll sein, wie die Kirche sich an Christus halte. Ἰδίοις ist hier zweifelhafter Aechtheit [getilgt von Lachmann, Rückert und Meyer]. Ὥσπερ — οὕτω: gleich ergeben und würdig. Statt ἐν παντί steht Kol. 3, 20 u. 22 κατὰ πάντα. Die σωτηρία, die höhere Verpflichtung des Gatten, wird von V. 25 an so ausgeführt, dass zuerst bis V. 27 der Zweck derselben, V. 28—33 die Art, wie sie geschafft werden sollte, besprochen wird. Jener Zweck liegt in der Heiligung, also der sittlichen Einwirkung; diese Art ist Hingebung, Aufopferung. Dieses ist der Gedankengang Pauli.

V. 25 ist ἑαυτῶν gewöhnliche Lesart [Hahn, Meyer], andere Zeugnisse haben ὑμῶν, Lachmann und Rückert lassen Beides aus. Die Restriction liegt hier in dem καθώς — ἐκκλ. Das ἠγάπησε καὶ παρέδωκε und der sittliche Endzweck dieser Aufopferung Christi ganz wie V. 2. Auch wird dieser Endzweck im Tode Jesu hier wohl auf gleiche Weise wie dort gedacht: die Menschen sollen sich in diesem Tode gestorben achten, d. h. ein neues Geschlecht sein.

V. 26. Ἁγιάζειν steht hier dem Folgenden gemäss ganz im sittlichen Sinne: unsträflich, sittlich rein machen, nämlich das Ganze in allen seinen Theilen. Demnach bedeutet es weder blos: Gott weihen, wie es AG. 20, 32. 26, 18 steht [Meier], noch versöhnen, wie Flatt [Matthies und] Harless erklären, dieser mit Verweisung auf Hebr. 10, 10. 29. 13, 12. „Nachdem er sie gereinigt hatte durch das Wasserbad im Worte.“ Dieses ist das Vorangehende vor der eigentlichen Heiligung. Entweder ist es auf die einzelnen Getauften zu beziehen, oder auf die Stiftung der Taufe.

Καθαρίζειν ist weniger als *ἁγιάζειν*, was Harless leugnet [dagegen auch Meyer]; aber es ist nicht blos: rein erklären (AG. 10, 15. 3 Mos. 13, 6), sondern das Böse, das Schändende hinwegschaffen. Auch hier, wie immer, ist dies das der Heiligung Vorangehende. *Λοῦτρον ὕδατος* steht zusammen nur hier, *λοῦτρον* allein Tit. 3, 5, *ὕδωρ* Joh. 3, 5 [*theol. Ausl.* 1 Bd. S. 109], *λελουμένοι τὸ σῶμα ὕδατι καθαρῷ* Hebr. 10, 22, auch von der Taufe. Sündenvergebung ist ohne Zweifel gemeint, wie AG. 22, 16 *βαπτίζεσθαι* und *ἀπολούεσθαι τὰς ἁμαρτίας* zusammensteht. Aber sie wird in die Taufe gelegt, nicht als ihr Erfolg, sondern sofern dieselbe den Zutritt zur Anstalt der Kirche schafft, und hervorgehoben wird sie unter den christlichen Segnungen, weil sie sonst im Symbol die Abwaschung ausdrückt. *Ἐν ῥήματι* wird in der gewöhnlichen Erklärung richtig mit *λούτρῳ ὕδατος* verbunden [de Wette]. Wenige construiren es mit *ἁγιάσῃ*: Hieronymus [*et eam sanctificet verbo doctrinae*], Morus, Winer [*Grammat.* S. 157, Meier], Rückert [Meyer]. *Ἁγιάζειν ἐν* ist allerdings sonst gewöhnlich, z. B. Joh. 17, 17; aber bei jener Verbindung kommt ein Widerspruch in die Stelle — die Heiligung wird ja eben im Vorigen auf den Tod Jesu zurückgeführt. Vielmehr: gereinigt durch Taufe mit Wort — *ἐν* hebraisirend, wie 1, 4 [S. 25] vgl. 6, 2 [Knapp]. Aber dieses ist nicht von einem der Taufe beigegebenen Worte zu verstehen, wie die Kirche von einem *verbum ad elementum* sprach [Augustin *tract.* 80 *in Joann: accedit verbum ad elementum et fit sacramentum*], und so auch die Katechismen, Luther *klein. Katech.*: Wasser thut's freilich nicht, sondern das Wort Gottes, so mit und bei dem Wasser ist [*gross. Kat.* bei Bodemann *Concordienbuch* S. 329: dass sie (die Taufe) nicht ein bloss schlecht Wasser ist, sondern ein Wasser in Gottes Wort und Gebot gefasset]. Aber auch schon Chrysostomus

[*homil.* 20: *ἐν ῥήματι, φησι. Ποίῳ; ἐν ὀνόματι τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος*], Theodoret und die Folgenden denken an die Einsetzungsworte Matth. 28, 19 [dagegen Harless]. Vielmehr sind die Worte zu nehmen: Taufe mit Verkündigung, Predigt — *ῥῆμα* wie Röm. 10, 8. 17. Hebr. 6, 5. So haben seit Grotius die Meisten die Stelle verstanden; im Alterthum schon der Syr. [der ein und vor *ἐν ῥήματι* einschiebt] und die Vulg., indem sie erklärend *vitae* zusetzte [*mundans lavacro aquae in verbo vitae*]. Ganz unrichtig aber fand Grotius auch im *λοῦτρον ὕδατος*, tropisch genommen, den Begriff des Wortes. Harless, der [wie Bengel] *ἐν ῥήματι* mit *καθαρίσας* verbindet, und diess für gleichbedeutend mit *ἁγιάζειν* hält, fasst jene Formel: ausspruchs-verheissungsweise. [„Es sind die Einsetzungsworte nicht benannt, aber das Reinigen verheissungsweise kann sich nur auf die mit der Einsetzung gegebene Verheissung beziehen.“] Aber gewiss ist etwas Wirkliches von Paulus gemeint. Taufe und Verkündigung (vgl. 4, 5) sind die beiden Bedingungen der Aufnahme zur christlichen Gemeinschaft und der Theilnahme an ihren Segnungen. Die Verkündigung nimmt hier dieselbe Stelle ein, welche der Geist neben der Taufe hat Joh. 3, 5. Tit. 3, 5, wie ja der Geist immer bald wie eine unmittelbare bald wie eine durch das Wort vermittelte Gottesgabe bei den Aposteln erscheint. Gerade so wird, was Olshausen richtig bemerkt, das Wort als wiedergebährend beschrieben Jac. 1, 18. 1 Petr. 1, 23; aber desshalb ist *ῥῆμα*, wie derselbe Schrifterklärer meint mit Verweisung auf Hebr. 1, 3. 11, 3, nicht in der Bedeutung göttlicher Kraft, Macht und Wirksamkeit, zu nehmen.

V. 27 ist verstärkende Ausführung des *ἁγιάζειν*. „Auf solche Weise, dass die Gemeine vollkommen rein und Gott angenehm würde.“ *Αὐτός* liest die neuere Kritik [seit Griesbach, auch de Wette, Meyer, Hahn] statt des sonst

recipirten αὐτήν [Meier]. Αὐτός: eben hiermit. Παρασταῆσαι ἑαυτῷ heisst gewiss: sich darstellen, vorführen, so wie 2 Kor. 11, 2 παραστῆσαι τῷ Χριστῷ steht. Anderwärts steht παραστῆσαι gewöhnlich von der Darstellung vor, bei Gott; so Röm. 6, 13. 16. [παριστάνειν], 12, 1, auch so Kol. 1, 22 u. 28. Ἔνδοξος ist ehrenwerth (Luk. 7, 25) oder herrlich. „Die nicht hätte Flecken oder Fehl oder so Etwas, sondern ganz rein und tadellos wäre." Σπῖλος *sordes* 2 Petr. 2, 13, ῥυτίς [nur hier im N. T.] *ruga*, Entstellendes. Ἅγια καὶ ἄμωμος sind Opferworte, aber ohne Opferbedeutung, die von Harless und Anderen festgehalten wurde. [„Durch den Versöhner allein werden die Versöhnten ein heiliges Opfer, als welches sie sich selbst dann Gott darbringen müssen."] S. zu 1, 4 [S. 23 f.]. Auf den israelitischen Reinigungsgebrauch für die Braut (Ezech. 16, 9) ist gewiss keine Rücksicht hier genommen — so noch Flatt und Rückert. [Buxtorf *Synag. Jud.* S. 626: *sponsam pridie nuptiarum aqua frigida lavari totamque in aquam immergi oportet.*] Vielmehr soll ja ein fortwährendes Einwirken des einen (Christus) auf den andern Theil (die Kirche) dargestellt werden.

V. 28—33 Hingebung, Aufopferung, wie Christus sie geübt, aus dem Symbol dargestellt. Οὕτως ist mit ὡς zu verbinden [de Wette], nicht auf das Vorige mit Olshausen [und Meyer auf das von καθὼς καὶ ὁ Χρ. V. 25—27 Gesagte] zu beziehen. „Auf solche Weise wie sich selbst." Τὰ ἑαυτῶν σώματα ist mit Beziehung auf das Bild gesetzt, dass sie, die Männer, das Haupt seien, nach V. 23; also: den Leib, von dem sie das Haupt seien. Folglich wird gerade aus diesem Bilde, das gewöhnlich ganz anders gebraucht wird, der Begriff der Hingebung, also eine grosse Verpflichtung abgeleitet. Da καθὼς καὶ — τὴν ἐκκλησίαν V. 29 eigentlich mit den Worten V. 28 οὕτως — σώματα zusammenhängt, nicht mit σάρκα oder ἑαυτόν, so hat man die Sätze ὁ ἀγαπῶν

— θάλπει αὐτήν als Parenthese anzusehen. Es soll die Formel ὡς τὰ ἑαυτῶν σώματα ἀγαπᾶν in ihrem allgemeinen Sinne erklärt werden: sich selbst lieben, und darauf hingewiesen, dass dieses ja etwas Allgemeines und Nothwendiges sei. Ἑαυτὸν ἀγαπᾶν ist alte Formel aus 3 Mos. 19, 18, von Nächstenliebe überhaupt gebraucht.

V. 29. Σάρξ ist nicht blos das Aeusserliche, Sinnliche — oft verglich man [Grotius] für diesen Gedanken *Seneca epist.* 14 *fateor, insitam nobis esse corporis nostri caritatem* — sondern die Persönlichkeit, allerdings nun als etwas der Sorge Bedürftiges dargestellt. Μισεῖν ist ganz nur als Gegensatz von ἐκτρέφειν und θάλπειν (*fovere* 1 Thess. 2, 7) zu nehmen: ohne Sorge dafür sein. Καθώς — gehört also zu den ersten Sätzen von V. 28 [de Wette]: wie ja auch Christus die Gemeine liebt, nämlich als seinen Leib. [Meyer supplirt aus dem Nächstvorhergehenden ἐκτρέφει καὶ θάλπει, diess im metaphorischen Sinne zu fassen von der liebevollen Wirksamkeit Christi für das Heil seiner Gemeine, deren inneres und äusseres Gedeihen er fördert.]

V. 30. Wir sind dieser sein Leib, worauf V. 31 u. 32 die Hingebung Christi in seiner Liebe zur Gemeine beschrieben wird. Zu V. 30 vgl. 1 Kor. 12, 27. „Wir sind Glieder seines Leibes, sind von seinem Fleisch und Gebein.“ Ἐκ — ὀστέων αὐτοῦ ist oft, namentlich im Alexandrinischen Texte, weggelassen worden, was [Mill und] Griesbach billigten; Lachmann und Rückert haben daher die Worte aus ihren Ausgaben entfernt. Aber die Syrische und Lateinische Kirche las sie immer. Sie wurden vielleicht nur weggelassen, weil sie zu materielle Bedeutung zu haben schienen. Für sie spricht auch das, dass sie die Grundlage von V. 31 ausmachen. Dort bezieht sich ἀντὶ τούτου, wie im Original (1 Mos. 2, 23 f.) auf diesen Satz ἐκ τῆς σαρκός — und diese Worte alle sind aus jener Stelle genommen. [Auf ähnliche

Weise vertheidigen ihre Aechtheit auch Meyer und de Wette, dazu das ὁμοιοτέλευτον zu Hilfe nehmend: αὐτοῦ — αὐτοῦ.] *Μέλη* u. s. w. bedeutet die Verbundenheit, ἐκ τῆς — die Gleichartigkeit, aber nicht der Natur (Hebr. 1, 10 u. 14), wie die Väter [Chrysostomus, Augustin] sie auf die Menschwerdung Christi bezogen — wogegen Olshausen richtig bemerkt, es müsse dann heissen: er ist unserer Art [er nahm unser Fleisch und Bein an] — sondern der sittlichen Bestimmung.

V. 31 ist nun ganz aus der genannten Stelle der Genesis genommen, die auch Matth. 19, 5, Mark. 10, 7 citirt wird. Die Worte werden ohne Formel des Citirens eingeführt; dies ist eben zu suppliren, konnte aber wegfallen, da auch der vorige Satz dorther entlehnt war. Denn blos angewendet sollen sie nicht werden; es wird ja V. 32 eine Deutung davon gegeben. *Ἀντὶ τούτου* (Alex. *ἕνεκεν τούτου*) steht wie *ἀνθ' ὧν* Luk. 1, 20. 19, 44. Darum weil diese Vereinigung und Gleichheit Statt hat. *Ἄνθρωπος* ist auch hier, wie im Original, der *γυνή* entgegengesetzt: der Mann. *Προσκολλᾶσθαι* steht wie das Simplex 1 Kor. 6, 17. *Εἰς σάρκα μίαν* ist Steigerung des *προσκολλᾶσθαι*: zu Einem Leben vereinigt. *Οἱ δύο* ist beiläufig zu den Worten des Originals beigesetzt, geht den Worten nach nicht auf Monogamie — nur auf die beiden Geschlechter.

V. 32 nun hat grosse Bedeutung in der Kirche erhalten. Erst die Worte. Mit *τοῦτο* meint der Apostel nicht die eheliche Verbindung, von welcher er V. 31 gesprochen hatte — so, und mit einer unrichtigen Erklärung von *μυστήριον* wurde die Stelle seit Augustin dem Sacrament der Ehe zu Grunde gelegt. [Vgl. *Catech. Roman.* §. 530.] So wollte die *Vulg.* auch nicht ihr *sacramentum* verstanden wissen. Aber es ist auch nicht mit Olshausen auf die Vereinigung von Christus und der Gemeine zu beziehen. Dann wäre dieser Beisatz

sehr überflüssig. Sondern mit τοῦτο weist Paulus auf die Worte der Schrift hin V. 31. *Μυστήριον* ist, wie Grotius zuerst richtig erklärt hat, Rede oder Sache von tieferem Sinne. So steht es auch Apoc. 1, 20. 17, [5 und] 7 [Meier, de Wette]. Neuerdings hat nur Harless die Bedeutung Geheimniss festgehalten; aber jene liegt nie in dem Worte. Die Formel *μυστήριον μέγα* (*μέγα*, wie 1 Tim. 3, 17, erhaben) entspricht der jüdischen סוֹד גָּדוֹל [Schöttgen *horae hebr.* S. 783] bei allegorischen Deutungen = *ἅτινά ἐστιν ἀλληγορούμενα* Gal. 4, 24 [*Commentar* S. 108], eine Parallele, die Harless verworfen hat. [Der Apostel sage nicht, es sei oder enthalte das ein Geheimniss in Beziehung auf Christus und die Gemeine, sondern vielmehr: das von ihm ausgesprochene Geheimniss sei gross, er meine aber in Beziehung auf Christus und auf die Gemeine.] *Ἐγὼ δὲ λέγω* — nämlich, dass es ein *μέγα μυστήριον* sei. Es setzt die Formel voraus, dass noch andere Deutungen der Stelle in der Genesis möglich seien; vielleicht waren solche auch im Judenthum gebräuchlich. *Λέγειν εἴς τινα* heisst: Einen meinen, indem man spricht: AG. 2, 25. Hebr. 7, 14 [*λαλεῖν*]. *Εἰς — ἐκκλησίαν*: Christum im Verhältniss zur Gemeine. Die *Vulg.* übersetzt: *in Christo et in ecclesia.* Es ist nun verschieden aufgefasst worden, worin im Inhalte von V. 31 noch eine besondere Aehnlichkeit mit der Verbindung Christi und der Gemeine liegen solle. Gewiss 1. darf man die letzten Worte *ἔσονται — μίαν* nicht mit den griechischen Vätern [Theophylakt nur im Allgemeinen zu V. 30: *μεταλαμβάνοντες τῶν μυστηρίων ἐκ τούτου* (Christus) *εὐθέως μεταπλαττόμεθα*], aber auch Calvin [daher auch im *Cat. Genev.* S. 165, wieder mit Berücksichtigung von V. 30], Beza, Grotius — Harless, Olshausen u. A. auf die Gemeinschaft Christi im Abendmahle beziehen. Denn Paulus spricht nicht von der Verbindung mit den Einzelnen, sondern mit der Gemeine,

und nicht von einem fortwährenden Einswerden, sondern Eingewordensein. 2. Bezieht der Apostel jene Aehnlichkeit zwar wohl auf Alles im Citat, nicht blos auf das *μίαν σάρκα εἶναι*; jedoch auf das Erste: *καταλείψει* — natürlich nur im allgemeinen Sinne. Die Väter hielten sich zu sehr an die Worte, indem sie es davon deuteten, auch Christus habe den Vater verlassen, sei vom Himmel gekommen, um sich mit seiner Gemeine zu vereinigen. [Hieronym. S. 660: *primus homo et primus vates Adam hoc de Christo et ecclesia prophetavit; quod reliquerit dominus noster atque salvator patrem suum Deum et matrem suam coelestem Jerusalem et venerit ad terras propter suum corpus ecclesiam, et de suo eam latere fabricatus sit et propter illam Verbum caro factum sit.*] Vielmehr will Paulus nur die Aufopferung, vollkommene Hingebung, die Liebe Christi in dem Symbol darstellen: Alles aufgebend hat er sich innig mit ihr vereint.

V. 33 wird der allgemeine Gedanke der Stelle von V. 22 an wiederholt. *Πλήν* führt, wie Phil. 3, 16, von Ausführungen zum Hauptgedanken zurück: nur, *quin*. *Καί* deutet noch auf das Symbol im Vorigen hin: so auch ihr, wie es dort im Symbol ist. *Οἱ καθ' ἕνα* 1 Kor. 14, 31: allzumal. Das *ἵνα* im letzten Satze steht wie Gal. 2, 16. 1 Tim. 1, 3, ähnlich *μή* Gal. 5, 13. Ob wir nun ein Wort supplires, wie *παραγγέλλω*, oder etwas Aehnliches, oder es als abgebrochene Construction ansehen; es giebt jedenfalls das *ἵνα* dem Satze imperativische Bedeutung. *Φοβεῖσθαι* = *ὑποτάσσεσθαι* V. 21, *vereri*, wie Röm. 13, 7 *φόβος* [*Commentar* S. 368]. Furcht ist in den alten, wie in der hebräischen Sprache, die allgemeine Bezeichnung für jede Anerkenntniss des Grösseren, auch für Achtung und Bewunderung. Aber — so bemüht ist Paulus, alle harten Vorstellungen von jener Unterwürfigkeit zu entfernen — das mildere *φοβεῖσθαι* ist statt

ὑποτάσσεσθαι gebraucht, und die Gegenpflicht des Mannes wird vorangestellt.

Kap. 6, V. 1—4 handelt von den Pflichten der Kinder, als einer andern Art jener ὑποταγή. Der Apostel behandelt auch sie, wie die im Vorigen dargelegten, unter einem höheren, religiösen Gesichtspunkt und stellt sie als gegenseitig dar.

V. 1. Ἐν κυρίῳ haben Lachmann und Rückert ausgelassen; doch steht es mit besonderer Bedeutung neben dem Folgenden [vertheidigt von de Wette und Meyer]. Es ist = ἐν φόβῳ κυρίου 5, 21, und ὡς τῷ κυρίῳ V. 22: seiner eingedenk, indem ihr also gedenkt, dass ihr ihm damit dient. Ὑπακούειν ist nicht gerade ein milderes Wort als ὑποτάσσεσθαι im Vorigen. Τοῦτο — δίκαιον ist wohl nicht so viel als 5, 3: καθὼς πρέπει ἁγίοις. Δίκαιον stände dann in der allgemeinen, sittlichen Bedeutung, wie AG. 4, 19, Kol. 3, 20 τοῦτο εὐάρεστον ἐν κυρίῳ, bei derselben Vorschrift, oben δικαιοσύνη 5, 9. Vielmehr hängt mit diesem Satze wohl V. 2 u. 3 genau zusammen, die Mosaische Stelle 2 Mos. 20, 12. 5 Mos. 5, 16, welche ohne Formel des Citirens eingeführt wird. So schon Theodoret: es ist (schon) im Gesetze verordnet worden [τοῦτ' ἔστι· κατὰ τὸν τοῦ θεοῦ νόμον· τοῦτο γὰρ ἐπήγαγε].

V. 2. Πρώτη ist gewiss mit ἐν ἐπαγγελίᾳ zu verbinden — so die Väter [Hieronymus: *nonnulli legunt* (verbinden): *quod est mandatum primum in promissione, quasi quatuor alia mandata, quae ante dicta sunt, non habeant promissiones, et in hoc solo pollicitatio feratur adjuncta*]. Erasmus, Grotius [de Wette, Meyer] — das erste mit Verheissung verknüpfte, ἐν wie 5, 26. Dieses hat insofern Statt, als vor diesem Gebote nur eine allgemeine Verheissung, aber zugleich auch eine Drohung, in Beziehung auf alle diese Gesetze ausgesprochen wird [Calvin, Meyer]: 2 Mos.

20, 7. 5 Mos. 5, 10. [Es liesse sich, diess führt schon Hieronymus zu Gunsten jener Deutung aus, für sie sagen: *In hoc mandato, id est, non facies tibi idolum, neque omnem similitudinem, non seorsum, sed sub uno textu atque sermone non tam promissionem datam, quam sententiam in laudes Dei esse finitam, facientis misericordiam in milia his, qui eum diligunt, et custodiunt mandata ejus.*] Ja es steht bei jenem Gebote sogar allein eine Verheissung. — Wenige nur nahmen *ἐν ἐπαγγελίᾳ* für sich: verbunden mit Verheissung; *πρώτη* ist dann: vorzügliches, *praecipua* [Koppe, Morus, Flatt, Matthies], wie Mark. 12, 28; oder gar (Michaelis und Holzhausen): das erste auf der zweiten Tafel [wogegen schon Erasmus: *haec distinctio non est fundata in sacris literis, sed est commentum recentiorum theologorum*].

Die Verheissung wird V. 3 geschichtlich wiederholt, ohne dass Paulus sich über die Art erklärt, wie dieselbe christlich gelten solle. Morus bemerkte hierüber, auch Paulus verstehe einen irdischen Segen, doch nur einen natürlichen: auch die irdischen Verhältnisse würden dadurch befriedigt werden. Vielmehr hat es sich Paulus wohl in der Weise gedacht, wie sich auch die Bergrede ausdrückt Matth. 5, 5 [*Commentar* S. 94]. Das ganz Israelitische lässt er weg: das dir Gott gegeben hat — und versteht *γῆ* wahrscheinlich von der Erde. Im Original geht die Verheissung auf das gesammte Volk, nicht auf die Einzelnen: das Glück des Volkes solle im Gedeihen der Familien begründet werden.

V. 4. Hinwiederum haben auch die Aeltern ihr Pflicht zu erfüllen. *Πατέρες* statt *γονεῖς, parentes*, wie Hebr. 11, 23. *Παροργίζειν*: zum Zorn reizen, s. zu 4, 26. Auch Kol. 3, 21 hat die neuere Kritik *παροργίζετε* statt der *rec. ἐρεθίζετε* aufgenommen. Hier bedeutet es vorzugsweise: zu Groll, Trotz, zur Misstimmung reizen; wie im Kolosserbr.: *ἵνα μὴ ἀθυμῶσιν*. „Erzieht

ie (ἐκτρέφειν, anders 5, 29) in Zucht und Ermahnung zum Herrn.“ Κυρίου gehört zu Beidem, zu παιδεία und νουθεσία. Wie in der Formel ἐν κυρίῳ, liegt auch in diesem κυρίου ein Doppelsinn. Richtig bemerkt Rückert, man bleibe am Besten unentschieden. Entweder: vom Herrn gegeben [Grotius], oder auf ihn hinweisend [Michaelis, Scholz], oder seiner würdig [Matthies]. Παιδεία ist nicht Zurechtweisung (Hebr. 12, 5 ff.) sondern Zucht (2 Tim. 3, 16). Νουθεσία steht wie 1 Kor. 10, 11. Tit. 3, 10. Beide Worte verhalten sich also wie bei uns Unterricht und Erziehung. Der Gegensatz von παροργίζειν ist sehr treffend bezeichnet: nicht leidenschaftlich — ununterbrochen bemüht für einen bestimmten höheren Zweck sollen die Aeltern sein. Das Mosaische Gesetz erwähnt zwar auch eine Pflicht der Aeltern inderwärts (5 Mos. 6, 7. 11, 19); aber nur die, das Gesetz zu lehren und so im Volke zu erhalten.

V. 5—9 bespricht der Apostel das Sclavenverhältniss: Kol. 3, 22—4, 1. 1 Tim. 6, 1 f. Tit. 2, 9 f. 1 Petr. 2, 18; eigenthümlich 1 Kor. 7, 21—23. Wie dieses im Juden- und Heidenthum bestand, wollte die apostolische Lehre auch hierin nicht unmittelbar eingreifen, es aufheben; aber sie behandelt auch dieses, wie jene anderen Verhältnisse der Unterordnung, sie stellt es unter einen höheren Gesichtspunkt Gott und Christus darin zu ehren) und bringt eine gegenseitige Verpflichtung in dasselbe. Nur wenn vom christlichen Zustande im Ideal die Rede ist Gal. 3, 28, lässt der Apostel die Sclaverei nichts mehr sein, und vor Vertrauten, wie im Briefe an Philemon. Vgl. Möhler *Beitrag zur Geschichte der Aufhebung der Sclaverei.* 1834, in den *gesammelten Schriften und Aufsätzen* 1840. 2. 3.

V. 5. Κατὰ σάρκα gehört ohne Zweifel zu κυρίοις, im Gegensatz zu ὁ κύριος ἐν οὐρανοῖς V. 9, nicht, wie Olshausen [Koppe und Meyer] wollten, zu dem Herrn κατὰ

πνεῦμα, zu Christus. Lachmann [und Rückert] lesen übrigens τοῖς κατὰ σάρκα κυρίοις [nach de Wette und Meyer aus Kol. 3, 22]. Durch diesen Beisatz wird die äusserliche Herrschaft zugleich beschränkt und gesichert: die eure Herren im Aeusserlichen sind. Die meisten Neueren [auch Meyer] fanden blos das Zweite. Die folgenden drei Formeln haben alle die Absicht, dieses Verhältniss der Unterthänigkeit höher, sittlicher zu stellen: „fromm, aufrichtig, christlich." Μετὰ φόβου καὶ τρόμου heisst nicht nur: bis zur Aengstlichkeit genau, sondern fromm genau, ohne dass die Worte φόβος und τρόμος gerade Furcht vor Gott bedeuteten [Meier]. Die Formel ist aus Ps. 2, 7; wie hier steht sie auch Phil. 2, 12, äusserlicher 1 Kor. 2, 3. 2 Kor. 7, 15. Ἐν ἁπλότητι καρδίας (ἁπλότης anders 2 Kor. 1, 12) = ἐκ ψυχῆς V. 6: in solcher Weise, dass man es wirklich meint, wie man sagt und den Schein hat, aus innerem Triebe. Ὡς τῷ κυρίῳ, wie 5, 22: als die ihr ja Christo dadurch gehorcht. Kol. 3, 22 f. ist ganz parallel.

V. 6. Die Gegensätze zu dem Vorigen, genau, zum Theil selbst wieder positiv ausgesprochen: „nicht aus Menschengefälligkeit, nicht ohne Rücksicht auf Christus, nicht unaufrichtig." Die Worte ὀφθαλμοδουλ. und ἀνθρωπάρεσκοι stehen allein hier und im Kolosserbr., das letztere auch bei dem Alex. Ps. 53, 5, wahrscheinlich sind es alexandrinische Worte. Die Formel ἀρέσκειν ἀνθρώποις Gal. 1, 10 [*Commentar* S. 22]: gefallen wollen. Es steht Beides (nur äusserlich und um des Vorigen willen) dem μετὰ φόβου καὶ τρόμου entgegen. Ὡς δοῦλοι τοῦ Χριστοῦ = ὡς τῷ Χριστῷ V. 5. Ποιοῦντες — ψυχῆς entspricht dann der ἁπλότης καρδίας V. 5. Ἐκ ψυχῆς steht wie Mark. 12, 30. Luk. 10, 27, wo Matth. 22, 37 ἐν ψυχῇ hat; sonst ist gewöhnlich ἐκ καρδίας. „Aus der Seele," d. i. nur aus ihr, oder: aus ihrer Tiefe. Ganz unrichtig wurden von Einigen die Worte zum Folgenden gezo-

:n [Knapp, Harless, Lachmann, de Wette — .eyer dagegen]. Auch hier wechseln die Beziehungen auf ott und Christus mit einander ab, doch immer eben nur in :aktischer Bedeutung: wer dem Einen dient, gehört auch :m Andern an.

V. 7 steigert das Vorige. *Μετ' εὐνοίας* hat die Bedeu- ng: sogar mit Liebe. *Εὔνοια* ist Wohlwollen, Zuneigung.) steht es auch 1 Kor. 7, 3 in der recipirten Lesart: *τὴν ›ειλομένην εὖνοιαν* [neuere Lesart *τὴν ὀφειλήν*], und das erbum *εὐνοεῖν* Matth. 5, 25. *Ὡς — ἀνθρώποις* ist im nne genau mit dem Folgenden V. 8 zu verbinden; denn r Gedanke für sich war im Vorigen schon ausgesprochen ›rden V. 5 u. 6. „Auch in der Beziehung sich dabei als ener Christi fühlend, dass ihr gleichen Lohn von Christus, nun Sclaven oder Freie, erwartet;“ weniger eudämoni- sch gefasst, wie es der Sinn des Apostels ist: in Liebe ihnen stehend, weil ihr euch vor Christus ihnen gleich sst. Weil man jene Formel für sich nahm und überflüssig ıd; liess man in der *rec. ὡς* weg, das die neuere Kritik ıch Hahn nach Lachmann und Rückert] seit Gries- ıch eingeführt hat, aus äusseren und inneren Gründen un- ·eifelhaft richtig.

V. 8. „Wissend, dass, was Jeder Gutes thut, er das m Herrn empfangen werde, ob nun Sclave oder Freier.“ erst erwähnt er die Sclaven, weil diese angeredet wer ı. *Εἰδότες* führt Motive ein: Kol. a. O. 1 Petr. 1, 18. 9. *Τοῦτο κομιζ.*, nämlich dem Angemessenes, oder *κομί- σθαι* bedeutet: den Erfolg davon erfahren. Eben so steht *ιζεσθαί τι* Kol. 3, 25. 2 Kor. 5, 10. Der Herr ist ıhl Christus, in der gewöhnlichen Darstellung als Welt- hter. Die *rec.* ist *ὃ ἐάν τι ἕκαστος* [Hahn, Meyer], die ıere Kritik liest *ἕκαστος ὃ ἐάν* [Lachmann, Rückert,

Meier]. Die gleiche Strafe wird im Kolosserbr. ausdrücklich beigesetzt, hier blos bei den Herren erwähnt.

V. 9. Pflicht der Herren. *Τὰ αὐτά*: auf gleiche Weise, diesem Gemässes; Kol. 4, 1 drückt sich bestimmter aus *τὸ δίκαιον καὶ τὴν ἰσότητα τοῖς δούλοις παρέχεσθε*. Oder jenes *τὰ αὐτά* ist auf *εὐνοία* zu beziehen, wie Theodoret [*οὐχ ἵνα δουλεύσωσιν, ἀλλ' ἵνα εὐνοϊκῶς θεραπεύσωσι*] und Hieronymus wollten, nur nicht auf *δουλεύειν*, wie Chrysostomus [*μετ' εὐνοίας δουλεύετε. Ἀλλ' οὐκ εἶπε δουλεύετε, καίτοιγε εἰπὼν τὰ αὐτὰ τοῦτο ἐδήλωσε. Δουλεύει γὰρ καὶ ὁ δεσπότης*]. *Ἀνιέναι* unterlassen oder aufhören zu üben. *Ἀπειλή* ist nicht gerade nur Drohung, sondern (vgl. *ἀπειλεῖν* 1 Petr. 2, 23) Wehethun in Worten, oder vielleicht auch überhaupt harte Begegnung. „Wissend dass auch euer Herr im Himmel ist," d. h. ihr einen Herrn dort habt. Lachmann liest nach bedeutenden Zeugen *καὶ αὐτῶν καὶ ὑμῶν* [so auch Rückert, Harless, Meyer]. *Ὁ κύριος ἐν οὐρανοῖς* ist altisraelitischer Gottesname, hier mit Bedeutung angewendet; es wird durch ihn die Idee allgemeiner christlicher Gleichheit ausgedrückt. *Καὶ — αὐτῷ*: und er ist unparteiisch. Anderwärts, wie Röm. 2, 11 [*Commentar* S. 70] wird diese Formel auf andere Verhältnisse angewendet. Hier bezeichnet sie die gleiche Vergeltung. Die Stelle bei Seneca *epist.* 47: *servi sunt? imo conservi, si cogitaveris, tantumdem in utrosque licere fortunae* [Seneca *Thyest.* 607] ist auch in Beziehung auf gleiche Abhängigkeit vom Geschick geschrieben — freilich bei Paulus ist Alles nicht nur eigenthümlich christlich, sondern auch mehr als nur dem Schein nach religiös. Jene stoische Frömmigkeit ist etwas Täuschendes.

Aber hier geht er nun bis V. 20 zu der allgemeinen sittlichen Ermahnung zurück, welche er 5, 22 verlassen hatte. Nachdem dort die Tugend als Bescheidenheit und Liebe, dann als Licht beschrieben worden war; wird sie nun als

Glaubensmuth dargestellt. Es findet nämlich eigentlich keine Unterbrechung des Gedankenganges Statt; vielmehr führt Paulus dort sittlich-gesellschaftliche Tugenden (diese als die speciellen Pflichten) und hier nun die religiöse Pflicht durch. Nicht nur Treue gegen die Sache Gottes und Christi, sondern auch Wirksamkeit für dieselbe meint er. Der Gegenstand dieser Kraftanstrengung ist im apostolischen Stil Satan und sein Reich. So auch bei Johannes 1 Br. 2, 14. Aber ganz charakteristisch herrscht bei Paulus die Idee des Kampfes, bei Johannes die des Sieges vor. Sehr ähnlich auch im Ausdruck ist 1 Thess. 5, 8; specieller sind Stellen, wie 2 Kor. 6, 7. 10, 4, wo der apostolische Kampf mit den Feinden gemeint ist.

V. 10. *Τὸ λοιπόν* 2 Thess. 3, 1 — Lachmann [und Rückert] lesen *τοῦ λοιποῦ*, das auch Gal. 6, 17 [*Commentar* S. 148] steht: hinführo, für die übrige Zeit [gemisbilligt von de Wette und Meyer] — ist die Formel, durch welche der Inhalt des Vorigen zusammengestellt und verstärkt werden soll: Nun aber. *Ἀδελφοί μου*, fügt er aufregend hinzu. Lachmann [und Rückert, auch Meyer und de Wette] lassen es nach mehren handschriftlichen Zeugnissen aus. „Werdet stark im Herrn, nämlich in seiner mächtigen Kraft.“ Denn die zweite Formel erklärt die erste. *Ἐνδυναμοῦσθαι*, wie 3, 16 *δυνάμει κραταιοῦσθαι*, und *κραταιοῦσθαι* allein 1 Kor. 16, 13. Ob in medialer Bedeutung zu nehmen (2 Tim. 2, 1, als menschliches Werk) oder in passiver (Phil. 4, 13), ist überall zweideutig und gleichgültig. Denn, wie oft gesagt, der apostolische Geist trennt das göttliche und menschliche Wirken nicht so schroff, wie die kirchliche Dogmatik. Auch neben dem göttlichen Geistesbeistand, welcher hier erwähnt wird, braucht man den Imperativ nicht streng passiv zu nehmen. S. zu 5, 18. *Κύριος* ist hier wohl Gott — auf ihn wird ja gewöhnlich die göttliche Kraft

zurückgeführt, V. 11 folgt auch sogleich τοῦ θεοῦ. Κράτος ἰσχύος [S. 47], vgl. Kol. 1, 11: Macht der Kraft — es ist die im Geist verliehene.

V. 11. „Bekleidet euch mit der göttlichen Rüstung." Πανοπλία steht wieder V. 13 und Luk. 11, 22: vollständige Waffenrüstung. Diese bedeutet das neben der geistigen Kraft göttlich Verliehene, die Verkündigung des Evangelium und die Bildung in der christlichen Gemeine. Τοῦ θεοῦ wieder V. 13: von Gott verliehene. „Damit ihr zu stehen vermöget gegen die Listen des Satan." Στῆναι *consistere*, sogleich wieder V. 13 u. 14, wird sowohl dem Fallen als dem Weichen entgegengesetzt. Ueber μεθοδείας zu 4, 14. Das Wort geht eigentlich aus dem Hauptbilde, dem des Kampfes, heraus, zur List über. Der Plural, von Luther richtig: listige Anläufe übersetzt, bezeichnet das Handeln dieser Art.

V. 12 fügt dem hinzu, dass es kein gemeiner Kampf sei. „Wir haben keinen zu bestehen mit Fleisch und Blut, sondern mit geistigen Mächten." Hier scheint der Apostel dem dämonischen Reiche bestimmter Realität beizulegen, als er es sonst wohl thut. Aber diese dämonischen Mächte sind doch eigentlich nichts Anderes als das geistig Böse. Also ist doch der wesentliche Sinn, den gewiss auch Paulus dachte, nur: es ist ein geistig zu bestehender Kampf um geistige Angelegenheiten, und ein schwerer. Das Bildliche der Darstellung (die Waffenrüstung, die ἡμέρα πονηρά V. 13) leuchtet ja aus der ganzen Stelle hervor, aber auch schon aus der Unbestimmtheit der Zeichnung. [Baumgarten-Crusius *bibl. Theol.* S. 297.] Statt ἡμῖν lesen Lachmann [und Rückert] ὑμῖν [von Meyer und de Wette für Correctur gehalten]. Πάλη [nur hier im N. T.] eigentlich *lucta*; hier, wo vom Waffenkampf die Rede ist, nur uneigentlich zu verstehen. Denn streng genommen passte ja das

Wort nicht ganz zu diesem Bilde. *Αἷμα καὶ σάρξ* bedeutet bald irdische, überhaupt gewöhnliche Natur Matth. 16, 17. Gal. 1, 16 [*Commentar* S. 27], bald äusserliches Wesen und Leben 1 Kor. 15, 50. Hebr. 2, 14. Beides wohl meint der Apostel hier zugleich: nicht leicht, gewöhnlich ist — nicht im Aeusserlichen besteht dieser Kampf. Mit Recht bemerkt Olshausen, der Begriff des Sündhaften liege hier nicht in der Formel. *Οὐκ — ἀλλά* ist nicht (rationalistisch) mildernd zu nehmen: nicht sowohl — vielmehr; sondern streng negirend: nicht — vielmehr [Harless, Winer *Grammat.* 271]. Ueber *ἀρχαί* und *ἐξουσίαι* s. zu 1, 21 [S. 48]. Hier und 1 Kor. 15, 24. Kol. 2, 15 vom dämonischen Reiche. *Κοσμοκράτορες τοῦ σκότους* ist gesteigerte Bezeichnung des Dämonischen: Weltmächte in der Finsterniss. *Κοσμοκράτωρ* hat für sich schon die Bedeutung des Satanischen; doch wird es im späteren Judenthum gewöhnlich nur im Singular vom Satan gebraucht, gleichbedeutend mit *ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου* Joh. 12, 31 [*theol. Ausl.* 2 Bd. S. 62]. Vgl. *ὁ θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου*. So frei gebraucht Paulus diese jüdischen Bezeichnungen. Welt ist nur der Gegensatz von Gott und Heiligem, im Judenthum und Urchristenthum. Zwischen *τοῦ σκότους* und *τούτου* stand sonst in der *rec.* *τοῦ αἰῶνος*, das von der neueren Kritik [Griesbach, Harless, Hahn, de Wette, Meyer u. A.] weggelassen worden ist. Die griechischen Väter [Chrysostomus, Theodoret, Theophylakt] haben dieses; aber sonst steht ihm äusserlich Alles entgegen. Und dennoch ist es gewiss ächt; denn *τοῦτο τὸ σκότος* ist so ungewöhnlich als unangemessen (Olshausen erklärt: Finsterniss, in der ihr lebt), aber *οὗτος ὁ αἰών* bekannt, und gleichbedeutend mit *κόσμος* im Worte *κοσμοκράτωρ*. Also ist *σκότος τοῦ αἰῶνος τούτου* verfinsterte Welt, wie *σκότος* 5, 8. 11; 4, 18 *ἐσκοτισμένοι*, *ἐξουσία τοῦ σκότους* Kol. 1, 13. Wahrscheinlich blieb *τοῦ αἰῶνος* weg,

weil man den Satz für überladen hielt. „Mit den geistigen Mächten des Bösen im Uebersinnlichen.“ Gewiss ist πνευματικά = πνεύματα [Winer a. O.]. Wahrscheinlich wird jenes Wort gebraucht, weil πνεύματα sogar gewöhnlich Begeisterte oder Geisteskräfte bedeutete. Vgl. 1 Joh. 4, 1 [*theol. Ausl.* 2 Bd. S. 243] und V. 3. Am Wenigsten kann es geistige Handlungen bedeuten, wie Erasmus erklärte (*Annotatt.* S. 618: *Spiritualia nequitiae dixit pro spirituales nequitias seu potius versutias; est enim Graece* πονηρίας]. Uebrigens, was Olshausen [und Winer] schon bemerkten, ist ja auch der Ausdruck δαιμόνια ursprünglich Adjectiv. [De Wette verglich ausserdem τὰ ναυτικά Seekrieg, Seewesen, Meyer, der jenes collective Wort mit Geisterschaft erklärt, τὸ πολιτικόν die Bürgerschaft bei Herodian 7, 103, τὸ ἱππικόν die Reiterei Apoc. 9, 16, τὰ λῃστρικά die Räuberschaft Polyän. 5, 14, 141, τὰ δοῦλα, τὰ αἰχμάλωτα.] Τῆς πονηρίας ist nicht = πονηρά. Theils setzt er diess nicht, um nicht Adjective zu häufen, theils weil πονηρά πνεύματα eine andere Bedeutung hatte: schadende Geister Matth. 12, 45. Der Genitiv πονηρίας ist der erklärende [Meyer: *genit. qualitatis*, die gemeinte Geisterschaft charakterisirend], wie oben 4, 24 τῆς ἀληθείας [S. 133]: böser Art, oder im Bösen waltend; nicht mit Harless und Anderen: der Bösen. Die gegebene Erklärung findet sich bei dem Syrer, Oekumenius, Theodoret, Beza und den meisten Neueren. Diese Stelle ist übrigens bei Paulus die einzige, in welcher von bösen Geistern (= Dämonen) die Rede ist. Ἐν τοῖς ἐπουρανίοις ist zu πάλη zu ziehen; sonst wird die Construction überladen. Entweder aber bezeichnet es dann den Ort des Kampfes: das Geisterreich, zu welchem das Reich Christi mitgehört, oder die Angelegenheiten desselben; daher auch Chrysostomus [*hom.* 22] ὑπὲρ τῶν ἐπουρανίων und Theodoret περὶ τῶν οὐρανίων [ταγμάτων

ἡ μάχη, ἆθλον ἡμῖν προκειται τῆς παρατάξεως ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν] erklären. Vgl. Joh. 3, 12 [*theol. Ausl.* 1 Bd. S. 117]. Wenn — was in der lateinischen Kirche das Gewöhnliche war — ἐν τοῖς ἐπουρ. mit πνευματικὰ πονηρίας verbunden wurde, so wurde gewöhnlich τὰ ἐπουράνια für gleichbedeutend gehalten mit ἀήρ 2, 2. [Hieronymus S. 673: *adversum spiritualia nequitiae, quae habitant in coelestibus, non quo daemones in coelestibus commorentur, sed quo supra nos aër hoc nomen acceperit,* mit Berufung auf den Ausdruck *volucres coeli*, auf 2, 2 und auf *omnium doctorum opinio, quod aër iste, qui per coelum et terram medius dividens inane appellatur, plenus sit contrariis fortitudinibus.* Unter den Neueren kommen dieser Deutung de Wette und Meyer am Nächsten. Gegen diese Auffassung Baumgarten-Cr. *bibl. Theol.* S. 300.] Darnach hat Luther übersetzt: unter dem Himmel. Auch ὑπουρανίοις ist bisweilen gelesen worden [vgl. Photius *quaest. Amphil.* 94], auch von Erasmus — [unter den Neuesten verworfen von Meyer und de Wette, der aber fälschlich Grotius unter den Freunden jener Conjectur aufführt]. Olshausen erklärt auch hier, wie zu 2, 2: Geisterreich, die Dämonen umfassend [Himmel also die geistige Welt im Gegensatz zur materiellen]. Aber τὰ ἐπουρ. bedeutet in diesem Briefe immer den eigentlichen Himmel [Harless]. Eher müsste man dann glauben, dass Paulus in vorübergehender Annahme, wie Luk. 10, 18 [B.-Cr. *bibl. Theol.* S. 303] und die Apokal. [oben S. 56], dem Satanischen Reiche noch einen Raum im Himmel zugestanden hätte.

V. 13. Διὰ τοῦτο hebt die abgebrochene Rede V. 11 wieder an: *quae quum ita sint.* Ἀναλαμβάνειν entspricht demnach dort dem ἐνδύειν. Es ist gewöhnliches Wort vom Anthun der Rüstung, auch im classischen Gebrauch. Der Ausdruck unsers Verses ist wie V. 11 — nur wird der Ge-

danke im Folgenden verstärkt durch ἀντιστῆναι und ἅπαντα κατεργασάμενοι. „Damit ihr widerstehen könnt zur bösen Zeit.“ Πονηρά wie 5, 16: voll Bösartigkeit, sittlicher Gefahr. Στῆναι wie V. 11: „feststehen, nachdem ihr Alles ausgeführt haben werdet.“ Κατεργάζεσθαι ist auch ein Kampfwort, *conficere*, den Kampf beendigen, mit πάντα: Alles im Kampfe [Meier; Meyer: Alles, was zu dem in Rede stehenden Kampfe gehört]. Viele (Beza und andere Aeltere, Harless, Rückert und Olshausen) erklären: überwinden Alles, wie die Griechen oft κατεργάζεσθαι im Sinne von niedermachen, *debellare, vincere* gesetzt haben. Die Vulg. übersetzt: *et in omnibus perfecti stare* aus Kol. 4, 12 ἵνα στῆτε τέλειοι. Aber wahrscheinlich hat der Uebersetzer mit dem Alex. Cod. (A) κατειργασμένοι gelesen [de Wette], ganz unpassend nach Wort und Sinn.

In der nun folgenden Ausführung von dieser Waffenrüstung hat Paulus Jes. 59, 17 im Sinne gehabt [Grotius, Bengel, Rückert], eine Stelle, die Weish. 5, 18—22 noch mehr ausgemalt wird. Dort wird freilich von der göttlichen Rüstung im Strafgericht gesprochen. Jes. 61, 10 wird eine von Gott mitgetheilte Rüstung, aber in andern Bildern beschrieben. Paulus liebt die Ausführung von Bildern, am Meisten die vom Kampfe hergenommenen. Vgl. 1 Thess. 5, 8. Kleinlich bemerkt Olshausen, diese Bilder hätte Paulus wahrscheinlich von Römischen Prätorianern entlehnt. Die einzelnen Waffenstücke werden in der Ordnung aufgeführt, wie sie der Rüstende nahm. Die Anwendung derselben auf Theile der christlichen Ausrüstung geschieht gewiss nirgends ohne Bedeutung; sie bot sich ganz ungesucht dar. Aber er hält diese einzelnen Vergleichungen nicht fest; daher 1 Thess. a. O. die Stücke der Rüstung auch andere Anwendungen erhalten.

V. 14. „Stehet nun fest, umgürtet mit der Wahrheit.“

Das *cingi*, *περιζώννυσθαι* war das Erste in der Rüstung. Wahrheit ist, wie 4, 15 [*ἀληθεύειν* S. 123] u. 24, die Erkenntniss und Annahme des Evangelium. Darin liegt die allgemeine Vorbereitung und Ausrüstung für jenen Kampf des Glaubens. „Angethan mit dem Brustharnisch der Gerechtigkeit," d. i. mit der Gerechtigkeit als Brustharnisch. Gerechtigkeit ist hier wohl nicht Tugend, sondern gottgefälliger Zustand und das Bewusstsein von demselben. [Meyer: die christliche, sittliche Rechtschaffenheit Röm. 6, 13, da man durch den Glauben gerechtfertigt, der Sünde abgestorben ist und *ἐν καινότητι ζωῆς* lebt Röm. 6, 4.] *Θώραξ* ist Brustbedeckung. Auch bei Jes. und in der Weisheit aa. OO. wird die Gerechtigkeit als solche bezeichnet, aber in anderem Sinne; 1 Thess. 5, 8 Glaube und Liebe. Gewiss soll durch das Bild das Stärkende, Ermuthigende, was Brust und Herz schützt, ausgedrückt werden.

V. 15. „Bekleidet die Füsse mit der Bereitschaft, den Frieden zu verkündigen," seid also bereit dazu, ausgerüstet, um predigend durch die Welt zu gehen. *Εὐαγγέλιον εἰρήνης* nach Jes. 52, 7, wo *εὐαγγελίζεσθαι εἰρήνην* steht; vgl. Röm. 10, 15 [*Commentar* S. 303]. *Εἰρήνη* ist entweder Heil überhaupt, oder, was oben 2, 14—18 ausgeführt wurde: Friede mit Gott und den Menschen unter einander. *Ἑτοιμασία* (hier allein): *animus paratus*. Hier wird also das Verkündigen als allgemein christlicher Beruf, und dann die Bereitschaft zur Verkündigung, die Begeisterung für christliches Wirken, als Waffenrüstung, als Stärkung des christlichen Lebens im Kampfe mit dem Bösen dargestellt. *Ὑποδεῖσθαι* ist das eigentliche Wort für Sandalen: Mark. 6, 9 und sonst; daher *ὑποδήματα* [Matth. 3, 11]. Das Wort passte eigentlich nicht für die *ocreae, caligae*, die Fussrüstung, wie auch die meisten Ausleger bemerken. [De Wette: gleichwohl ist dieses Stück der kriegerischen Ausrüstung in nächster Beziehung auf den

Kampf zu fassen, zu welchem (nämlich zum Anlaufe und zur Verfolgung) ein tüchtiges Fusswerk ebenfalls nothwendig war.] Die Worte ἑτοιμασία τοῦ εὐαγγ. sind sehr verschieden gedeutet worden, meist aber nach der falschen Erklärung des Wortes εὐαγγέλιον Lehre. Dann fasste man mit Beza ἑτοιμασία Grundlage oder Stütze. [In der Uebersetzung hat er: *calceatis pedibus praeparatione evangelii pacis.*] Oder Festigkeit des Lebens, Munterkeit des Gemüths durch das Evangelium. So Chrysostomus [*hom.* 24: ἡ ἑτοιμασία τοῦ εὐαγγελίου οὐκ ἄλλο τί ἐστιν, ἀλλ' ἢ βίος ἄριστος], Koppe, Morus, Flatt, Harless. Luther hat zwei Erklärungen verbunden: als fertig zu treiben das Evangelium des Friedens, damit ihr bereitet seid. Die hier gegebene Erklärung: Bereitschaft zu verkündigen findet sich auch bei den griechischen Vätern [Chrysost.: Ἤ τοῦτο γοῦν φησιν, ὅσα ἑτοίμους εἶναι πρὸς τὸ εὐαγγέλιον, καὶ πρὸς τοῦτο τοῖς ποσὶ χρῆσθαι καὶ προπαρασκευάζειν αὐτοῦ ὁδὸν καὶ προετοιμάζειν] und bei Grotius, wiewohl bei diesem [*cogitationes exsequendi et propagandi evangelii*] nach einer unrichtigen Erklärung des Wortes εὐαγγ. [Meyer: „es ist die Bereitheit, der bereite Muth, aber nicht zur Verkündigung des Evangelium, da ja Paulus nicht zu Mitlehrern, sondern zu Mitchristen redet, sondern die Bereitheit zum Kampfe, welche das Evangelium verleiht, welche durch dasselbe hergestellt wird.“ In dieser Auffassung war ihm nicht nur Oecumenius, auf den er sich beruft, vorausgegangen, sondern schon Chrysostomus: ἢ εἰ μὴ τοῦτο, ἀλλ' ὥστε αὐτοὺς ἑτοίμους εἶναι πρὸς τὴν ἔξοδον.]

V. 16 u. 17. Schild, Helm und Schwert; jene zur Vertheidigung, dieses zum Angriff. Ἐπὶ πᾶσιν — Lachmann liest ἐν πᾶσιν, äusserlich weniger beglaubigt, giebt auch keinen angemessnen Begriff [zurückgewiesen von Meyer, nach de Wette entstanden aus falscher Deutung: *in omni*

opere] — heisst nicht blos: nach Allem, sondern: als das Wichtigste — Luk. 16, 26 [*Commentar* S. 93]; nämlich „mehr als das, was ihr euch selbst bereitet, nehmt das zu Hülfe, was Gott euch darbietet." *Θυρεός scutum*, von *ἀσπίς* unterschieden, ist ein langer deckender Schild; also das Wort mit Absicht gewählt. Glaube ist nicht objectiv die christliche Lehre, Sache; sondern die Ueberzeugung von ihr. Wie 1 Joh. 5, 4 [*theol. Ausl.* 2 Bd. S. 256], soll diese die Angriffe, d. i. Versuchungen von Menschen abhalten. „An welchem ihr alle die Feuerpfeile des Bösen auslöschen könnt." *Τοῦ πονηροῦ* ist nach V. 12 gewiss von *ὁ πονηρός* herzuleiten, wie Matth. 3, 19. 38 geradezu steht; 1 Joh. 3, 12, und gewöhnlich noch oft zweifelhaft. Feuerpfeile, das sind, mit brennbarem Stoff umwundene [*malleoli, tela ignita*] *πυρφόροι ὀϊστοί* bei Thucydides [2, 75. Ammian. Marcellin. 23, 4]. Der Ausdruck steht auch Ps. 7, 13, wahrscheinlich vom Blitz. [Anders de Wette, der aus jener Stelle schliesst, dass auch den Hebräern die brennenden Pfeile bekannt gewesen sind, *Archäol.* §. 248.] Hier sind die sittlichen Angriffe, Versuchungen gemeint. Unnütz ist es [Rückert], zu fragen, ob das Alterthum solche auslöschende Schilde gekannt habe. Gewöhnlich dachte man an solche, die mit nassen Häuten bedeckt gewesen seien [Olshausen, Meyer]. Es können auch Bilder verschiedener Art in einander geflossen sein; oder *σβέσαι* kann heissen: die Kraft nehmen.

V. 17. „Den Helm des Heiles," d. i. das Heil gleich wie einen Helm. *Τὸ σωτήριον* steht auch Luk. 2, 30 [*Commentar* S. 56]; immer mehr in subjectiver Bedeutung als *σωτηρία*: das Gerettetsein. Hier entspricht es dem, was 1 Thess. 5, 8 heisst *περικεφαλαία ἐλπὶς σωτηρίας*, also das Bewusstsein des Heils wie eine Schutzwaffe gegen die Versuchung. Zu *δικαιοσύνη* V. 14 verhält es sich wie Hoffnung auf das zukünftige Heil zum Glauben an das gegenwär-

tige. Bei dem Alex. Jes. 59, 17 steht dasselbe in der göttlichen Waffenrüstung: *περικεφαλαία σωτηρίου*, im Original bedeutet ישׁוּעָה den Sieg. „Das Schwert des Geistes, welches Gottes Wort ist.“ Dasselbe Bild (Schwert — Gotteswort) findet sich Hebr. 4, 12, aber dort ist sowohl das Gotteswort etwas Anderes, als auch jenes Bild. Hier ist *ῥῆμα θεοῦ* wie 5, 26. Hebr. 6, 5, wie *ῥήματα τοῦ θεοῦ* Joh. 3, 34 [*theol. Anal.* 1 Bd. 142], 8, 47 Lehre Christi — was für Glauben und Leben inneliegt in der Verkündigung des Evangelium. Schwert bedeutet die Vernichtung der Einwürfe oder der falschen Lehre. *Πνεύματος* ist nicht blos = *πνευματική* (1 Petr. 2, 5), innerlich, geistig, sondern: vom göttlichen Geiste gegeben. Aber die Formel bedeutet nicht, wie Olshausen erklärt: Schwert, welches der Geist ist. Denn sein sollte ja dieses das Wort Gottes. Folgendes also ist die Ausrüstung gegen die Versuchung: Erkenntniss der christlichen Sache, freudiges Bewusstsein (Gottvertrauen), Begeisterung für die Sache, Ueberzeugung, Hoffnung, vollkommene geistige Tüchtigkeit.

Dieser Ausrüstung, welche sie sich zum Theil selbst verschaffen sollen, wird, wie gewöhnlich, V. 18 u. 19 das Gebet beigesetzt, als Verlangen nach fortwährendem und höherem Geistesbeistande Gottes. Diese Zusammenstellung von eignem Thun und göttlicher Hülfe findet sich überall bei den Aposteln [1 Petr. 1, 5: *οἱ ἐν δυνάμει θεοῦ φρουρούμενοι διὰ πίστεως*]. Unrichtig meint Olshausen: das Gebet sei es, in dem die ebenerwähnte Waffe des Geistes gehandhabt werden sollte [hiergegen auch de Wette]. *Διὰ — δεήσεως* ist wohl nicht — so fasste man es gewöhnlich — mit dem Folgenden zu verbinden, was zu pleonastisch sein würde. So Luther: und betet stets in allem Anliegen, mit Bitten und Flehen im Geist. Sondern es ist für sich zu nehmen [Meier, de Wette, der aber auch so noch eine Tautolo-

gie findet, veranlasst vielleicht durch Phil. 4, 6, Meyer], und das Folgende προσευχόμενοι — πνεύματι ist Steigerung dieses Satzes. [Falsch interpungiren daher die gewöhnlichen Ausgaben erst nach πνεύματι — so noch Hahn und Griesbach — richtig hat schon Beza nach δεήσεως Komma.] Διά heisst dann: unter, während, *inter*, wie 2 Kor. 5, 10. Phil. 1, 26. Προσευχή und δέησις sind auch Phil. 4, 6. 1 Tim. 2, 1 und oft bei dem Alexandriner [2 Chron. 6, 19. Dan. 9, 3] verbunden: Gebet überhaupt, Bitte. Also: diess Alles unter Gebet und Bitte, während ihr fortwährend bittet. Ἐν — καιρῷ ἐν πνεύματι: ununterbrochen und immer würdig. Ἐν παντὶ κ. ist mehr als ἀδιαλείπτως 1 Thess. 5, 17, bei allen Anlässen. Ἐν πν. ist nicht: aus der Seele, oder mit reinem oder frommem Sinne, sondern (das πν. κατ' ἐξοχήν): im heiligen Geiste. Das Edle, Würdige, Begeisterte wird ja Alles diesem beigelegt — daher auch das Beten im heiligen Geist Röm. 8, 15. 26 [*Commentar* S. 241], Gal. 4, 6. Im Folgenden liegt die Bedeutung in περὶ πάντων τῶν ἁγίων; das Uebrige giebt nur gesteigerte Wiederholungen des Vorigen. Εἰς αὐτὸ τοῦτο: eben zum Beten. Τοῦτο ist hier zweifelhaft [de Wette] und von Lachmann [Rückert und Meyer] ausgelassen worden. Eben so heisst es Röm. 13, 6 προσκαρτεροῦντες εἰς αὐτὸ τοῦτο. Ἀγρυπνεῖν wie Hebr. 13, 17: rastlos treiben. Das τῇ δεήσει im Folgenden war nach εἰς αὐτὸ τοῦτο nicht nothwendig; es wird der Klarheit der Rede wegen beigesetzt, so wie προσκαρτερήσει für die Steigerung. „Rastlos in Anstrengung und Gebet.“ Hier ist also ein eigentliches Hendiadyoin: προσκαρτ. καὶ δεήσει. Προσκαρτερεῖν steht vom Gebet auch Röm. 12, 12 [*Commentar* S. 354]. Nun das Hauptwort: für alle Gottgeweihten. Die Fürbitte hat in den apostolischen Schriften grosse Bedeutung: Röm. 15, 30. 2 Kor. 9, 14. Phil. 1, 19. 1 Tim. 2, 1. 2 Thess. 3, 1. Es vereinigen sich in ihr die Idee'n

inniger Geistesgemeinschaft der Christen und steter Verbindung mit Gott. Aber wie das Gebet überhaupt, so wurden auch der Fürbitte bei den Aposteln immer nur geistig-sittliche Erfolge beigelegt: inneres Gedeihen und förderliches Wirken für die christliche Sache.

V. 19. Ganz ähnlich wie hier καὶ ὑπὲρ heisst es Kol. 4, 3 καὶ περί — jedoch ohne dass dort die allgemeine Fürbitte vorausgegangen wäre. „Dass mir gegeben werde ein Wort mit Oeffnung des Mundes," d. i. offenes, kräftiges Sprechen. Ἐν — στόματος giebt das Prädicat zu λόγος. Vgl. Matth. 10, 19. Mark. 13, 11, besonders aber 2 Kor. 6, 11. (Hiob. 32, 20. 33, 21). Ἄνοιξις τοῦ στόματος ist ganz so viel als παῤῥησία, was sogleich folgt; vgl. AG. 4, 29. Harless nahm das Wort ἄνοιξις in activer Bedeutung: durch göttliche Eröffnung des Mundes [mit Berufung auf Ezech. 3, 27. 29, 31. 32, 22; Bullinger: *ut aperiatur ipsi os et eloquentia concedatur, qua non sua, sed Dei eloquia ecclesiis proponat*]. Nach unserer Ansicht steht also die Formel von Muth und Kraft, nicht, wie Grotius [nach einem rabbinischen, nicht genau gefassten Sprachgebrauch] und Koppe [λόγος *pro διδαχῇ, occasio docendae religionis*] wollten, von Gelegenheit zu sprechen. Διδόναι steht dann, wie 1, 17, von geistiger Förderung, Eingebung durch Gott.

Das Folgende will nur den Gegenstand dieser Verkündigung bestimmter angeben. Γνωρίσαι ist noch von δοθῇ abhängig. „Offen zu verkündigen den göttlichen Rathschluss." Γν. τὸ μυστήριον stand schon oben 1, 9. Τοῦ εὐαγγελίου ist seiner Aechtheit nach zweifelhaft, Lachmann hat es eingeschlossen. Es bedeutet: Rathschluss, für die Verkündigung gegeben. Der Genitiv steht wie V. 15.

V. 20 ist wohl nicht im ersten Satze eine Parenthese anzunehmen, sondern die Sätze hängen gut zusammen: um dessenwillen ich als Gefangener bestellt oder auf Sendung bin,

damit ich freimüthig über denselben so lehre, wie ich soll. *Ἵνα* gehört also zu *πρεσβεύω* [Chrysostomus, Bengel, Meyer], nicht zu *δοθῇ*; denn so würde der Satz überflüssig sein, abgesehen von der in *ἵνα* veränderten Construction statt des Infinitiv. *Οὗ* kann, wenn *τοῦ εὐαγγελίου* gelesen wird, auf dieses oder auf *μυστήριον* bezogen werden. Der Satz *ὑπὲρ οὗ* — soll bezeichnen, dass der Apostel in seinem Berufe ein Gefangener sei. *Πρεσβεύω* steht, wie 2 Kor. 5, 20, als Gesandter dasein, handeln. *Ἐν ἁλύσει* = *δέσμιος* 3, 1. Kol. 4, 3 *δι' ὃ καὶ δέδεμαι* [welche letztere Stelle nach de Wette hier auf eine kostbare Weise umschrieben worden sei]. *Ἅλυσις* 2 Tim. 1, 16. AG. 28, 20; es ist natürlich nicht gerade von eigentlichen Fesseln zu verstehen. Solche werden auch nicht ausdrücklich AG. 28, 16 gemeint. Viele Ausleger, selbst Flatt, fanden in dem Singular *ἅλυσις* eine geschichtliche Beziehung [nämlich auf den Umstand, dass der Apostel durch Eine Kette mit einem Soldaten zusammengefesselt gewesen]. Endlich ist gewiss nicht die Formel in der Rücksicht gebraucht [Wetstein], dass er ungewöhnlicher Weise gefesselt sei, weil Gesandte sonst nie so behandelt wurden. [Bengel: *mundus habet legatos splendidos, Christus vinctos.*] „Damit ich offen sprechen möge, wie ich soll.“ Diess ist natürlich nicht auf die Form der Rede zu beziehen, sondern auf den Inhalt, wie V. 19. Vgl. Kol. 4, 4 *ἵνα φανερώσω αὐτό, ὡς δεῖ με λαλῆσαι. Παῤῥ.* steht auch 1 Thess. 2, 2. AG. 18, 26.

Nun die kurze Unterschrift V. 21 ff. „Damit auch ihr erfahret meine Angelegenheiten“ —. *Τὰ κατ' ἐμέ* wie Phil. 1, 12; AG. 24, 22 *τὰ καθ' ὑμᾶς*, 25, 14 *τὰ κατὰ τὸν Παῦλον*. Ueber das *καὶ ὑμεῖς* s. die Einleitung [S. 13]. Die Annahme ist doch zweifelhaft, dass Paulus hier die Kolosser im Sinne gehabt [Harless, Wiggers], also den Brief an diese schon geschrieben habe. *Τί πράσσω* (AG. 15, 29 steht

noch πρ. so) bezieht sich mehr auf das Befinden [Harless]. Tychikus heisst AG. 20, 4 ein Ἀσιανός, d. i. aus Kleinasien. Neben Kol. 4, 7 wird er noch 2 Tim. 4, 12. Tit. 3, 12 erwähnt. Ἐν κυρίῳ gehört zu διάκονος, zusammen dem ἀδελφός entgegen: bewährter Diener für die Sache des Herrn. Διάκονος und συνεργός stehen zusammen 1 Thess. 3, 2.

V. 22. „Den ich ebendarum zu euch gesendet habe, damit ihr erfahret, wie es um mich stehe und er eure Seelen stärke.“ Die durchgängig herrschende und entschiedene Lesart ist γνῶτε und ἡμῶν (anders Kol. 4, 8). Sie ist allein passend zu εἰς αὐτὸ τοῦτο: ebendafür; denn im Vorigen war ja nur von Nachrichten über ihn die Rede gewesen. Παρακαλεῖν ist auch hier, wie oft (Kol. 2, 2), nicht trösten — so Luther [und dass er eure Herzen tröste] — sondern stärken, befestigen.

Die beiden letzten Verse V. 23 f. (vor dem eigentlichen Segenswunsche noch ein Wort von allgemeiner Bedeutung) können als die Unterschrift des Paulus selbst angesehen werden. „Segen den Brüdern und Liebe mit Glauben.“ Die Worte müssen in verschiedener Weise auf die Christen bezogen werden: Segen werde zu Theil, Glaube und Liebe möge in sie kommen. Beides jedoch wurde, wenn auch in verschiedener Weise, als Gabe, Geschenk Gottes angesehen. Um die Sätze ganz gleich zu machen, nahmen Einige (Calvin) εἰρήνη für *concordia* [dagegen auch Meyer]; Andere (Meier) ἀγάπη für Gottes Liebe zu uns, mit Verweisung auf 2 Kor. 13, 13 [hiergegen auch Meyer und de Wette]. Rückert hält mit dem *Cod. Alex.* ἔλεος statt ἀγάπη [was Correctur sein soll] für die einzig wahre Lesart, wie Beides auch verbunden ist Gal. 6, 16, und Jud. 2 ἔλεος, εἰρήνη und ἀγάπη. Aber πίστις behält doch immer subjective Bedeutung. Unmöglich ist die Auffassung Meier's: gemäss dem eigenen Glauben. Vielmehr sind Glaube und Liebe, wie ge-

wöhnlich, die christlichen Eigenschaften überhaupt, wie Gal. 5, 6 [*Commentar* S. 120]. In diesen ἀδελφοῖς und der ganzen Form des Segenswunsches liegt allerdings etwas mehr Allgemeines.

V. 24. Ἡ χάρις steht eben so schlechthin Kol. 4, 18. Hebr. 13, 25: die christlichen Segnungen. „Das Heil über Alle, welche Jesum Christum, unsern Herrn, lieben ἐν ἀφθαρσίᾳ. Diese letzte Formel ist etwas dunkel und auf dreifache Weise erklärbar: 1. auf Christus bezogen, wie Wetstein [*Christum immortalem et gloriosum, non humilem*] und Semler wollten, würden die Worte bedeuten: den verklärten. Der Artikel τὸν vor denselben war nicht nöthig, vgl. V. 5 οἱ κύριοι κατὰ σάρκα. 2. Die Meisten bezogen den Ausdruck auf ἀγαπώντων [Grotius, Koppe, Rückert]. Aber dann nahm man es entweder als Prädicat jenes Verbum, und übersetzte wie Luther: die da lieb haben unsern Herrn Jesum Christum unverrückt, oder mit Erasmus *sincera* [*Annot.* S. 619: *quod alias recte verti solet immortalitas, hic sonat integritatem ac sinceritatem animi, vacantis omni corruptela vitiorum. — Sic enim diligitur Christus, si nos servemus incontaminatos ab hoc saeculo.*] Mehr als Beides wohl müsste es bedeuten: in Liebe höherer Art. [Meyer nach derselben Verbindung: sodass ihre Liebe nicht vergeht, wobei ἐν die Art und Weise ausdrückt.] Oder ἐν müsste, wie in ἐν ἀγάπῃ 1, 4 es oft gefasst worden ist, heissen zugleich mit. Ἀφθαρσία ist dann geistige Vollkommenheit — so die griechischen Väter [Chrysostomus *homil.* 24: ἤτοι ἐν κοσμιότητι ἢ ὑπὲρ τῶν ἀφθάρτων οἷον μὴ ἐν πλούτῳ μηδὲ ἐν δόξῃ ἀλλ' ἐν ἐκείνοις τοῖς ἀφθάρτοις — kurz δι' ἀρετῆς, wie auch Theodoret erklärt] und Hieronymus [S. 684, der, nachdem er eine mystisch-ascetische Erklärung abgewendet, fortfährt: *videamus igitur ne forte melius sit omne peccatum corruptionem animae intelligere; et eos, qui a peccato*

liberi sint, incorruptos vocari, ita ut diligentes dominum Jesum Christum in incorruptione sint, dum peccati vinculis non tenentur.] 3. Das Angemessenste ist wohl, ἐν ἀφθαρσίᾳ mit χάρις zu verbinden, wie es auch von Beza [*gratia sit cum omnibus — ad immortalitatem*], Bengel, Harless [die Gnade sei mit Allen, die unsern Herrn Jesus Christus lieb haben, in unvergänglichem Wesen] und Olshausen geschehen ist. Ἀφθ. ist das gewöhnliche Paulinische Wort für die himmlische Zukunft Röm. 2, 7 [*Commentar* S. 67], 1 Kor. 15, 50. „Heil in der Ewigkeit für sie." Oder man kann ἀφθαρσία auch in geringerer Bedeutung nehmen: unvergängliches Heil. Es liegt in ἐν ἀφθαρσίᾳ wieder ein Anklang an das ἐν τοῖς οὐρανοῖς, welches eine so herrschende Idee des Briefes war. Christum lieben, d. i. nicht nur ehren, sondern Gemeinschaft mit ihm haben, ist die Bedingung hiervon. Vgl. den Schluss 1 Kor. 16, 22. Es tritt diese Christusliebe an die Stelle der alttestam. Bezeichnung der Frömmigkeit: Gott lieben 5 Mos. 5, 10. Ps. 97, 10 [Meier], welche indess auch in das neue Testament übergegangen ist. Vgl. Röm. 8, 28 [*Commentar* S. 244. Diese Art der Segensformel findet sich übrigens nur hier; sonst die bestimmtere μεθ' ὑμῶν. Olshausen: die Schlussverse zeigen deutlich, dass Paulus von dem Kreise seiner Leser nur eine allgemeine Kunde hatte. De Wette schliesst auch hieraus auf Unächtheit].

Brief an die Kolosser.

Einleitung.

Mit dem Briefe an die Epheser ist sogleich der parallele Brief an die Kolosser zu verbinden. Einige Handschriften der lateinischen Kirche und Marcion stellten ihn auch gleich nach jenem. Vgl. Wilh. Böhmer: *Isagoge theol. historico-critica in epist. a Paulo apostolo ad Colossenses datam.* Berol. 1829.

Einleitend ist auf den Epheserbrief zurückzuweisen. Hier nur wenig Worte zur Einleitung.

Geschichte des Ortes.

Ueber die Localverhältnisse haben Wetstein, Heinrichs und Bertholdt das Wichtigste gegeben. Der Name der Stadt war ursprünglich gewiss der, welchen die Klassiker (Herodot, Strabo, Xenophon, Plinius) immer gebrauchen, nämlich: *Κολοσσαί*; dieser allein hat griechische Form. Die kirchlichen Schriftsteller, und selbst auch die wichtigsten Handschriften neuen Testaments haben: *Κολασσαί*, und in der Auf- und Unterschrift *Κολασσαεῖς*, ohne Zweifel die platte, provinzielle Form in Asien. So auch Lachmann; dagegen Winer [*Grammat. d. N. T.* 5. Aufl. S. 53.] und Andere [wie de Wette].

Die Stadt Kolossä, an der Grenze von Phrygien und Lydien, zu Phrygien gehörig, von Xenophon eine grosse und begüterte Stadt genannt [*πόλις οἰκουμένη, εὐδαίμων καὶ μεγάλη, Anabasis* I, 6, 6], war damals wenig bedeutend

[Strabo XII, 8 nennt sie πόλισμα: εἶτα Ἀπάμεια ἡ Κιβωτὸς λεγομένη καὶ Λαοδίκεια· αἵπερ εἰσὶ μέγισται τῶν κατὰ τὴν Φρυγίαν πόλεων· περίκειται δὲ ταύταις καὶ πολίσματα Ἀφροδισιάς, Κολοσσαί κ. τ. λ.]. Nicht lange nach der Zeit, in welche dieser Brief fällt, nach Eusebius im *Chronicon* im 10. Regierungsjahre des Nero (d. i. 64 nach Chr.), nach Paul. Orosius *Histor.* VII, 7 im 14. Regierungsjahre desselben (d. i. 68 n. Chr.) wurde sie mit den zwei Nachbarstädten Laodicea und Hierapolis (vgl. 4, 13) durch ein Erdbeben zerstört. Wenn aber das Erdbeben, was über Laodicea nach Tacitus (*Annal.* XIV, 27) kam, dasselbe ist (Steiger, Huther), so wäre es schon im 7. Regierungsjahre Nero's, oder 60—61 n. Chr. gewesen, und Kolossi nicht ganz zerstört worden. In der byzantinischen Zeit führte die wieder aufgebaute Stadt den Namen: Χώνη (*Chonae*) = Schmelzort, ohne Zweifel von den heissen Quellen, die auch Plinius (*Histor. nat.* 31, 20) erwähnt, und die noch jetzt dort sind. Diese Namensveränderung wird schon von Theophylact zu Kol. 1, 2. erwähnt [Κολοσσαὶ — πόλις Φρυγίας αὕτη αἱ λεγόμεναι νῦν Χῶναι]. Aus ihr stammte Nicetas Choniates, ein berühmter Dogmatiker der griechischen Kirche im 12. Jahrhunderte († 1206). Noch jetzt wird die Stadt bei den Türken Chonos genannt, und es sind in der Nähe Trümmer gefunden worden, welche auf eine Stadt hinzudeuten scheinen (Steiger). [Jedoch hält der Missionär Hartley „den Fleck, wo Kolossä stand, für ungewiss."]

Entstehung der Gemeine.

Es ist ungewiss, ob die Christengemeine zu Kolossä von Paulus selbst gestiftet worden sei, und ob er persönlich dort gelehrt habe. Zwar hatte Paulus zweimal Phrygien durchreist (AG. 16, 6. 18, 23), und 18, 23 werden

Jünger des Apostels in Phrygien erwähnt. Einige haben auch in dem Briefe an die Kolosser Spuren der Anwesenheit desselben zu Kolossä finden wollen, nach David Schulz (*Studien und Kritiken*, 1829, 2. Heft), Julius Wiggers (daselbst, 1838, 1, 165 ff.). Aber weder die Bekanntschaft der Kolosser mit Timotheus, noch 1, 7, noch das ἄπειμι 2, 5 beweist Etwas. Dieses ἄπειμι kann auch überhaupt Entferntheit bedeuten (2 Kor. 10, 1. 11. 13, 2. 10). Philemon, der Kolosser, war zwar von Paulus persönlich gelehrt worden; aber wir wissen nicht, ob gerade in Kolossä. Vielmehr scheint (und diess ist auch die gangbarste Meinung) Kol. 2, 1 bestimmt dahin zu gehen, dass Paulus nicht persönlich zu Kolossä gewesen sei; denn das ὅσοι bezieht sich höchst wahrscheinlich auf diese Städte alle, daher auf sie zusammen im folgenden Verse Ein Pronomen bezogen wird.

Aber die Gemeine war paulinisch nach Abkunft und Gesinnung. Epaphras (wahrscheinlich derselbe mit Epaphroditus Phil. 2, 25. 4, 18, wenigstens waren Beide Mitarbeiter des Paulus), der bei Paulus war (Kol. 1, 7. 4, 12. vgl. Philemon 23), war einer der vornehmsten Verkündiger daselbst gewesen, aber nicht der Erste (1, 7. καθὼς καὶ — wenn καί ächt ist — ἐμάθετε ἀπὸ Ἐπαφρᾶ — wird von dem ersten Wissen unterschieden). Philemon, an den gleichzeitig ein Brief geschrieben wurde, darum auch wohl nicht erwähnt im Kolosserbriefe, hatte eine Gemeine in seinem Hause. Sehr wahrscheinlich ist es, dass von Ephesus aus, wo Paulus 2½ Jahr gewirkt hatte, die Kenntniss des Evangelium sich in Asien verbreitete nach AG. 19, 10 (πάντες οἱ κατοικοῦντες τὴν Ἀσίαν ἀκοῦσαι τὸν λόγον τοῦ κυρίου).

Zustand der Gemeine.

Die Verhältnisse der Gemeine waren gewiss dieselben, wie in anderen Gemeinen von Kleinasien. Die Gemeinen gal-

ten als Heiden, so dass auch in diesem Briefe (1, 21. 2, 13) die Gemeine als solche angeredet wird, aber die Juden, in Vorderasien sehr zahlreich und bedeutend (Jos. Antt. 12, 3. 4), hatten ein geistiges Uebergewicht, entweder weil sie den christlich gewordenen Heiden als eine Partei erschienen, welche dem Evangelio näher stände, oder weil diese Gemeinen vornehmlich aus Proselyten entstanden waren, also durch das Judenthum zum Christenthum herangekommen. Es ist im Briefe Alles weniger in jüdische Form gefasst. Die Behauptung, dass Heiden der Hauptbestandtheil der kolossischen Gemeine gewesen seien, hat man auch darauf gestützt, dass der Brief keine Citate aus dem alten Testamente enthält. Allein diess kann zufällig geschehen sein, und man findet auch in Briefen an Judenchristen, z. B. in Br. an die Philipper, in den Briefen an die Thessalonicher, im Br. an Philemon und Titus keine alttestamentlichen Citate.

Abfassung und Charakter des Briefes.

An diese Gemeine soll nun dieser Brief geschrieben worden sein, ob überhaupt durch den Zustand, oder die Verhältnisse derselben veranlasst (Gefahr der Verwirrung), oder durch die persönlichen Anlässe (diejenigen, welche auch den Brief an Philemon veranlasst hatten, Credner) entstanden, können wir nicht entscheiden. Er wurde zugleich mit den Br. an die Eph. (6, 21) und an den Kolosser Philemon durch Onesimus (im Epheserbriefe nicht mit erwähnt) und Tychicus überbracht (4, 7—9), nach der gewöhnlichen, wohlbegründeten Ansicht von Rom aus (wie der Epheserbrief). In 4, 16 liegt vielleicht, dass ausser dieser noch andere Gemeinen dieser Gegend Zuschriften des Apostels empfingen.

Merkwürdig ist, und zum Theil schon behandelt, der durchgängige Wort- und Sachparallelismus der beiden Briefe an die Eph. und Kol.; vergl. Abrah. van Bemmelen *de*

epistolis Paul. ad Eph. et ad Coll. inter se collatis. Lugd. Bat. 1803.

Da es entschieden ist, dass sie zugleich abgesendet wurden, so ist jener Parallelismus ohne Zweifel durch die gleichzeitige Abfassung entstanden, bei welcher der Schriftsteller unwillkürlich in die vorige Gedankenfolge und Schreibart zurückgeführt wurde. Manches war vielleicht auch dem Apostel durch seine mündliche Unterweisung geläufig geworden. Es ist nicht zu entscheiden, und gleichgültig, welcher von beiden Briefen eher abgefasst worden sei. Die Anwesenheit des Timotheus beim Apostel in Rom ist für beide Ansichten benutzt worden. Für die gewöhnliche Meinung der Kirche von Alters her, dass der Brief an die Epheser eher geschrieben sei, wird auch der Charakter desselben angeführt. Der Brief an die Epheser, sagt man, sei nicht so gedrängt, wie der an die Kolosser. Letzterer trage die Kürze, wie sie gewöhnlich sei, wenn man etwas nachahme. Wenn auch nicht andere Spuren, besonders 6, 21, so kann doch das Kurze, Zusammengedrängte des Kolosserbriefes auf die spätere Abfassung desselben hinzudeuten scheinen.

Aber jener Parallelismus ist, wie wir auch schon öfters angedeutet haben, nicht von der Art, dass die beiden Briefe dadurch aufhörten, selbstständig zu sein. Insbesondere hat der an die Kolosser grosse Eigenthümlichkeit, da er an eine bestimmte Gemeine gerichtet war, was beim Epheserbriefe wenigstens zweifelhaft ist.

Polemik der Briefes. Die Irrlehrer.

Das Eigenthümlichste in dem Kolosserbriefe ist seine Polemik gegen Lehrerwirrungen (mögliche oder schon eingetretene) in der Gemeine, die dem Apostel wahrscheinlich durch Epaphras (1, 8) berichtet worden waren.

Religiöse Ueberspannungen und Gährungen haben immer

in der phrygischen Stimmung und Denkart gelegen. Gewiss hat diese einen Theil an jenen Irrungen gehabt; und der Widerspruch gegen die Person des Paulus hat sich wahrscheinlich auch hier in die Misstimmung hineingesetzt: 1, 24—29. Der Grund und Ursprung der kolossischen Irrlehrer ist seit Grotius sehr verschieden beurtheilt worden. Neueste, besondere Schriften darüber sind: Flatt *Observatt. ad ep. P. ad Coll.*, auch in dessen *Opuscc.* Nr. 16. 17. Schneckenburger *Beiträge zur Einl. ins N. T* Nr. 14; *Studien u. Krit.* 1832, 4, 840 ff. *(Ueber die Irrlehrer zu Kolossä.)* Rheinwald *De pseudodoctoribus Coloss.* Bonn. 1834. Osiander *Ueber die Koloss. Irrlehrer*, in der Tübinger Zeitschrift. 1834, 3, 96 ff. [Paulus im *Theolog. Literaturbl. zur Allg. Kirchenzeit.* 1834, Nr. 139—141.]

Es fragt sich, ob sie zur Gemeine selbst gehört haben, und ob sie jüdischen oder heidnischen, orientalischen oder griechischen Ursprungs gewesen sind, ob eine einfache oder eine gemischte Partei: — Pharisäer, Essener (Eichhorn, Storr, Flatt), jüdische Gnostiker (Huther, Olshausen), kabbalistische Religionsphilosophen (Osiander nach Herder, Kleuker), griechische Philosophen, Pythagoräer insbesondere (Grotius), Vorläufer der Gnostiker, Cerinthianer (Neander, Mayerhoff, Böhmer), Alexandriner (Michaelis), gemischt aus Essenern und Johannesjüngern (Credner), aus jüdischer Theosophie und griechischer Philosophie (Rheinwald).

Folgendes ist sicher: 1) Die kolossischen Irrlehrer gehörten zur Gemeine nach Namen und Bekenntniss: 2, 8. 19; es liegt nicht in V. 19, dass sie dem Evangelium entsagt hätten; sie waren nur nicht ächte und volle Anhänger desselben. 2) Sie hielten zum Judenchristenthum: 2, 14. 16 ff. 3) Als ihre eigenthümliche Lehre wird aufgeführt: träumerische Engellehre (*θρησκεία τῶν ἀγγέλων* 2, 18), finstere Strenge

Leben (asketische Strenge 2, 8. 16. 21. 22. κατὰ τὰ οἰκεῖα τοῦ κόσμου, μὴ ἅψῃ, μηδὲ γεύσῃ, μηδὲ θίγῃς), eine wisse Weisheitslehre 2, 8. — Dass sie auch über Chris und die Geisterwelt Irrlehren gehabt hätten, und 1, 15—20 rauf zu beziehen sei (Huther in seinem *Commentar* S. 398), sehr unsicher; jene Schilderungen (in 1, 15—20) sind ganz allgemeine apostolische Grundzüge. — Die Briefe Timotheus und Titus haben es gewiss mit ähnlichen Irrhrern zu thun: 1 Timoth. 1, 3 ff. 6, 20. 21. Tit. 1, 10 ff. 9 ff.

Aber wir dürfen nun nicht nach einer oder der andern, tweder damals, oder später bekannt gewordenen Secte und ehre fragen, aus welcher diese Lehrer hervorgegangen. Sole Parteien schwärmerischer, theosophischer, vermischener Art durchzogen damals Kleinasien. Wahrscheinlich die rygische Stimmung und das Judenchristenthum vermischte ch mit dergleichen. In den Christengemeinen traten sie it der Anmassung hervor, dass ihr Geist und ihre Lehre fer, als das apostolische, besonders paulinische Christenum sei. Sind es also auch nicht eigentlich schon gnostihe Parteien gewesen, so doch Vorläufer derselben — und n Beweis dafür, dass die Gnosis eine längst vorbereitete rscheinung in der christlichen Kirche gewesen ist.

Authentie des Briefes.

Der Brief an die Kolosser ist in der Kirche stets und tschieden als paulinisch-ächt anerkannt worden. Manche tellen aus demselben haben classische Bedeutung in der Kire erhalten: 1, 15. 2, 8., besonders die letztere Stelle bei ertullian und den Alexandrinern gegen die Philosophie; 2, 9. 3, 1. Nachdem indessen in dem Parallelismus dieses Briefs mit dem an die Epheser de Wette Anlass gefunden tte, den Epheserbrief zu bezweifeln [*Einleit. ins N. T.*,

bes. 4. Aufl.; *Comment. zum Eph.-Br.* S. 79], wendeten sich neuerlich Mehrere aus demselben Grunde mit demselben Zweifel gegen den an die Kolosser. Vgl. E. Th. Mayerhoff: *Der Brief an die Kolosser, mit vornehmlicher Berücksichtigung der drei Pastoralbriefe, kritisch geprüft; nach dessen Tode herausgegeben von J. L. Mayerhoff.* Berl. 1838. Diese Schrift eines sehr in den Uebertreibungen der Kritik befangenen Theologen hat nicht den mindesten Eingang in die theologische Meinung gefunden. Dieses ist ein Beweis für die Unschädlichkeit des Uebertriebenen, Ungesunden in theologischen Meinungen vor dem Geiste unserer Zeit. Das angeblich innerlich Verworrene, Unpaulinische im Briefe — Gedankenarmuth, Unlebendigkeit, und doch *„Paulus tonat, fulgurat, meras flammas loquitur“* — wie Erasmus nach Olshausen sagt — ist mit der Auslegung hinwegzunehmen. Aber die Meinung, auch von Baur und Andern gegen die Pastoralbriefe gebraucht, dass die Irrlehrer des Briefes erst dem 2. Jahrhunderte angehörten, nicht der apostolischen Zeit, ist entschieden ungeschichtlich. Gerade in die apostolische Zeit fallen die Anfänge der meisten von jenen Mischlehren, welche den Orient und Occident folgender Zeiten durchzogen; und eigentlich gnostisch sind ja diese kolossischen Irrlehrer nicht gewesen, wenigstens soweit der Brief sie darstellt. [Die Authentie des Briefes ist neuerlich von demselben Baur und seiner Schule bestritten worden, vgl. Dessen Schrift: *Der Apostel Paulus* u. s. w. Stuttg. 1845. Er hält nur die Briefe an die Galater, Korinther und Römer, sowie die Apokalypse für ächt und apostolisch; alle übrigen Briefe aber für Werke unbekannter Verfasser aus der spätern Zeit der paulinischen Schule. Die kolossischen Irrlehrer hält er für fingirt, indem der Verfasser des Briefes „gewisse, da und dort hervortretende Erscheinungen, welche zum Charakter der Zeit gehören“, aggregatmässig zusammengeworfen habe.

Und doch bezeichnet er zugleich diese Irrlehrer als „Ebioniten.“]

Inhalt des Briefes.

Die Polemik macht also das Eigenthümliche und den Hauptinhalt des Briefes aus: Kap. 2—3, 4. Das 1. Kap. führt den Gegenstand der ersten 3 Kapp. des Epheserbriefes aus: den Rathschluss Gottes über Geisterwelt und Menschheit, sie zu Einem Gottesreiche zu verbinden. Kap. 3, 5—4, 6 ist der praktische Theil, auch hier 3, 18 — 4, 1, wie im Epheserbriefe, durch die specielle dreifache Ermahnung und Beziehung auf untergeordnete Verhältnisse unterbrochen.

Auslegung des Briefes.

Aus der alten Zeit nichts Eigenes. [J. A. Cramer: *Catenae in epp. Pauli ad Eph., Phil., Coll., Thess.* — Oxon. 1842.] — In neuer Zeit sind mehrere Abhandlungen hervorgetreten. Storr *diss. in ep. P. ad Coloss.* Tubing. 1786. *Opuscc.* II, 120 ff. Heinrichs *Nov. Test. Kopp.* Vol. VII, P. II. 1803. Fr. Junker *Histor. krit. u. philolog. Commentar über den Br. P. an die Kolosser, mit steter Berücksichtigung der ältern und neuern Ausleger.* Mannheim 1828. Flatt *Vorlesungen über die Briefe P.* u. s. w. Tübing. 1829. [Vgl. *Comment. zum Galaterbr.*] K. W. Chr. Bähr *Commentar über den Br. P. an die Kolosser.* Basel 1833. W. Böhmer *Theologische Auslegung des paulinischen Sendschreibens an die Kolosser.* Breslau 1835. W. Steiger *Kleine paulinische Briefe.* 1. Theil: *Der Brief an die Kolosser.* Erl. 1835. Olshausen *Biblischer Commentar*, 4. Bd. Königsberg 1840. [Vgl. *d. Comment. zum Epheserbr.* S. 17. 2. Abdruck 1844.] Joh. Ed. Huther *Commentar über den Brief an die Kolosser.* Hamb. 1841. Zu wortreich, nicht einfach genug. [De Wette *Exegetisches*

Hdbuch zum N. T. II, 4. Lpz. 1843.] Schleiermacher's *Predigten über das Evangel. Marci und den Brief an die Kolosser* (herausgegeben von Zabel, Berl. 1835.) sind für uns dasselbe, was der alten Zeit die Homilien des Hieronymus waren.

Auslegung.

Kap. 1. Die Begrüssung im 1. und 2. Vers ist in den Hauptworten, wie vor dem Epheserbriefe: *διὰ θελήματος θεοῦ*. Statt *Ἰησοῦ Χριστοῦ* hat Lachmann zweimal *Χριστοῦ Ἰησοῦ*, *Χριστῷ Ἰησοῦ*. — *Ἅγιοι καὶ πιστοί*, wie zu Anfange des Epheserbriefes: Geweihte und Getreue. Die letzten Worte des Grusses: *καὶ κυρίου Ἰησ. Χρ.* haben hier oft gefehlt. Schon Chrysostomus und Theophylaktus erwähnen diese Auslassung. Lachmann hat sie in Parenthese gesetzt. Freilich pflegt Paulus nicht nur in den Begrüssungen Christus nicht zu übergehen, sondern auch dem Namen Gott Vater gern den des Herrn Christus beizusetzen, und die in den ersten 4 Versen wiederholte Erwähnung Christi konnte es leicht verursachen, dass die Worte wegfielen. Sind sie nicht ursprünglich, so hat es gewiss keine tiefere Bedeutung, dass sie gerade hier nicht geschrieben wurden.

Die folgenden Verse (3 ff.) dieses Kap. geben den Inhalt der ersten 3 Kapp. des Epheserbriefes, so dass V. 3—11 entspricht Eph. 1, 15—Ende, V. 12—20 dem Anfange des Epheserbr., V. 21—23 dem 2. Kap. des Epheserbr., und V. 24—Ende dem 3. Kap. desselben.

Zuerst also Danksagung und Gebet V. 1—9 in Hinsicht auf das Gute, das unter ihnen bestehe, und sich mehren solle. Dann Darstellung des Gottesplanes in Christus, und was für ihr Heil geschehen sei: V. 12—23. Endlich sein (des Apostels) Amt und Verdienst: V. 24—29.

V. 3 und 4. Mit εὐχαρ. beginnen mehrere paulinische Briefe: Röm. 1, 8. Phil. 1, 3. 1. und 2. Brief an die Thess. — Πάντοτε gehört, wie 1 Kor. 1, 4 und 2. Thess. 1, 3 zu εὐχαρ., aber das Particip προσευχόμενοι ist zu nehmen: „so oft ich", wie Eph. 1, 16. — Statt τῷ θεῷ καὶ πατρὶ hat Lachmann: τῷ θεῷ τῷ πατρί, statt περὶ aber ὑπὲρ ὑμῶν. Eph. 6, 18. — Ἀκούσαντες: darum, weil u. s. w. Eph. 1, 15 ἀκούσας τὴν καθ' ὑμᾶς πίστιν. — Nach τὴν ἀγάπην fügt Lachmann die Worte ἣν ἔχετε hinzu, die auch Philemon V. 5 stehen [die Huther und Böhmer billigen, de Wette verwirft]. Diese Lesart macht die Verbindung mit dem Folgenden leichter. Πίστιν ἐν Χρ. im Sinne = εἰς Χρ., nicht: gläubiges Verharren in der Gemeinschaft Christi (Huther). [Winer *Grammatik*, 5. Aufl. S. 155.] — Ἀγάπην — ἁγ. Es ist schon in der alten Kirche gefragt worden, warum hier nur die Liebe gegen die Christen genannt sei. Die Liebe gegen die Christen aber schliesst bei Paulus die allgemeine Liebe nicht aus, sondern es ist diese nur die erste Bestimmung. Mit Schleiermacher kann man die ἁγίους auf Juden- und Heidenchristen zugleich beziehen.

V. 5 und 6. Διὰ — ist gewiss mit πίστιν — ἀγάπην, oder mit dem letzten Worte allein zu verbinden: „die Liebe, die ihr hegt um der Hoffnung willen", nicht (Storr und Andere) mit εὐχαριστοῦμεν. Denn der Grund der Danksagung war schon im ἀκούσαντες ausgedrückt. Hier werden also die drei: Glaube, Liebe, Hoffnung — sittliche Trias des Apostels — wie 1 Kor. 13, 13. 1 Thess. 1, 3. 5, 8 zusam-

mengestellt, doch so, dass die Hoffnung als Grund und Geist den beiden andern übergeordnet wird. Auch ist hier ἐλπίς, dem ἀποκειμένη gemäss, vom Gegenstande der Hoffnung zu verstehen, = τὸ ἐλπιζόμενον, die gehoffte Seligkeit, wie Eph. 1, 18: διὰ τὴν ἐλπ. = ἐπ' ἐλπίδι ζωῆς αἰωνίου Tit. 1, 2. Der Gedanke ist im apostolischen Geiste nicht so eudämonistisch. Diese himmlische Zukunft ist dort immer die Aussicht auf ein rein geistiges Dasein. — Ἀποκειμένη entweder vom Kampfpreise, 2 Tim. 4, 8 (ἀπόκειταί μοι ὁ τῆς δικαιοσύνης στέφανος, wofür Hebr. 6, 18 auch προκειμένη steht), oder vom Schatze, der niedergelegt ist, Luc. 19, 20, gleich dem τετηρημένη ἐν οὐρανοῖς 1 Petr. 1, 4. — Οἱ οὐρανοί in der Apostelsprache: das himmlische Leben, Gemeinschaft mit Gott. In den Evangelien ist der Schatz — das Gut im Himmel — mehr: das bei Gott, in seinem Rathe, von ihm beschieden: Matth. 6, 20. Luc. 12, 33. — Ἣν προηκούσατε, d. i. wovon ihr vorlängst gehört habt, nach Anderen: im Voraus, oder: jetzt schon, oder: vor mir, vor diesem Briefe. Es scheint von ἠκούσατε V. 6 unterschieden zu werden. — Ἐν τῷ λόγῳ τῆς ἀληθ. τ. εὐαγγ. = indem ihr dieses Wort der Wahrheit vernahmet, was euch in der Verkündigung (εὐαγγελίου) dargeboten; λόγος τῆς ἀλ. = wahre Lehre. Εὐαγγ. ist nicht Apposition von λόγος [Steiger, de Wette, Böhmer, Huther], wie beide Worte Eph. 1, 13 neben einander stehen.

V. 6. Τοῦ παρόντος εἰς ὑμᾶς = die Verkündigung, welche zu euch gekommen ist. Παρ. mit εἰς und πρός AG. 12, 20. 2 Kor. 11, 8. — Καθὼς καὶ ἐν π. τ. κ. = wie sie da ist in der ganzen Welt. „Ganze Welt" ist nicht in der strengsten Bedeutung zu nehmen, die ja auch nicht statt haben konnte, aber auch nicht in dem beschränkten politischen Sinne von „*orbis terrarum*". Entweder der Idee nach war das Christenthum schon in der ganzen Welt, oder es war

in ihr bereits wirklich, seitdem es über Judäa hinaus (Schleiermacher): Matth. 28, 19. Mark. 16, 15. — *Καί* vor *ἔστι* fehlt in einigen bedeutenden Handschriften, besonders alexandrinischen [und bei Lachmann, Huther, Steiger, Böhmer; dagegen aufgenommen von Bähr, Olshausen, de Wette]. Aber diese Weglassung ist wohl nach Scholz nur alexandrinische Verbesserung, durch welche man vielleicht der Veränderung der Construction nach *καρόντος* abhelfen wollte. Es steht dieser Schreibart entgegen: 1) dass dann durch das vergleichende *καθώς* etwas ganz Anderes, als das Vorige, eingeführt würde; 2) dass *καθώς* verschiedene Bedeutung haben würde, an der 1. und 2. Stelle (*καθὼς καὶ ἐν ὑμῖν*). Vielmehr steigert das *καρποφορούμενον καὶ αὐξανόμενον* den Begriff der Construction: *καὶ ἔστι κ.*, so nämlich: „und in der ganzen Welt bringt die Verkündigung Früchte, und gedeiht, wie auch bei euch." — *Καρποφ.* (activ von den Menschen: Matth. 13, 23. Mark. 4, 20) und *αὐξάν.* sind auch V. 10 neben einander. Die Worte: *καὶ αὐξανόμενον* sind erst seit Griesbach in den Text gekommen. Früchte tragen und gedeihen von äusserlichen und innerlichen Erfolgen der Verkündigung, wie V. 10; AG. 19, 20: *ηὔξανε καὶ ἴσχυεν.* Erfolge nicht sittliche, sondern das Umsichgreifen der Sache. — *Ἐν ὑμῖν* bedeutet: unter euch, nicht, wie Luther übersetzt hat: in euch, und bezieht sich auf die ganze Gemeine. Huther: bei euch. Zum *ἐν ὑμῖν* aber gehört das Folgende: *ἀφ' ἧς ἡμέρας — ἀληθείᾳ*, d. i. unter euch von der Zeit an, da ihr vernommen habt, und erkannt die Gnade Gottes in der Wahrheit. Doch kann *ἠκούσατε* auch, wie V. 5, nicht mit auf *χάριν* bezogen werden, sondern auf *λόγ. τῆς ἀλ.*, d. i. „da ihr gehört habt, und (darin) erkannt". — *Ἐν ἀληθ.* gehört zu *χάριν τοῦ θεοῦ*, und *ἀληθ.* (Eph. 4, 21) ist die christliche Sache, Lehre. „Die Gnade Gottes, welche sich in dieser of-

fenbart", nicht: Gnade mit Wahrheit (Joh. 1, 14. 17: πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας, ἡ χάρις καὶ ἡ ἀλήθεια), oder wahrhafte Gnade, = ἀληθὴς χάρις 1 Petr. 5, 12. Viele nehmen ἐν ἀλ. adverbialiter: *vere* (1 Joh. 2, 1. 3 Joh. 1), wie Beza, Bähr, Huther [nach Chrysostomus. De Wette: die wahrhafte Art und Weise der Vernehmung und Erkenntniss. Winer bezieht es zum Verbum, *Grammatik*, 5. Aufl. S. 157].

V. 7. Καθώς gehört nun zum ἠκούσατε κ. ἐπ., d. i. „so, in der Art gehört und erkannt, wie es auch Epaphras gelehrt hat." Der Apostel wollte wahrscheinlich durch ἐμάθετε das ἐπέγ. verstärken: „ihr habt wohl verstanden, seid wohl unterwiesen, auch von Epaphras." Eph. 3, 7. Es war das allgemeine Wort für den Beruf der Prediger; καί vor ἐμάθ., was bei Lachmann fehlt, ist nicht zweifelhaft, aber vielleicht weggelassen, weil die Tradition den Epaphras allein als Kolosserlehrer bezeichnete. Doch auch, wenn es weggelassen wird, liegt im καθώς, dass Epaphras Unterweisung von dem Hören V. 6 verschieden gewesen sei, wie dieses vom προακ. V. 5. Erst entferntere Kunde, dann Unterweisung, dann Epaphras Unterricht. [καί: *nämlich* Bähr, *auch* Huther, *auch wirklich* de Wette. Vergl. Julius Wiggers *theolog. Stud. u. Krit.* 1838, S. 185, der meint, dass durch καί die vom Epaphras verkündigte Lehre einer frühern Verkündigung gegenübergestellt, und als deren Fortsetzung dargestellt werde, was de Wette und Huther bestreiten.] — Σύνδουλος hier und 4, 7. Sich selbst nennt Paulus V. 23 διάκονος Eph. 3, 7, wie auch den Tychicus Eph. 6, 21. — Ὑπὲρ ὑμῶν: für euch wirksam, um euch verdient. [Michaelis und Böhmer: an eurer Statt.] Einige beziehen es blos auf die Besorgung der Nachrichten V. 8. Die Lesart ἡμῶν statt ὑμῶν, an unserer Statt, ist von Lachmann aufgenommen, von Steiger und Olshausen vorgezogen [von Huther, de Wette und Böhmer verworfen].

V. 8. „Der mir auch berichtet hat von eurer Geisteslie-
be"; δηλώσας in gleicher Bedeutung 1 Kor. 1, 11, berich-
ten. — Ἀγάπην ohne Zweifel die Liebe der Kolosser zu
Paulus, sonst würde nicht die Liebe allein unter den guten
Eigenschaften der Kolosser genannt worden sein, sondern wie
V. 4 Glaube und Liebe. [So Chrysostomus, Grotius,
Bähr, Böhmer, Steiger, Huther; die ganze christ-
liche Gesinnung — de Wette]. — Ἐν πνεύματι nicht blos
geistige Liebe gegen den Abwesenden 2, 1. 5, am Wenig-
sten steht sie der gemeinen, sinnlichen Liebe entgegen (Böh-
mer), sondern: Liebe im heiligen Geiste, die aus dem hö-
hern, christlichen Grunde entspringende Liebe = ἀγάπη τοῦ
πνεύματος Röm. 15, 30, vgl. mit Gal. 5, 22: ὁ δὲ καρπὸς
τοῦ πνεύματός ἐστιν ἀγάπη. [So de Wette und Huther,
Wahl: *actus a spiritu divino* (Epaphras, der die Liebe der
Kolosser dem Apostel geoffenbart habe) bezieht es also auf
δηλώσας. Winer S. 155.].

V. 9—11 kommt das Gebet, der Wunsch neben
der Danksagung, wie Eph. 1, 16 ff., vgl. mit Eph. 3,
16 ff. Der Inhalt seiner Bitte sind 3 geistige Güter, 1) voll-
kommene Erkenntniss, die über dem Glauben stände; 2) le-
bensthätige Tugend; und 3) Fülle und Kraft des Gemüths —
zur Ausdauer unter den streitenden Verhältnissen.

V. 9. Καὶ ἡμεῖς — καί gehört zum Verbum beten
(προσευχ.): „darum denn — bei dieser guten Beschaffenheit
von euch — bete ich auch." — Ἀφ' ἧς — ἡμ., nämlich das
vom Epaphras V. 8, und das Gute in der Gemeine V. 4
und 5, vom Glauben, der Liebe und Hoffnung. — Οὐ παυόμ.
ὑπ. ὑμῶν προσευχ., vgl. Eph. 1, 16 [*Commentar* S. 42];
αἰτούμενοι hat die Bedeutung, ἵνα hängt davon ab. Die bei-
den Participia sind im Sinne zu verbinden: betend bitten;
αἰτ. = δέησις Eph. 6, 18: προσευχὴ καὶ δέησις [de Wette:
αἰτουμ. bestimmt προσευχ., wie Mark. 11, 24: προσευχόμενοι

αἰτεῖσθε. Huther hält es für eine Verstärkung: beständig beten. Vgl. über die Construction des οὐ παυόμ. mit dem Particip Winer §. 46]. — Ἵνα πληρωθῆτε κ. τ. λ., „dass ihr erfüllt werden möget mit Erkenntniss seines Willens in aller Weisheit und geistiger Einsicht.“ Auch hier Glaube, den sie schon hatten (V. 4), Bedingung und Grundlage der Erkenntniss des göttlichen Heilsplanes. Ueber die Verbindung des πληρ. mit dem Accusativ τὴν ἐπίγνωσιν vgl. Phil. 1, 11 [Winer §. 32. 5]. — Ἐπίγνωσιν, V. 6, [Böhmer: genauere Erkenntniss, de Wette: wirkliche, lebendige Erkenntniss]. — Θελήματος, 2, 2: ἐπίγνωσιν τοῦ μυστηρίου τοῦ θεοῦ, d. i. der grosse Gotteswille, Gottesplan, aber nicht der sittliche [der Erlösungsrathschluss — die Meisten nach Chrysostomus; der gesetzgebende Wille Gottes]. Vergl. Eph. 1, 9: τὸ μυστήριον τοῦ θελήματος αὐτοῦ [*Commentar* S. 30]. — Ἐν πάσῃ σοφίᾳ καὶ συνέσει πνευματικῇ, von Einigen auch mit dem Folgenden verbunden, wohl nicht blos zugleich mit (ἐν), oder mittels (Bähr), sondern bestehend in (Flatt), oder auf πληρ. bezogen; σοφία κ. σύνεσις Ephes. 1, 8 [*Commentar* S. 29]: ἐν πάσῃ σοφίᾳ καὶ φρονήσει; 2, 3: σοφίας καὶ τῆς γνώσεως, allgemeine geistige Ausrüstung höherer Art; σοφία ist die allgemeine Einsicht in die göttlichen Dinge; σύνεσις, so wieder 2, 2 und Eph. 3, 4, ist die Einsicht in das Einzelne, der allgemeinen geistigen Tüchtigkeit, Erkenntniss gemäss. [Böhmer bezieht σοφία auf den Willen, σύνεσις auf den Verstand des Menschen; Huther und de Wette: theoretische und praktische, allgemeine und specielle, mittelbare, verstandesmässige Weisheit und Einsicht, die durch den heiligen Geist gewirkt, und für allerlei Lebensverhältnisse geeignet ist = πάσῃ]. — Πνευμ. gehört wohl zu beiden σόφια κ. σύνεσ. [so die Meisten], nicht blos zu σύνεσις, wie Bähr will, = ἐν πνεύματι, d. i. vom Geiste Gottes gewirkt, wie 1 Kor. 1, 26. 2, 1, 12. Jac. 3, 15 steht dieses Geistliche, d.

im Geiste Gottes Stammende, dem Weltlichen (durch sich
id von Aussen Gewonnenen) entgegen.

V. 10. Zweiter Gegenstand des Gebetes für sie — sitt-
ihe Vervollkommnung, aber diese wieder zurückwirkend auf
e Erkenntniss. *Περιπατῆσαι* unbestimmt an das Vorige an-
nüpfend: „so dass ihr dann", ferner u. s. w.; *ὑμᾶς* nach
ρισπ. fehlt in mehrern Handschriften [auch bei Lachmann
id Huther, vertheidigt von de Wette]; *ἀξίως τ. κ.* „dass
r des Herrn, d. i. Christus, würdig lebt, ihm durchaus
fällig", 1 Thess. 2, 12: *ἀξίως τοῦ θεοῦ*. Eph. 4, 1: *ἀξίως*
ς *κλήσεως*. [Phil. 1, 27: *ἀξίως τοῦ εὐαγγ.*]: Alles dasselbe
: Dessen würdig, was für euch geschehen. — *Ἀρέσκεια* hier
kein, und in guter Bedeutung, aber nicht das Gefallen, son-
rn das Gefallenwollen, wie ja *ἀρέσκειν* gewöhnlich ge-
braucht wird, 1 Thess. 4, 1: *ἀρ. τῷ θεῷ*. Zu suppliren ist
chts dabei; es bezieht sich mit auf das vorhergehende *τοῦ*
ρίου; *εἰς* steht erklärend, oder die Folge bezeichnend:
rch das Würdigleben auch ihm gefallen. In der guten
Bedeutung steht das Wort *ἀρέσκεια* bei den Classikern nicht
ro es Gefallsucht bedeutet], wohl aber bei Philo oft,
so alexandrinischer Gebrauch. Das Folgende bezeich-
t das thätige Gute (*καρποφορ.*) neben der Gesinnung; *καρ-*
φ. hier anders, als V. 6, die Construction, wie V. 11. 12
id Eph. 4, 2, nicht auf das im Sinne und Raume entlegene
ηρωθ. V. 9 mit Flatt, Storr [und Böhmer] zu bezie-
hen; dadurch wird der Gedankengang des Apostels wesent-
ch unterbrochen. — *Ἀγαθὸν ἔργον*, das sittlich gute Werk,
ph. 2, 10 [*Comm.* S. 65]. — Im Folgenden ist die Schreib-
t streitig. Die gewöhnliche, auch von Griesbach beibe-
haltene ist: *εἰς τὴν ἐπίγνωσιν τ. θ.* Dagegen hat Lachmann
ch gewissen Handschriften: *τῇ ἐπ. τ. θ.* [die von Schott,
uther, de Wette und Böhmer auch aufgenommen ist].
ntzteres wird gewöhnlich verstanden: durch die Erkennt-

niss [de Wette, Huther, Böhmer]. Aber dieses würde eine überflüssige Wiederholung sein aus V. 9, und hier ist Alles so gedrängt. Nach Manchen wäre dieses τῇ ἐπ. zu nehmen, wie εἰς ἐπ.: an Erkenntniss. Nach beiden Lesarten ist αὐξαν. von καρποφ. zu trennen: „allerlei Frucht bringen und an Erkenntniss wachsen.“ Der Gedanke ist: Erkenntniss und Sittlichkeit wirken wechselseitig auf einander; aus Erkenntniss des Guten und durch dieses werde die Erkenntniss gefördert. Eph. 3, 16 ist etwas specieller. Schleiermacher vergleicht ganz falsch Matth. 25, 21: der Getreue wird über Viel gesetzt. Luther: „und fruchtbar seid in allen guten Werken, und wachset in der Erkenntniss Gottes“ [was Huther verwirft].

V. 11. Gemüthskraft — der dritte Gegenstand des Gebetes, des Wunsches für sie. Eph. 6, 10 nicht verschieden davon, und in gleichem Sinne: das Sichhaltenkönnen gegen die Versuchung. Anders das ἐνδυναμοῦσθαι — blos geistig stark werden. Eph. 3, 16: κραταιοῦσθαι. Das Wort δυναμ. steht hier allein [aber in LXX]: „zu voller Kraft gestärkt nach der Macht seines Wesens“ (δόξης), d.i. wie er — Gott — so Grosses vermag. Eph. 1, 19: κατὰ τὴν ἐνέργειαν τοῦ κράτους τῆς ἰσχύος αὐτοῦ. Eph. 6, 10: ἐν τῷ κράτει τῆς ἰσχύος αὐτοῦ. — Δόξης nicht blos adjectivisch, wie Luther: herrliche Macht [Beza, Flatt, Bähr]. Es würde dann δόξα κράτους stehen, sondern δόξα, wie Eph. 3, 16: geistiges Wesen. Hier: von Seiten seiner Macht [de Wette: vermöge der, seiner Herrlichkeit, oder Majestät eigenen Macht; ebenso Huther: Herrlichkeit = seine Alles umfassende Liebe. Böhmer: der Macht gemäss, welche die Herrlichkeit Gottes ist]. — Εἰς πᾶσαν κ.τ.λ. — εἰς bezeichnet den Gegenstand der Stärkung, dafür gestärkt, dass ihr standhaft und mit Freudigkeit ausdauern könnt. — Ὑπομονὴν κ. μακροθυμίαν, letzteres

anders Eph. 4, 2; hier, wie Hebr. 6, 12 und Jac. 5, 10, Ausdauer im Geschick; Luther [und Huther]: Langmüthigkeit, ὑπομονή bezeichnet denselben Gegenstand von Seiten der Schwere, μακρ. von Seiten der Dauer. — Μετὰ χαρᾶς wird ganz unpassend vom Syrer, Chrysostomus, Lachmann, Böhmer, Huther u. A. zum folgenden 12. V. gezogen. Richtig verbindet es dagegen Luther, Grotius, Rosenmüller, Heinrichs, Bähr, Steiger [und de Wette] mit dem Vorhergehenden; μετὰ χ., wie 1 Thess. 1, 6: Freudigkeit im Leiden. 2 Kor. 6, 10: ἀεὶ δὲ χαίροντες. Jac. 1, 2. 1 Petr. 1, 6 ganz wie Matth. 5, 12: Dulden selbst mit Heiterkeit.

V. 12—20. Allgemeiner Gegenstand der Danksagung — Gottes Rathschluss zum Heile der Menschenwelt und des Geisterreichs: der Segen über die christliche Welt.

V. 12. Εὐχαρ. nicht zum Subject vom δυναμ. V. 11, wie Luther, Huther, Bähr, zu beziehen, sondern zum Hauptsubject der Stelle: ihm selbst, dem Apostel. Es steht also dem προσευχ. κ. αἰτούμενοι V. 9 gegenüber: „dabei sage ich Dank.“ — Ἡμᾶς, wie im folgenden 13. und 14. V.: alle Christen. — Das ἱκανώσαντι — tüchtig machen — begreift Alles in sich, was für sie geschehen, um sie zum Heile zu bringen: äussere und innere Gabe dafür. Eine engere Bedeutung hat das Wort 2 Kor. 3, 6. Statt ἱκανώσαντι Wenige: καλέσαντι, wahrscheinlich aus 1 Thess. 2, 12: τοῦ θεοῦ τοῦ καλοῦντος ὑμᾶς εἰς τὴν ἑαυτοῦ βασιλείαν καὶ δόξαν. Vatic. Codex, darnach Lachmann: τῷ καλέσαντι καὶ ἱκανώσαντι. Aber jene Berufung war hier ganz überflüssig. — Μερὶς τοῦ κλήρου, Antheil an dem Besitze; beide Worte stehen dem alten Sprachgebrauche nach gewöhnlich neben einander, 5 Mos. 32, 9. AG. 8, 21. Eph. 1, 18. Ps. 16, 5: μερὶς κληρονομίας. — Τῶν ἁγίων, welcher Besitz den Gottgeweihten gehört [Wahl: *bona, quae contin-*

gunt —], Eph. 1, 18: *τῆς κληρονομίας αὐτοῦ ἐν τοῖς ἁγίοις* [*Comm.* S. 46]. AG. 20, 32: *κληρονομίαν ἐν τοῖς ἡγιασμένοις πᾶσιν.* AG. 26, 18: *κλῆρον ἐν τοῖς ἡγιασμένοις.* — *Ἐν τῷ φωτί* zu *κληρ.*, im Lichtreiche, V. 13: *ἐκ τῆς ἐξουσίας τοῦ σκότους.* Das Gottesreich auf Erden so genannt. Aehnliche Stellen: Eph. 5, 8: *νῦν δὲ φῶς ἐν κυρίῳ.* AG. 26, 18. 1 Petr. 2, 9, wo *φῶς* auch so steht. Wenige verbanden früher *ἐν τῷ φ.* mit *ἱκανώσαντι*, d. i. in seinem Lichte, Joh. 5, 35, nach Chrysostomus: *ἐν τῷ φ.* = *τῇ γνώσει.*

V. 13—20 wird jene Heilsanstalt nun dargestellt, erst allgemein V. 13, dann in seinem, Christi Dargeben V. 14. Vereinigung des gesammten Geisterreiches in der Christen Bestimmung V. 15—17. Stiftung der irdischen Gemeine V. 18. 19. Versöhnung des Geister- und Menschenreichs unter einander V. 20. Die Darstellung ist weit umfassender und doch gedrängter, als im Brief an die Eph. Das *ἱκαν.* V. 12 besteht nicht in diesen Segnungen, sondern es bezeichnet die Bedingungen, unter denen die Menschen zu ihnen gelangen sollen, und die Ausrüstung dafür.

V. 13: Aus Satans Reich erlöst, und versetzt in Christi Reich; *ῥύεσθαι* von äusserer und innerer Erlösung, Luc. 1, 74. Röm. 7, 24. Es ist das in der Sprache des N. T. von Gott gewöhnliche Wort neben *σώζειν*, während von Christo mehr die Worte *λυτροῦν*, *ἀπολυτροῦν* gebraucht werden; *ἐξουσία* und *βασιλεία* bedeuten dasselbe, aber *ἐξουσία* wahrscheinlich mit Bedeutung gebraucht; es hat den Begriff von Gewaltherrschaft in sich. Ebenso *ἐξουσία τοῦ σκότους* Luk. 22, 53, und *ἐξουσία τοῦ σατανᾶ* AG. 26, 18; *σκότος* Prädicat des satanischen Reiches, oder Satan selbst. Vgl. Eph. 2, 2. 6, 12 [*Comm.* S. 54 ff]. — *Μεθιστάνω* ist das gewöhnliche classische Wort vom Versetzen der Bürger und Bewohner [Xenophon, vergl. Wetstein]. —

„Reich seines lieben Sohnes"; αὐτοῦ [wie auch Huther und de Wette; Lachmann, Böhmer lesen αὐτοῦ] gehört zu υἱός, nicht zu ἀγάπης (Olshausen). — Υἱὸς τ. ἀγάπης, Eph. 1, 6: υἱὸς ἠγαπημένος, υἱὸς ἀγαπητός in den 3 Evangelien, μονογενής bei Johannes. Der Genitiv in ἀγαπ. der gewöhnliche, hebraisirende, erklärende Genitiv. Das ungewöhnliche „Sohn der Liebe" ist gewiss verstärkend, aber nicht „Kind aus Liebe" (Olshausen: aus dem Wesen Gottes, nach 1 Joh. 4, 16: Liebe das Wesen Gottes), sondern in Liebe, d. i., welches seine ganze Liebe inne hat. In der lateinischen Kirche wurde „Sohn der Liebe" gewöhnlich seit Augustin metaphysisch genommen [August. *de trinit.* 15, 19: *filius caritatis, qui ex substantia Dei genitus est*].

V. 14. vgl. Eph. 1, 7. Erlösung, wie dort, in Sündenvergebung. Aber die Sündenvergebung ist auch hier die erste Bedingung für die Begründung der reinen Gemeine und Gemeinschaft mit Gott. Ἔχομεν auch Eph. 1, 7. Lachmann: ἴσχομεν nach der vaticanischen Handschrift. — Ἐν ᾧ in der Stellvertretung von ihm [so auch de Wette, Harless zu Eph. 1, 7. Winer: in Gemeinschaft, mit welchem]. — Die Worte διὰ τοῦ αἵματος αὐτοῦ sind von Griesbach in Parenthese gesetzt, und von Lachmann weggelassen. Ihr Sinn liegt schon im Uebrigen, und es war leichter, sie hineinzuschieben aus Eph. 1, 7, als wegzulassen.

V. 15—17. Diese Verse sind von Marcion weggelassen, entweder weil er sie nicht parallel zum Epheserbriefe fand — da er doch beide Briefe ganz parallelisirt hat —, oder ihres nicht gnostischen Inhalts wegen. So haben ja auch viele Neuere angenommen, die Stelle sei die gewöhnliche Erklärung von der Erhabenheit der Gottheit Christi, habe gnostischen Meinungen zu Kolossä entgegenstehen sollen über Christus und das Geisterreich. Allerdings hat die Stelle nach jener gewöhnlichen Erklärung etwas Fremdartiges, nicht

in den Zusammenhang Gehöriges, dass sie aus einer besondern Absicht erklärt werden muss. Die Socinianer und Arminianer fanden in der Stelle V. 15—17 nur geistig-sittliches Schaffen Christi. Die moralische Deutung der Stelle ist neuerlich von Schleiermacher anempfohlen, und zu begründen gesucht worden in einer besondern Abhandl. über Kol. 1, 15—20 in den *theol. Stud. u. Krit.* 1832, 3, 1. 497 ff.; *Werke zur Theol.* 1, 321 ff. und die 4. *Predigt.* Gegen Schleiermacher die Meisten. Vgl. Bähr Nachtrag zu seinem *Commentar.* Holzhausen Abhandlg. in der *Tübing. Zeitschrift*, 1832, 4. 236 ff. Osiander Abhdlg. in derselben *Zeitschrift*, 1833, 1, 2. 2, 3. Bleek zu Hebr. 1, 2. In Schleiermacher's Abhdlg scheint nur das Negative richtig zu sein: die Bestreitung der gewöhnlichen Erklärung, nicht seine Erklärung, wornach die Verbesserung aller menschlichen Zustände, der sittlichen und der bürgerlichen, gemeint sei. Vielmehr halten wir V. 15—17 für sinnesgleich mit Eph. 1, 10: Christi Werk in Bezug auf das ganze Geisterreich dargestellt, dann V. 18 ff. die Stiftung der ἐκκλησία auf Erden — Jenes das Umfassende und das Ideal — Dieses der engere Kreis und der unmittelbare, nächste Erfolg. Nach der kirchlichen Erklärung hat die Stelle ganz den Geist der johanneischen Logoslehre im Prolog, vgl. Hebr. 1, 1—3. Aber nach jeder Erklärung hat sie Verwandtschaft mit Sprache und Gedanken Philo's — Kenntniss der alexandrinischen Philosophie ist dem Paulus durchaus nicht abzusprechen. Vgl. Philo's Aussprüche: λόγος εἰκὼν θεοῦ [in *de mundi opif.*], und εἰκὼν θεοῦ, δι' οὗ σύμπας ὁ κόσμος ἐδημιουργεῖτο [in *Monarch.* I. II. p. 636].

V. 15 εἰκὼν τ. θ. hier gewiss im höhern Sinne, als ἐν μορφῇ θεοῦ Phil. 2, 6, das Gottverwandte, wie es Christus auf Erden gezeigt hat. Vergl. 2 Kor. 4, 4. Die Kirche

nimmt es entschieden vom übersinnlichen Wesen Christi, wie Hebr. 1, 3. Aber es bedeutet vielmehr wohl das Gott verwandteste Wesen in dem Sinne, dass Christus die Geisterwelt zu beherrschen bestimmt gewesen sei. — *Ἀοράτου* hier mehr im eigentlichern Sinne, als Röm. 1, 20. Aber eben darum, weil Paulus sagt, Christus habe den Unsichtbaren dargestellt, geoffenbart, kann er Christum hier nicht nach seiner übersinnlichen Natur gemeint haben, sondern so, wie er wirklich erschienen. 1 Tim. 1, 17. 6, 16: *φῶς οἰκῶν ἀπρόσιτον, ὃν εἶδεν οὐδεὶς ἀνθρώπων, οὐδὲ ἰδεῖν δύναται.* Anders Joh. 1, 18: *ἐξηγήσατο.* — Die folgenden Worte *πρωτότοκος πάσης κτίσεως* wurden in der kirchlichen Auslegung sehr schwierig gefunden. Sie wurden auch auf die vorweltliche Existenz Christi bezogen. Aber so schien es den Arianern ganz günstig zu sein, indem es 1) ein zeitliches Entstehen, 2) eine Gleichartigkeit des Wesens mit dem Geschöpfe bedeuten konnte. Die Kirche suchte sich in zwiefacher Weise zu helfen: 1) indem sie *πρωτότοκος* ohne die Bedeutung des Geborenwerdens blos *princeps* verstand nach Ps. 89, 2. Jerem. 31, 9; *πάσης κτίσεως* entweder von allen Geschöpfen, oder *princeps in nova creatione* — Grotius, 2) einen Unterschied machte zwischen *κτίστεσθαι* in *πρωτότοκος* und *κτίζεσθαι* in *κτίσις* — so seit Justinus Martyr, und dieses im kirchlichen Alterthume die gewöhnliche Erklärung. Theodoret: *πρὸ πάσης κτίσεως γεννηθείς.* Luther auch: „der Erstgeborne vor allen Creaturen". Olshausen, Böhmer [der von Gott vor jeglicher Creatur Gezeugte], Huther [der Erstgeborne vor aller Schöpfung; Usteri *Paulin. Lehrbegriff*, 4. Ausg. S. 315: der Erstgeschaffene aller Creaturen. De Wette verbindet beide Vorstellungen des frühern Ursprungs und des Vorzugs vor aller Schöpfung]. Nur individuell ist die Meinung von Isidorus Pelusiota *epp.* III, 31, zu lesen [anders

accentuirt, Winer *Gramm.* S. 63]: πρωτοτόκος, was Erasmus billigte, in activer Bedeutung: erster Schöpfer. Aber 1) bedeutet πρωτοτόκος nie den ersten Schöpfer — und dieses würde ja Tautologie sein, auch nie in männlicher Bedeutung (κτιστής) gebraucht, sondern nur von Müttern, die das erste Mal gebären, so schon Homer [*Il.* 17, 5]; 2) das entsprechende πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν V. 18 zeigt, dass das Wort hier ganz in der gewöhnlichen Bedeutung steht. Aber in der Zusammensetzung πρωτότοκος πάσης κτίσεως liegt offenbar, dass Christus mit zur κτίσις gehöre, und πρωτότοκος hat immer die Bedeutung: der Erste unter mehreren Gebornen, nie blos *princeps* [Grotius, Wetstein u. A.]. Vergl. Röm. 8, 29: πρωτότοκον ἐν πολλοῖς ἀδελφοῖς. Hebr. 1, 6. Apokal. 3, 14: ἀρχὴ τῆς κτίσεως τοῦ θεοῦ. Πρωτόγονος bei Philo vom Logos. Doch κτίσις bedeutet dem Folgenden gemäss nicht die Creatur, sondern das Umgeschaffene, πρωτ. π. κτ. den, welcher es unter Diesem zuerst geworden ist, zuerst jene höhere geistige Würde, Bedeutung erhalten hat. Εἰκὼν τοῦ θεοῦ bezeichnet also die geistige Würde Christi im Verhältnisse zu Gott, πρωτότ. πάσ. κτ. dasselbe im Verhältnisse zum Geisterreiche; Geisterfürst. Πάσης alle oder ganz (letztere Bedeutung Bähr und Huther). Schleiermacher verbindet die Worte εἰκὼν τ. θ. und πρωτ. π. κτ., unmittelbares Gottesbild, πρωτ. als Adjectiv von εἰκών, im Gegensatze von dem mittelbaren Gottesbilde, dem Menschen. [Schleiermacher: „Christus ist in dem gesammten Umfang der geistigen Menschenwelt das erstgeborne Bild Gottes, das ursprüngliche Abbild Gottes; alle Gläubigen sollten in das Bild Christi gestaltet werden, woraus ebenfalls das Bild Gottes in ihnen entstehen müsse, ein Bild zweiter Ordnung“ (*Stud. u. Krit.* 1832. 3, S. 521 f.), nennt es aber selbst „einen dunkeln Ausdruck“].

V. 16. Ὅτι führt den Grund ein, aus welchem man jenes (V. 15) anzusehen habe: er ist Geisterfürst — sonst würde er nicht das Geisterreich umzuschaffen vermocht haben —: „denn in ihm ist ja Alles erschaffen worden, was im Himmel und auf Erden ist, Sichtbares und Unsichtbares.“ Ἐν αὐτῷ hier abwechselnd mit δι' αὐτοῦ in demselben Verse, also gewiss: durch ihn. AG. 17, 28: ἐν αὐτῷ γὰρ ζῶμεν καὶ κινούμεθα καὶ ἐσμεν. [So schon Chrysostomus: τὸ ἐν αὐτῷ, δι' αὐτοῦ ἐστι, Usteri, 4. Ausg. S. 315]. Andere, Bengel, Bähr, Neander, Schleiermacher u. s. w.: in ihm, als der Idee der Welt, diese darstellend. Ein hier ganz fremdes Philosophem. (So auch Böhmer: in ihm, d. i. der Idee, in dem Urbilde des Weltalls); [de Wette legt in ἐν den Begriff der Vermittelung und des Zweckes (εἰς), des bedingenden Zusammenhangs; Huther versteht es von dem inneren Zusammenhange zwischen Christus und dem All; das ewige Wesen des Universums sei das in Jesu Mensch gewordene göttliche Wesen selbst!]. — Ἐκτίσθη wechselt hier mit ἔκτισται ohne Unterschied der Bedeutung ab. Die kirchliche Erklärung fasst dieses vom Werke der Schöpfung. Aber, abgesehen von dem hiervon abgelegenen Gesammtinhalte der Stelle, steht entgegen: 1) (Schleiermacher) dass sonst nie Altes und Neues Testament von der Erschaffung der Geisterwelt gesprochen hat; dieses blieb als metaphysischer Begriff neben den Lehren dieser Bücher liegen; 2) dass gerade die eigentliche Welt, Natur, gar nicht erwähnt wird als durch ihn geschaffen; 3) Paulus sonst nirgends eine solche Metaphysik giebt von der Person Christi; 4) der Gebrauch des Wortes κτίζεσθαι im parallelen Briefe an die Ephes. 2, 10: κτισθέντες ἐν Χριστῷ. 3, 9, wobei Schleiermacher zumal leugnet, dass κτίζειν und ποιεῖν je die Bedeutung schaffen habe — κτίζειν und ποιεῖν wechseln dafür

immer ab. Apok. 10, 6. Handelt die Stelle von der Vereinigung des Geisterreichs und der Menschheit zu Einem Reiche Gottes, so bedeutet κτίζεσθαι entweder umgeschaffen werden, oder zur neuen Gemeinde gemacht werden —: sind das, was sie sind, geworden — Ps. 100, 3. Das zweite wohl: denn kaum würde von einer Umschaffung, auch des Geisterreichs gesprochen worden sein. Also im Sinne so viel, als Eph. 1, 10: ἀνακεφαλαιώσασθαι τὰ πάντα [*Comm.* S. 32]. Schleiermacher im Allgemeinen, wie wir, nur mehr in der äussern Bedeutung: seine Verfassung erhalten. — Τὰ πάντα ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς = Himmlisches und Irdisches, Sichtbares und Unsichtbares (τὰ ὁρατὰ κ. τὰ ἀόρατα), dieses also die Umschreibung vom gesammten Umfange des Gottesreiches: Geisterreich und Menschheit. Das zweite τά vor ἐπὶ τῆς γῆς hat Lachmann eingeschlossen, das erste weggelassen, dann ist zu verbinden τὰ πάντα — ἐπὶ τ. γ. Die Recepta ist weit richtiger. Sichtbares und Unsichtbares dasselbe mit dem Irdischen und Himmlischen, nur mehr von Seiten ihrer Natur, jenes nach ihrem Sitze. Die Formel ging in die Symbole der Kirche über. — Alles Folgende von εἴτε θρόνοι an führt nun die ἀόρατα — τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς aus. Die Namen auch Eph. 1, 21 [*Comm.* S. 48]. 3, 10. 6, 12. Ἀρχαί und ἐξουσίαι auch Kol. 2, 10. 15. Κυριότητες auch 2 Petr. 2, 10. Jud. 8. Aber θρόνοι, Herrschersitze = hohe Aemter, hier allein. Nach seiner Ansicht von der Stelle versteht Schleiermacher unter τὰ ἐν τ. οὐρ., τὰ ἀόρ. Alles, was zum Himmelreiche, unter τὰ ἐπὶ τ. γῆς, τὰ ὁρατά was zum irdischen Reiche gehört, und hält ἀρχ. κ. ἐξουσ. für Bezeichnungen obrigkeitlicher Aemter und anderer Verrichtungen gewalthabender Personen; θρόνος bezieht er auf das Monarchische, ἀρχή dagegen auf das Republikanische. — Εἴτε — εἴτε —

„mögen sie heissen so — so“ — scheint auch darauf hinzudeuten, dass diese Namen nach einem herrschenden Gebrauche aufgeführt werden. [Huther, Böhmer, de Wette denken an die jüdischen Engelordnungen, Stufen der Engelhierarchie mit Beziehung auf die kolossischen Irrlehrer, die eine gewisse Engeltheorie gehabt haben sollen]. — *Τὰ πάντα — ἔκτισται* = Alles ist durch ihn und für ihn erschaffen worden [vgl. besonders Winer *Gramm.* S. 123. 315. 496]. *Εἰς αὐτόν* Röm. 11, 36. 1 Kor. 8, 6 für seinen Plan, Gedanken: die neue Welt ist durch ihn geworden, und ihm geweiht. [Böhmer: zu seiner Verherrlichung; de Wette: für ihn, weil in Christo alle Weltzwecke ihre Verwirklichung finden; Huther: Alles steht in einer Beziehung zu Christus; wie Bähr].

V. 17. In dieser neuen Welt ist er Herr in Anerkenntniss und im Walten. Es ist ganz bildliche Ausführung des Begriffs *ὁ κόσμος* von Christus. *Πρὸ πάντων* gewiss: im Range vor Allem, doch nur Schleiermacher so, Jac. 5, 12. 1 Petr. 4, 8: *πρὸ πάντων* = *ante omnia.* [Die neuesten Ausleger, Böhmer, de Wette und Huther, verstehen es von der Zeit, von der Präexistenz, gleich *πρὸ καταβολῆς κόσμου* Eph. 1, 4.] Eben so *πρωτός μου* Joh. 1, 30. *Πάντων* wohl nicht absolut, sondern auf das eben Aufgeführte zu beziehen. — *Συνέστηκεν*, 2 Petr. 3, 5, besteht, bleibt durch ihn. [Schleiermacher versteht es von dem Consolidiren der irdischen Verhältnisse und Einrichtungen in Christo.]

V. 18 und 19. Vgl. Nösselt's besondere *Dissert.* zu dieser Stelle, in s. *Opuscc.* 2, 231 ff. — Die Stiftung der *ἐκκλησία*, des Gegenwärtigen, Unmittelbaren vom Werke Christi. Die Gegensätze zum Vorigen sind wieder sehr bezeichnet. *Ἀρχή* steht dem Schaffen V. 16 entgegen, *πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν* dem *πρωτότοκος πάσης κτίσεως* V. 15,

πρωτεύων dem πρὸ πάντων V. 17, und πλήρωμα κατοικῆσαι dem συνέστηκεν V. 17. — Καὶ αὐτός — ἐκκλησίας: Und er ist nun auch das Haupt des Leibes, nämlich der Kirche. Vgl. Eph. 4, 15: ὅς ἐστιν ἡ κεφαλή, Χριστός. 5, 23: ὁ Χριστὸς κεφαλὴ τῆς ἐκκλησίας. Ὅς ἐστιν und ὅτι V. 19 soll diesen Begriff erklären: er ist es, indem er u.s.w. — Ἀρχή steht für sich, ist nicht mit ἐκ τῶν νεκρῶν zu verbinden. Aber es kann bedeuten: der Herrscher (dieses neben dem Folgenden zu müssig), der Oberste — so wahrscheinlich Apok. 3, 14: ἡ ἀρχὴ τῆς κτίσεως τοῦ θεοῦ — aber auch der Urheber. Die letzte Bedeutung mag hier die richtige sein, weil dann am Wenigsten Tautologie ist. Also nicht blos: Urheber der Auferstehung (Huther), sondern der Gemeine. [Auch de Wette: Anfang der Auferstehung, mit Bezug auf den Vorzug des Erststandenen und Gründers des neuen unsterblichen Lebens. Schleiermacher: Erstling, mit πρωτότοκος verbunden, gleich ἀπαρχή], was Chrysostomus, wahrscheinlich auch 1 Kor. 15, 23 las. — Πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν, fast ganz so Apok. 1, 5, nur ohne ἐκ, AG. 26, 23: πρῶτος ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν, und 1 Kor. 15, 20 und 23: ἡ ἀπαρχὴ τῶν κεκοιμημένων = der zuerst wiedergeboren ist von den Todten. Τίκτεσθαι in πρωτότοκος hat gewiss auch hier seine eigentliche Bedeutung: zum Leben kommen. Die Auferstehung Jesu wird hier, wie überall, als die eigentliche Epoche für die Gründung der Gemeine dargestellt. Aeusserlich, geschichtlich war sie es ja gewesen, bei den Aposteln aber auch als wirklicher Sieg über Tod und Welt. — Ἵνα γένηται — πρωτ. gehört wohl nur zu πρωτότ. ἐκ νεκρῶν, dafür, dass er der Erste unter Allen wäre, γένηται nicht: würde, sondern gälte. — Πᾶσιν ob Masculinum oder Neutrum? Wenn jenes, nicht blos auf die Todten zu beziehen; wenn Neutrum, so ist πάντα nicht vom Weltall im physischen Sinne, sondern im

moralischen zu verstehen; die ἐκκλησία ist gemeint. [Huther: in aller Beziehung, de Wette: in allen Stücken, so auch Böhmer mit Hinweisung auf Plutarch *de educ. liber.* c. 13, wo ἐν πᾶσι πρωτεύειν auch steht.] —

V. 19 entspricht für die ἐκκλησία ganz dem, was V. 17 vom Geisterreiche überhaupt gesagt worden war: „denn Gott beschloss, dass in ihm die Fülle wohnen sollte". Nicht nur entstehen, sondern auch dasein, bestehen sollte die ἐκκλησία durch ihn. Πλήρωμα gewiss auch hier so zu nehmen, wie durch die beiden Briefe an die Ephes. und Koll. In unserer Stelle wechselt das Wort auch deutlich mit ἐκκλησία ab, gerade wie Eph. 1, 22. 23 [*Comm.* S. 50]. Die Christengemeine heisst so, als von Gott und Christus erfüllt. Kap. 2, 9 steht τῆς θεότητος dabei. — Εὐδόκησεν, 1 Kor. 1, 21. Gal. 1, 15, beschliessen in hebraisirender Bedeutung, Gott ist natürlich hinzuzuverstehen. — Κατοικ., wie AG. 17, 26, fest, sicher leben. Das Wort ist wohl mit Bezug auf das Bild vom Hause Gottes (οἶκος τοῦ θεοῦ) gebraucht.

Aber auch hier wieder die grosse Verschiedenheit der Erklärung von πλήρωμα. Von der Gemeine verstand es die alte Kirche, doch nach verschiedener Worterklärung. Auch Schleiermacher nach Röm. 11, 12. 25 = die Fülle, die Uebrigen, welche noch hinzukommen müssen [von „der Fülle der Heiden und der Gesammtheit Israels; es sei Gottes Wohlgefallen gewesen, dass diese in Christo wohnen, und dieses Wohnen sei ein definitiver beharrlicher Zustand"]. Aber viele Neuere verstehen πλήρωμα entweder von dem Gotteswesen, oder von den Gottesgaben, Segnungen. Das Erste würde nicht nur gegen die kirchliche, sondern auch gegen die apostolische Denkart sein: dass das Göttliche in Christus ihm durch freien Beschluss zu Theil geworden sei. Bähr und Steiger nehmen

es activ im gnostischen Gebrauche [der kolossischen Irrlehrer], welcher aus dieser Stelle und aus 2, 9 besonders folgte: alle Geisteswesen-= Reiche [die Gesammtheit aller aus der Gottheit emanirten Lebenskräfte. Holzhausen: die ganze, vernünftige Schöpfung; Huther: die Fülle des Wesens Gottes; Böhmer: die gesammte Summa göttlicher Eigenschaften].

V. 20. Das Letzte in der Stiftung Gottes durch Christum: Versöhnung mit Gott vor Allem in der Geister- und Menschenwelt unter sich und der Menschenwelt. Eph. 2, 14 ff. *Τὰ πάντα* bezieht sich nur auf die Menschenwelt, *εἴτε τὰ ἐπὶ τῆς γῆς* gehört nur zum zweiten Satze *εἰρηνοποιήσας*. Denn eine Versöhnung der Geisterwelt mit Gott nahm Paulus gewiss nicht an, die Manche, selbst Calvin, annahmen [*„quum angeli creaturae sint, extra lapsus periculum non erant, nisi Christi gratia fuissent confirmati, deinde in obedientia, quam praestant Deo, non est tam exquisita perfectio, ut deo omni ex parte et citra veniam satis faciat“* — wofür auch de Wette mit Bezug auf Hiob 4, 18. 15, 15 stimmt, wogegen Bähr und Huther bemerken, dass diese Annahme in der h. Schrift ganz und gar keine Bestätigung finde]. — *Ἀποκαταλλάξαι*, zu *εὐδόκησεν* gehörig, Uebergang aus neutraler in active Rede, bedeutet überhaupt immer versöhnen, nicht blos (Bähr): vereinigen, gleich *ἀνακεφαλαιοῦν* Eph. 1, 10. — *Εἰς αὐτόν*, ähnlich Eph. 1, 5, gewiss zu *ἀποκατ.* gehörig, nicht gewöhnlich, 2 Kor. 5, 19 *καταλλάσσων ἑαυτῷ*: in Bezug auf sich. Andere: für sich, d. i. für seine Zwecke, wie V. 16, so Grotius: *ut ipsi pareant.* Lachmann liest statt *αὐτόν* — *αὐτόν*, d. i. auf Gott [welche Lesart de Wette annimmt, und versteht es, wie V. 16]; Huther bezieht *εἰς αὐτόν* auf Christus. — Das Folgende *εἰρηνοποιήσας κ. τ. λ.* stellt die andere, mit dieser verbundene Ver-

söhnung dar: die der Menschen — der Juden und Heiden — unter einander und der Menschheit mit der Geisterwelt. Die Versöhnung mit der Geisterwelt (Theodoret: *συνῆψε τοῖς ἐπιγείοις τὰ ἐπουράνια*) besteht in dem wiedergegebenen Bewusstsein, dass sie der Verbindung mit ihr, mit den reinen, höhern Geistern würdig seien. Bähr und Huther nehmen diese Versöhnung des Himmels mit der Erde objectiv. — *Εἰρηνοποιήσας* das geringe, mehr äusserliche Wort neben *ἀποκαταλλάσσειν* steht nur hier [LXX Prov. X, 10], *εἰρηνοποιός* Matth. 5, 9: indem (nicht wie Bähr: nachdem) er zugleich Friede machte durch das Blut seines Kreuzes. — *Αἵματος τοῦ σταυροῦ αὐτοῦ*, dieses *αὐτοῦ* wohl zu *σταυροῦ* gehörig [nicht zu *αἵματος*]: durch den Kreuzestod allgemeine Versöhnung, wie Eph. 2, 14 ff, zunächst, indem dadurch Gesetz, Judenthum aufgehoben sein sollte. *Αἷμα* wird auch von Huther nicht für gleichbedeutend mit Tod gehalten, sondern als hätte der Apostel besondere Bedeutung in das Opferblut gelegt. — Die Worte *δι' αὐτοῦ* — oft weggelassen, aber doch von den neueren Kritikern [auch Lachmann] beibehalten, man konnte sie leicht für überflüssig halten — bedeuten nicht blos so viel, als *διὰ τοῦ αἵματος*, sondern heben diesen Gedanken: durch seinen Tod — für das Folgende auf, für die Versöhnung des Himmels mit der Erde. Denn diese dachte er nicht durch den Tod, sondern durch die ganze Person und Wirksamkeit Christi aufgehoben. — *Εἴτε — οὐρανοῖς*: ja durch ihn (*εἰρηνοποιήσας*, oder, nach Sinn und Construction angemessener, *ἀποκαταλλάξαι* zu wiederholen) zu versöhnen, was im Himmel und auf Erden ist. *Εἴτε — εἴτε*, anders als V. 16, beide Theile mit einander. Denn an eine Versöhnung der Geisterwelt mit sich selbst hat Paulus wohl nicht gedacht.

V. 21—23. Was für ihr Heil insbesondere geschehen

sei — die Heidenchristen; denn diese werden, wie Eph. Kap. 2 vorzugsweise angeredet und gemeint. Bei καὶ ὑμᾶς ist das Verbum weggelassen. Denn νυνὶ δὲ ἀποκατήλλαξεν ist ein neuer Satz; νυνὶ δέ steht V. 26 wieder. Er hatte bei ὑμᾶς wohl nicht schon dieses ἀποκατήλλαξεν im Sinne, sondern vielleicht ἐπλήρωσε, wie 2, 10 steht: καί ἐστε ἐν αὐτῷ πεπληρωμένοι. Doch die Worte: ἀπηλλοτριωμένους καὶ ἐχθρούς stehen dem ἀποκατήλλαξεν entgegen: entfernt (hier aber dem ἀποκατήλλαξεν gemäss von Gott entfernt), ja feindlich. — Ἀπηλλοτριωμένοι, auch Eph. 2, 12. 4, 18 [*Comm.* S. 68]; Röm. 5, 10. 8, 7: ἐχθρός. — Die Worte τῇ διανοίᾳ ἐν τοῖς ἔργοις τοῖς πονηροῖς bedeuten: im Sinne mit schlechtem Thun. Τῇ διανοίᾳ wohl zu beiden, Eph. 4, 18: ἐσκοτωμένοι τῇ διανοίᾳ ὄντες, auch hier die ganze Gesinnung. Luther auch hier: Vernunft. Schleiermacher: die durch die Sünde verdorbene Natur. — Ἐν τοῖς — πονηροῖς, solche übend, zu ἐχθρούς gehörig [wie auch de Wette annimmt], nicht zu τῇ διανοίᾳ (wie Bähr: darauf hingerichtet [nach Beza und Storr]). Statt ἀποκατήλλαξεν liest Lachmann nach B: ἀποκατηλλάγητε. Subject ist Gott, wie 2 Kor. 5, 19 [wie auch de Wette, Böhmer und Huther annehmen, nicht Χριστός]. — V. 22. Ἐν τῷ σώματι τῆς σαρκὸς αὐτοῦ (die Recepta: αὐτοῦ, ganz falsch): „versöhnt in seinem geopferten Leibe durch den Tod" — διὰ τοῦ θανάτου ist für sich zu nehmen; es steht nur erklärend dabei — Viele setzen αὐτοῦ hinzu, was Lachmann eingeschlossen hat — da ja ἐν τῷ σώματι τῆς σαρκός auch nur überhaupt bedeuten sollte, dass es durch die Person Christi geschehen sei. Ἐν, nicht διά, hat die Bedeutung der Stellvertretung [so auch Böhmer], wie 1 Petr. 2, 24: τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν αὐτὸς ἀνήνεγκεν ἐν τῷ σώματι αὐτοῦ ἐπὶ τὸ ξύλον. — Σῶμα τῆς σαρκός, wie Sirach 23, 16 [und Kol. 2, 11], d. i. sinnlicher Leib.

hier wohl mit der Bedeutung des Leidensfähigen, Geopferten. Andere, wie Olshausen, zum Unterschiede von seinem Leibe, der Kirche. In 2, 11 hat die Formel die Bedeutung des Sündlichen. Gewiss aber soll sie hier nicht dem Doketismus (Scheinkörper) entgegenstehen — Bähr, Steiger, Olshausen jedoch schwankend [so auch de Wette, der dabei auch den Begriff des Leidens annimmt; Huther: vergänglicher Leib; Böhmer auch als Gegensatz gegen den Doketismus: wesentlich menschlicher, eigentlicher Leib]. — *Παραστῆσαι κ. τ. λ.*, wie Eph. 1, 4: *εἶναι ἡμᾶς ἁγίους καὶ ἀμώμους κατενώπιον αὐτοῦ*, bedeutet gewiss die Folge der Versöhnung, aber diese doch auch nur als sittliche Wiedervereinigung mit Gott. Es wird also durch *παραστῆσαι* u. s. w. das bleibend Gute ausgedrückt: „so dass er euch darstellte rein, tadellos, unbescholten"; *παραστῆσαι* wieder V. 28, und Eph. 5, 27: *παραστῆσαι ἑαυτῷ* [*Comm.* S. 170]; der Infinitiv, wie Eph. 1, 4 [Winer *Gr.* S. 374 fg.]. — *Ἁγίους καὶ ἀμώμους* auch Eph. 5, 27. — *Ἀνεγκλήτους* 1 Kor. 1, 8 [und 1 Tim. 3, 10]. Gradation (Bengel, Bähr: gegen Gott, gegen uns, gegen Menschen). — *Αὐτοῦ* ist die Recepta, aber *αὑτοῦ* ist zu lesen [wie auch Huther und Bähr; Böhmer dagegen und Lachmann *αὐτοῦ*], oder *αὐτοῦ* in der Bedeutung von *αὑτοῦ* zu nehmen, denn Gott ist Subject. *Κατενώπιον αὐτοῦ* verstärkt die Bedeutung der Prädicate. — Die sittliche Bedeutung des Todes Jesu ist hier die: Alle sollen sich in ihm gestorben achten. Denn auch das *παραστῆσαι* ist durch den Tod geschehen.

V. 23. Der Schluss von dieser Darstellung des Verdienstes Christi um sie, darauf hinweisend, was sie dafür zu thun hätten, nämlich glaubenstreu und fest in Hoffnung zu sein. Der Vers und *εἴγε* bezieht sich wohl weder blos auf *παραστῆσαι*, noch auf *κατενώπιον αὐτοῦ*, sondern auf alles

Vorige vom 21. Vers an. *Εἴγε*, wie Eph. 3, 2. 4, 21. Hier hat es wohl bestimmt die Bedeutung von *εἴπερ*, dafern, ohne eigentlich einen Zweifel aussprechen zu wollen. Doch auch nicht mit Olshausen und Huther: „wenn ihr, wie ich nicht anders hoffe und glaube". — Zu *ἐπιμένετε* gehört *τῇ πίστει*, Röm. 6, 1. 11, 22. 1 Tim. 4, 16. — *Τεθεμελιωμένοι κ. ἑδραῖοι* sind Prädicat: festbegründet — feststehend; *τεθ.* Eph. 3, 18. 1 Petr. 5. 10; *ἑδρ.* 1 Kor. 15, 58. 1, 7, 37. — *Καὶ μὴ κ. τ. λ.* auch hier ist die Hoffnung der Grund ihres Glaubens, wie V. 5. — *Μετακινούμενοι* hier allein im N. Test., nicht wankend oder weggehoben von der Hoffnung. [Vgl. über den Satz Winer S. 557]. — *Τοῦ εὐαγγελίου κ. τ. λ.* auch in der Verkündigung dargeboten, wie V. 5. — *Πάσῃ κτίσει*, wie V. 6: *ὁ πᾶς κόσμος*, *πάντα τὰ ἔθνη* Matth. 28, 19, und *πάσῃ τῇ κτίσει* Mark. 16, 15. Nicht blos Heiden (Bähr), diese nur mitbegriffen. — *Ὑπὸ τὸν οὐρανόν* verstärkend, AG. 4, 12. — *Διάκονος* Eph. 3, 7. Der Beisatz *οὗ ἐγενόμην* ist hier wohl bedeutend, weil sie ja nicht gelehrt waren durch Paulus, aber doch kam dieser Brief von ihm. [V. 25: *ἐγενόμην ἐγὼ διάκονος τῆς ἐκκλησίας.*]

V. 24 bis zum Schlusse dieses Kapitels redet der Apostel von seinem apostolischen Berufe. Vgl. Eph. Kap. 3.

Νῦν χαίρω zu Anfange auch 2 Kor. 7, 9; auch hier ist *νῦν* wohl Zeitpartikel, und steht dem allgemeinen Lebensberufe V. 23 entgegen (so Huther, und Olshausen: jetzt, nachdem die Kirche gestiftet ist). Vgl. V. 11: *μετὰ χαρᾶς*. 2 Kor. 7, 4: *χαρᾷ ἐπὶ πάσῃ τῇ θλίψει*. Röm. 5, 3: *καυχώμεθα ἐν ταῖς θλίψεσιν*. — *Χαίρω ἐν* — Luk. 10, 20. Phil. 1, 18 mit *ἐν τούτῳ* verbunden. Diesen Abschnitt behandelt Lücke's Weihnachtsprogramm vom Jahr 1833. Dagegen schrieb Huther in: *Theolog. Stud. u. Krit.* 1838, 1. — *Ὑπὲρ ὑμῶν* gehört zu *παθήμασιν*, nicht zu *χαίρω*, Eph. 3, 1. 13:

ἐν ταῖς θλίψεσί μου ὑπὲρ ὑμῶν [nach παθήμασιν sonst noch μου, wie Eph. 3, 13]. 2 Kor. 1, 6: θλιβόμεθα ὑπὲρ τῆς ὑμῶν παρακλήσεως καὶ σωτηρίας. In ὑπὲρ ὑμῶν findet man gewöhnlich die Stellvertretung. Es sind unter ὑμῶν die Heidenchristen zu verstehen; Eph. 3, 1 steht bei ὑμῶν noch τῶν ἐθνῶν. — Ἀνταναπληρῶ, öfters nur das einfache ἀναπληρῶ gelesen, doch jenes allein beglaubigt, ist gewiss nur verstärkend, so viel als ἀναπληρῶ (Lücke [„ἀναπληροῦν est simpliciter implere aliquid, ita ut nihil desit; ἀνταναπληροῦν vero implere cum relatione ad aliquid"] und Huther). Ἀντί, vicissim, entweder fortwährend, Eins um das Andere, oder, wie in ἀντίλυτρον, ganz entsprechend. Also ist nicht die Bedeutung: stellvertretend für die Gemeine, anzunehmen. [Katholische Ausleger finden hier einen Beweis von dem s. g. thesaurus der guten Werke ihrer Heiligen]. Bähr denkt an die Vergeltung für die Leiden Christi zum Besten der Menschen. — Τὰ ὑστερήματα τῶν θλίψεων τοῦ Χριστοῦ, d. i. was noch fehlt an den Leiden Christi. Vgl. 1 Kor. 16, 17: ὅτι τὸ ὑμῶν ὑστέρημα οὗτοι ἀνεπλήρωσαν. Phil. 2, 30: ἵνα ἀναπληρώσῃ τὸ ὑμῶν ὑστέρημα τῆς πρός με λειτουργίας. 1 Thess. 3, 10: τὰ ὑστερήματα τῆς πίστεως ὑμῶν. Dieses ist am Meisten verstanden worden von den eigenen Leiden Christi, und dieses wieder von seinen wirklichen, persönlichen (kathol. Erklärer: in den Leiden des Apostels, darnach überhaupt der Heiligen und Märtyrer liege ein Supplement der Leiden Christi), oder auch von den Leiden, welche Christus fortwährend in seiner Sache zu bestehen hätte — die Väter, Luther, Grotius, Bähr, Olshausen. [Böhmer: Drangsale um Christi willen; Huther: Paulus nenne seine Leiden Christi Leiden; so auch Winer S. 216; de Wette: die Leiden Christi in der Gemeine, seinem Leibe.] Aber es ist wohl entfernt, θλίψεις τοῦ Χριστοῦ von den Leiden zu

verstehen, wie er sie erduldet habe (2 Kor. 1, 5. Phil. 3, 10. Hebr. 11, 26. 13, 13. Apok. 1, 9. Röm. 8, 17). Dasselbe wenigstens: Leiden um Christi willen, oder von ihm gekämpft. Also: „ich trage vollends die Leiden, welche ich, wie Christus, zu bestehen habe" — entweder die der Sache nach übrigen, die Todesleiden, oder die übrigen, um zur Seligkeit zu gelangen. — Einen eigenen Excurs zu unserer Stelle hat Heinrichs geliefert in seinem *Comm.* Er nimmt die *θλίψεις τοῦ Χριστοῦ* auch für ein Supplement der Leiden Christi, doch mit der Wendung: ich [der Apostel] trage Leiden auch unter den Heiden, was Christus nicht gethan hat, [der blos in Judäa Leiden und Tod erduldet habe]. — *Ἐν τῇ σαρκί μου κ. τ. λ.*, d. i. an meinem Fleische für seinen Leib, welcher die Gemeine ist. Das Sinnreiche war wohl der Grund, weshalb der Apostel die beiden Sätze noch beifügte. *Σάρξ*, wie V. 22, *σῶμα*, wie V. 18, vgl. 2 Kor. 4, 10: *πάντοτε τὴν νέκρωσιν τοῦ Ἰησοῦ ἐν τῷ σώματι περιφέροντες.* Manche verbinden *ἐν τῇ σαρκί μ.* mit *τῶν θλίψ. τ. Χρ.* [Bähr, Steiger, Böhmer, Huther, wogegen de Wette].

V. 25. Er selbst Diener der Gemeinde. *Διάκονος*, V. 23 *τοῦ εὐαγγελίου.* 2 Kor. 4, 5 sogar *δοῦλος ὑμῶν.* Vgl. Matth. 20, 28. — *Κατὰ τὴν οἰκονομίαν κ. τ. λ.*, d. i. „nach dem Amte Gottes, was mir für euch übertragen ist, dass ich das Wort Gottes ausführen soll". *Οἰκονομία*, vgl. Eph. 3, 2 [*Comm.* S. 83]. 1 Kor. 4, 1: *οἰκονόμος*, wie 1 Petr. 4, 10. — *Εἰς ὑμᾶς*: in Bezug auf euch, 2 Kor. 8, 4: *διακονία εἰς τοὺς ἁγίους*, wie 2 Kor. 9, 1. — *Πληρῶσαι τὸν λόγον τοῦ θεοῦ*, wie Röm. 15, 19: *πληροῦν τὸ εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ*, Wort = Verkündigung von Christo, *πληροῦν* entweder vollziehen, oder vollenden. Luther: reichlich predigen. Beza mit Bezug auf Röm. 15, 19 ff.: Verheissungen erfüllen [*„Dominus praestitit missu ad gentes apostolo"*]. Bähr

nach Vitringa גָּמַר, *perfecte et prospero successu docere*, Huther: ausbreiten, Steiger: ins Leben einführen, realisiren, [de Wette: ausrichten].

V. 26 und 27 wieder jener von ihm verkündigte Rathschluss Gottes. Eph. 3, 8. (Röm. 11, 25). Röm. 16, 25 [nach einigen Ausgaben 14, 24 ff.]. *Τὸ μυστήριον*, Apposition zu *λόγον*: die Verkündigung, welche besteht im Rathschlusse. Die folgenden 2 Sätze geben den eigentlichen Wortbegriff vom *μυστήριον* bei Paulus: „vom Anfange an verborgen — den Gottgeweihten jetzt geoffenbart"; ebenso Eph. 3, 9. — *Ἀπὸ τῶν αἰώνων καὶ ἀπὸ τῶν γενεῶν*, wie Eph. 3, 21 [*Comm.* S. 102], seit den Welt- und Menschenaltern, d. i. durch und durch [seit undenklichen Zeiten — de Wette] verborgen gehalten. *Αἰῶνες* und *γενεαί* nicht mit Bengel: Geister — Menschen [„*Aeones referuntur ad angelos, generationes ad homines*"]. — *Ἐφανερώθη*, wieder abbrechend, wie V. 6, um den Gedanken hervorzuheben. Hier oft *φανερωθέν* gelesen, aber nur von Beza vertheidigt. — *Ἅγιοι*, wie Eph. 3, 5 [*Comm.* S. 85]: Apostel und Propheten Neuen Testaments. — V. 27. Der Hauptbegriff ist in *ἔθνεσιν* und *ὑμῖν*. Der Gottesrathschluss beziehe sich auf das Heil, die Berufung der Heiden. Vgl. Eph. 3, 6: *εἶναι τὰ ἔθνη συγκληρονόμα καὶ σύσσωμα καὶ συμμέτοχα τῆς ἐπαγγελίας αὐτοῦ ἐν τῷ Χριστῷ.* — *Οἷς ἠθέλησεν* = *εὐδόκησεν* V. 19. — *Γνωρίζειν* mehr auf das Einzelne, als *φανεροῦν* V. 26. — *Τίς ὁ πλοῦτος κ. τ. λ.*: „wie überherrlich der Gottes-Rathschluss unter den Heiden sei, nämlich: dass Christus unter euch sei, die Hoffnung der Herrlichkeit" — *Ἐν τοῖς ἔθνεσιν* wohl mit *πλοῦτος* zu verbinden, nicht mit *μυστήριον* [was auch de Wette annimmt]. — *Τῆς δόξης*: Herrlichkeit, sich erweisend unter diesen (*ἔθνεσιν*); *πλοῦτος τῆς δόξης* Eph. 1, 18. 3, 13 [*Comm.* S. 45. 95], *δόξα* auf Gott zu beziehen, Macht oder Huld.

— Ὅς ἐστι zu πλοῦτος oder μυστήριον, in gewöhnlicher Attraction [Winer §. 63]. Die Lesart einiger Handschriften ὅ ἐστι, von Lachmann aufgenommen, ist nicht nöthig, selbst nicht passend, da ὅ ἐστι gewöhnlich nur Worterklärung einführt. Der Rathschluss oder die Herrlichkeit des Rathschlusses besteht darin, dass Christus unter euch ist, die Hoffnung der Herrlichkeit. Denn gewiss heisst Christus so, ἐλπὶς τῆς δόξης. Eph. 1, 18: ἡ ἐλπὶς τῆς κλήσεως u. s. w. So heisst Christus ἐλπίς 1 Tim. 1, 1, wie Kol. 3, 4: ἡ ζωὴ ἡμῶν. Hier steht ἐλπὶς τῆς δόξης dem πλοῦτος τῆς δόξης gegenüber. — Ἐν ὑμῖν: unter euch, den Heiden, anders von den Christen, als Gal. 4, 19. — Unbegreiflich unrichtig in Einem Satze Schleiermacher: Christus, der auch euch geworden ist eine Hoffnung der Herrlichkeit!

V. 28 und 29: was er neben jener allgemeinen Verkündigung (V. 25) in dieser christlichen Sache thue: Alle belehren — mit Anstrengung im Leben arbeiten. Καταγγέλλομεν Phil. 1, 18, auch so allgemein τὸν Χριστόν, oft mit anderen Worten zusammen. Dasselbe mit κηρύσσειν. Es ist die Ausführung der οἰκονομία V. 25. Dabei aber sittliche und geistige Einwirkung jeder Art auf die Einzelnen: νουθετοῦντες — διδάσκοντες πάντα ἄνθρωπον. Der Entzweck dabei: christliche Vollkommenheit zu schaffen. Πάντα ἄνθρωπον dreimal mit Bedeutung wiederholt (das zweite kritisch zweifelhaft, aber gewiss ursprünglich), d. i. Jedermann ohne Unterschied, nämlich Juden, wie Heiden, oder Heiden jeder Art. — Ἐν πάσῃ σοφίᾳ, wie V. 9, gerade mit νουθετοῦντες und διδάσκοντες 3, 16. Diese höhere Weisheit gilt dem Apostel als gottverliehen, daher keine Anmassung in diesem ἐν πάσῃ σοφίᾳ, welches er ja auch allen Anderen beilegt. — Ἵνα παραστήσωμεν — ἐν Χριστῷ: dafür oder bis dahin, dass ich Alle vollkommen mache in

Christus. *Τέλειος* und *παραστ.* hier als Opferworte. Röm. 12, 1. *Παραστ.* anders, als V. 22. So auch Bähr. Dagegen — Huther [und de Wette]. *Τέλειος* umfasst wohl Beides, das Geistige und Sittliche (*νουθετεῖν* und *διδάσκειν*), wie Phil. 3, 15. Sonst bei Paulus gewöhnlich mündig, und mehr in geistiger Bedeutung. — *Ἐν Χριστῷ* zu *τέλειον*. — V. 29: die Wirksamkeit seines Lebens. *Κοπιῶ*, Röm. 16, 6. 12. 1 Kor. 15, 10. — *Ἀγωνίζεσθαι* Phil. 1, 30. 1 Thess. 2, 2. 2 Tim. 4, 7. Das Kämpfen bezeichnet sowohl die äusserlichen, als innerlichen (2, 1) Bedrängnisse; 4, 12: *ἀγωνιζόμενος ἐν ταῖς προσευχαῖς* — auch nach Huther, aber nur innerliche [wogegen de Wette beide]. — *Κατὰ τὴν ἐνέργειαν* —: Eph. 3, 7: wie diese Gotteskraft es mir darbietet, möglich macht. — *Ἐν δυνάμει*, wie Röm. 1, 4. Der Sinn ganz, wie Phil. 4, 13: *πάντα ἰσχύω ἐν τῷ ἐνδυναμοῦντί με.*

Kap. 2. Das eben Erwähnte von seinen Kämpfen führt ihn nun in den Inhalt des 2. Kap. Dieses handelt von seinen Gegnern, den Irrlehrern, Verführern der Kolossergemeine, V. 1—7 Warnung überhaupt, V. 8—15 vom Geiste jener Lehrer, jüdische Befangenheit und hochmüthig, V. 16 bis Ende theoretische und praktische Lehren.

V. 1. *Θέλω γὰρ ὑμᾶς εἰδέναι*, wie 1 Kor. 11, 3, dafür Phil. 1, 12: *γινώσκειν δὲ ὑμᾶς βούλομαι*, oft z. B. Röm. 11, 25: *οὐ γὰρ θέλω ὑμᾶς ἀγνοεῖν*. Es führt bedeutende Erörterungen ein. — *Ἡλίκον ἀγῶνα*: „welch' einen Kampf"! *ἡλίκος* Jak. 3, 5. *Ἀγῶνα* nach *ἀγωνίζομενος* 1, 29, hier aber innere Bedrängniss. Huther auch hier, wie Grotius, nach 4, 12 von Kämpfen der Sorge und des Gebetes. [Böhmer: Geistesanstrengung.] [Statt *περὶ ὑμῶν* liest Lachmann: *ὑπέρ*, was de Wette verwirft, Böhmer aber nach 4, 12 *ἀγωνιζόμενος ὑπὲρ ὑμῶν* billigt, während Huther die Recepta hat.] — Nach *ἐν Λαοδικείᾳ* wenige, geringe Zeugen: *καὶ*

τῶν ἐν Ἱεροπόλει, wie 4, 13 [von de Wette nicht erwähnt]. Leichter hinzuzusetzen, als wegzulassen. Andere Städte lagen in dem: καὶ ὅσοι κ. τ. λ. mit: „und über alle die, welche mich nicht persönlich gesehen haben", also mein unmittelbares Einwirken nicht erfahren haben. 1 Kor. 2. stellt er es dar, welcher Art dieses sei, ungeachtet der Mühe und persönlichen Schwachheit, welche ihm anhinge. — Ἐν σαρκί gehört zu ἑωράκασι (Lachmann: ἑωράκαν [Winer §. 13. S. 87, alexandrinische Form]), nicht zu πρόσωπον [wie Huther, Böhmer, de Wette; die erstere Beziehung haben Chrysostomus und Theophylact]. Neben diesem war es unnöthig. „Sehen im Fleische" steht entgegen dem Schauen im Geiste, Kraft, Werken. — Aber in ὅσοι u. s. w. liegt es fast unzweifelhaft (s. die *Einleitung*), dass die Kolosser Paulus nicht persönlich unter sich gehabt hatten. Vgl. darüber den 1. Anhang von Böhmer in s. *Comment.* [S. 411 ff.], und Huther in der Schlussbetrachtung [S. 392 ff.]. Denn 1) lag ja der Grund seiner Besorgniss (ἀγών), welche er auch um die Kolosser hatte, eben darin, dass er nicht persönlich dort gewesen war; 2) καὶ ὅσοι — giebt das Allgemeine von Allem, was voranging; 3) auf Alle zusammen wird Ein Pronomen V. 2: αὐτῶν, bezogen. Wenige nur anders, als Theodoret [δῆλον, ὡς οὐ περὶ αὐτῶν (Kolosser und Laodiceer) τοῦτο ἔφη, ἀλλὰ βεβαιῶσαι τὰ κατ' αὐτοὺς βουληθεὶς ἐκεῖνο τέθεικεν, ὅτι οὐ μόνον ὑμῶν, ἀλλὰ καὶ τῶν μηδέπω τεθεαμένων με πολλὴν ἔχω φροντίδα], Schulz (in den *Stud. u. Krit.* 1829, 2.): Einige, und Wiggers (*das.* 1838, 1.): ein Theil der Kolosser und Laodiceer, καί für auch.

V. 2. Ἵνα κ. τ. λ. sorgend, wünschend — dieser Begriff im ἀγών prägnant vorwiegend, συμβιβασθέντες κ. τ. λ.: „gestärkt in Liebe und Erkenntniss der christlichen Sache". Liebe, die die Gemeine verbindende, zusammenhaltende.

Zusammen das ἀληθεύοντες ἐν ἀγάπῃ Eph. 4, 15. — Παρακληθῶσιν, wie Eph. 6, 22, gestärkt, gehalten werden, 2 Thess. 2, 17 neben στηρίξαι. Der Begriff gehört zu beiden folgenden: Liebe und Erkenntniss. „In Liebe vereint und für die Fülle reicher Erkenntniss, für die Erkenntniss des Gottesrathschlusses.“ Das zwiefache εἰς hängt vom παρακληθῶσιν ab, nicht von συμβιβασθέντες, wie die Meisten verbinden [nach Beza, Grotius auch de Wette]. — Συμβιβασθέντες — Eph. 4, 16 — neuere Kritiker, Lachmann, Huther [auch de Wette] statt —, θέντων, die gewöhnliche abgebrochene Construction, 1, 10. Da Liebe hier nicht die allgemeine Eigenschaft, Tugend bedeutet, und εἰς πάντα — nicht mit ἀγάπῃ zusammenhängt: so gehört hierher nicht (Schleiermacher), was bei 1, 10 zur Sprache kam, der Einfluss der Tugend auf das geistige Vermögen. Luther lässt καί vor εἰς πάντα weg: in der Liebe zu allem Reichthume des gewissen Verstandes. — Εἰς πάντα πλοῦτον, Lachmann auch hier: εἰς πᾶν τὸ πλοῦτος. — Τῆς πληροφορίας τῆς συνέσεως nicht blos bedeutsam häufend, und πλ. τῆς πληρ. nicht für: πολλὴ πληροφορία, sondern πλοῦτος geht auf den Umfang, πληροφορία auf die Art der Einsicht: reich und tief; Luther: Reichthum des gewissen Verstandes. Πληροφορία sonst gewöhnlich Prädicat des Glaubens, 1 Thess. 1, 5. Hebr. 6, 11: τῆς ἐλπίδος. Röm. 4, 21: πληροφορηθείς. — Συνέσεως 1, 9. Das Folgende εἰς ἐπίγνωσιν — bezeichnet das, was 1, 9 σοφία neben σύνεσις hiess. Es ist εἰς ἐπίγνωσιν nicht von πληροφορίας τῆς συνέσεως abhängig, sondern, wie das Vorige, von παρακληθῶσιν: „Erkenntniss des Rathschlusses Gottes, welcher unser Vater ist und Christi“. Hier, wie überall, wo Gott und Christus neben einander genannt werden, grosse Verschiedenheit der Schreibart; hier besonders gross. Die Recepta: τοῦ θεοῦ καὶ πατρὸς καὶ τοῦ Χριστοῦ;

so auch Luther. Ὁ θεὸς καὶ πατήρ, i. e. *Deus idemque pater*, Vater von uns, nicht wie 1, 3. Lachmann, Böhmer, Steiger, Huther nach B und Hilarius: τοῦ θεοῦ Χριστοῦ. Die meisten Erklärer nehmen dieses: „Christi, welcher Gott ist"; dann müsste es wenigstens Χριστοῦ θεοῦ heissen [was auch de Wette sagt, der jedoch die von Griesbach, Schott, Heinrichs, Bähr, Olshausen aufgenommene kürzere Lesart: μυστηρίου τοῦ θεοῦ, billigt]. Selbst Olshausen dagegen. Huther nach Eph. 1, 17: „des Gottes Christi", nicht unpassend, aber sprachlich zu hart [was ebenfalls de Wette sagt]. Böhmer: τοῦ θεοῦ πατρὸς τοῦ Χριστοῦ ohne τοῦ vor πατρός, ungewöhnlich. Gewiss hat der Name Christus am Schlusse dagestanden, denn das ἐν ᾧ V. 3 bezieht sich auf Christus. Daher ist nicht mit Griesbach und Anderen (auch Olshausen) anzunehmen, dass ursprünglich nur θεοῦ gestanden habe. — Μυστήριον τ. θ. κ. Χριστοῦ, d. i. Gottes Rathschluss, welcher sich auf Christus bezieht, oder durch ihn erfüllt worden ist.

V. 3. Ἐν ᾧ also auf Christus, nicht auf μυστηρίου, dieses würde mit 1, 26 streiten, wie wir auch ἀπόκρυφοι nehmen mögen; denn jetzt, meinte Paulus, sei das μυστήριον kein Geheimniss mehr. „In ihm (Christo) liegen alle Schätze der Weisheit und Erkenntniss." Das ganze Geheimniss der Welt, die Weltgeschichte hat ihren Mittelpunct in ihm. Zum Sinn: Röm. 11, 33 ff. 1) Diese Idee, das Allumfassende des Evangel., und 2) die unbedingte Hingabe an Christus gilt dem Apostel als entscheidend gegen alle Irrlehrer, und davor verwahrend. — Ἀπόκρυφοι nicht: verborgen, wie die meisten Ausleger, Mark. 4, 22. Luk. 8, 17; auch nicht in dem Sinne (Olshausen): ist nicht durch menschliches Vermögen offenbar, oder bisher unbekannt (Huther), oder den Unheiligen verborgen (1 Kor. 2, 7. 2, 4, 3), sondern niedergelegt (*reconditus*), wie Bähr.

Das Wort gehört nicht zum Begriffe des θησαυρὸς. Vergl. 1 Makk. 1, 23 [welche Beweisstelle Huther streitig macht]. [De Wette, welcher ἐν ᾧ auf μυστηρίου mit Huther zurückbezieht: verborgen, weil sie ein tiefes Eindringen erfordern]. — Σοφίας 1, 9, und γνώσεως wohl = συνέσει 1, 9.

V. 4. Τοῦτο λέγω: eben dieses von der wahren Weisheit, welche sie sei, und wo zu finden. Statt μή τις Lachmann sehr beglaubigt: μηδείς [die auch de Wette für die ursprüngliche Lesart erklärt, Huther schwankend, ob aus 2, 18, oder Eph. 5, 6 abzuleiten]. — Παραλογίζεται —: dasselbe Jak. 1, 22, das eigentliche Wort für Täuschungen der Schulen (schliessend, oder, wie Paulus das λογίζεσθαι gewöhnlich gebraucht, meinend täuschen). — Ἐν πιθανολογίᾳ, wie πιθανός, auch in der classischen Sprache [πιθανός Xenophont. *Mem.* 3, 10. 7.] meist im schlimmen Sinne, überredend, verführend, kommt nur hier vor; Luther unrichtig: mit vernünftigen Reden. Schleiermacher: tadelnd. Auch mit ἀπάτη zusammen. 1 Kor. 2, 4: ἐν πειθοῖς σοφίας λόγοις. Röm. 16, 18: διὰ τῆς χρηστολογίας καὶ εὐλογίας ἐξαπατῶσι τὰς καρδίας τῶν ἀκάκων.

V. 5—7. Subjectiver Warnungsgrund: sie seien verpflichtet, an seiner Person, und überhaupt an ihren ersten Lehrern und deren Einwirkungen festzuhalten. Hinweisung auf den Ursprung ihres Glaubens. Sie sollen in ihm beharren. V. 5: „Denn bin ich auch abwesend dem Leibe nach, so bin ich doch gegenwärtig dem Geiste nach". Ueber das ἄπειμι s. die *Einleitung*. Nicht, dass er vormals bei ihnen gewesen, sondern es bedeutet nur: entfernt. Im Gegentheile scheint in dieser Stelle zu liegen, dass, ungeachtet sie nicht von ihm persönlich unterwiesen worden seien, sie doch ganz ihm und seiner Liebe angehörten. — Τῷ πνεύματι ist hier nicht heiliger Geist (auch Grotius [*Deus revelabat Paulo, quod Colossis fierent*]), sondern Seele, doch wohl

nicht blos die ihrer gedenkende (1 Thess. 2, 17: καρδίᾳ entgegengesetzt dem προσώπῳ), sondern sein Geist unter ihnen, als Gegenstand der Achtung. Derselbe Gegensatz: ὡς ἀπὼν τῷ σώματι, παρὼν δὲ τῷ πνεύματι 1 Kor. 5, 3, doch mit besserer Beziehung der Einwirkung auf sie. — Σὺν ὑμῖν εἰμι, wohl s. v. a. πάρειμι, nicht mit Huther: verbunden mit euch. [De Wette: ich bin in eurer Gesellschaft, wie 1 Thess. 4, 17: πάντοτε σὺν κυρίῳ ἐσόμεθα]. — Χαίρων καὶ βλέπων κ. τ. λ.: „Mich freuend, wenn ich eure Ordnung sehe, und euren befestigten Glauben an Christum". Χαίρων καὶ βλέπων, wahrscheinlich gangbare Formel, auch bei Josephus [*Bell. Jud.* 2, 10. 2: εὖ ἔχοντας χαίρων καὶ βλέπων. — Winer S. 551 fg erklärt: gern, mit Vergnügen sehend, und übersetzt καί durch: nämlich, so: mich freuend — über euch —, nämlich eure Ordnung schauend: welche Erklärung Fritzsche im *Commentar* zum Römerbriefe, 2. tom. S. 425 misbilligt; de Wette: mit Freuden sehend eure Ordnung, ein Zeugma.] — Τάξιν ist hier nicht die Lebensordnung für den Einzelnen, sondern die geordnete Verfassung der Gemeine, im Gegensatze zu den Spaltungen. 1 Kor. 14, 40: πάντα δὲ εὐσχημόνως καὶ κατὰ τάξιν γενέσθω. 1 Thess. 5, 14: τοὺς ἀτάκτους. 2, 3, 6: ἀτάκτως, dieses in anderen Sinne. — Στερέωμα Festigkeit. 1 Petr. 5, 9: στερεοὶ τῇ πίστει, das Verbum im eigentlichen Sinne AG. 3, 7: V. 16 anders. 16, 5: ἐστερεοῦντο τῇ πίστει. [Das Wort στερέωμα hier allein, aber 1 Makk. 9, 14. Huther und de Wette = στερεότης. Luther: fester Glaube]. Ob es wirklich so war bei den Kolossern, ob sie noch unverführt, wie gewöhnlich angenommen wird, oder nur der Sinn: „wenn es so ist" —, fragt sich. — V. 6. „Wie ihr Christum empfangen habt, so lebt in ihm." Παραλαμβάνειν wohl nicht: ihn aufnehmen (Joh. 1, 11), sondern *accipere* von der Liebe [de Wette: vernehmen, Böhmer und Huther nach Lu-

ther: annehmen = δέχεσθαι]. — Περιπατεῖν hier nicht vom thätigen Leben, sondern vom christlichen Dasein überhaupt, und von der Seite des Glaubens und Erkennens: „so bleibt dabei". Huther erklärt es durch: ἐν Χριστῷ εἶναι Gal. 2, 20 [= von Christus ganz durchdrungen und belebt sein. Böhmer: in der Verbindung mit Christus beharren, de Wette: in Christo leben, als dem Elemente; falsch verbindet Steiger ἐν αὐτῷ mit ἐῤῥιζωμένοι — wo schon ἐν αὐτῷ steht]. Eben so στοιχεῖν Gal. 6, 16. Phil. 3, 16. — Αὐτῷ auf Christum, nicht (Böhmer) auf ὡς. Diese Festigkeit V. 7 in paulinischer Weise ausgeführt: Gesinnung, Glaube, Bekenntniss. Ἐῤῥιζωμένοι καὶ ἐποικοδομούμενοι: „gewurzelt in ihm und aufgebaut auf ihn." In ähnlicher Bedeutung Eph. 3, 17: ἐν ἀγάπῃ ἐῤῥιζωμένοι καὶ τεθεμελιωμένοι. Daher auch hier nicht zu trennen, sondern zusammenzulesen. Ἐν hat verschiedene Bedeutung nach beiden Participien: auf ihn gebaut, in ihm gewurzelt. Denn gewiss ist ἐποικοδομούμενοι auf ihn gebaut werden, wie, jedoch in anderer Zusammensetzung, Eph. 2, 20: ἐν ᾧ πᾶσα ἡ οἰκοδομὴ συναρμολογουμένη. — Aber Christus — θεμέλιος nach 1 Kor. 3, 10. — 1 Kor. 1, 8. 2, 1, 21: βεβαιούμενοι· ἐν τῇ πίστει. Das Oppositum ist: κλυδωνιζόμενοι Eph. 4, 14. Huther nimmt ἐποικοδομούμενοι nach Beza [*nondum perfecta structura, sed in actu*] für das Präsens, weil diese Begründung noch nicht vollendet sei. — Καθώς zu πίστει: „in dem Glauben, in dem ihr unterrichtet worden seid". Es ist nicht nöthig, mit Olshausen πίστις objectiv zu nehmen [Glaubenslehre, welche Erklärung auch de Wette verwirft. Nach de Wette: ἐποικοδ.: ausbauen, AG. 20, 32. — Die Recepta ἐν τῇ πίστει auch bei Hahn, Böhmer, Huther und de Wette. Lachmann: τῇ πίστει, d. i. rücksichtlich des Glaubens]. — Περισσεύοντες κ. τ. λ.: „Ueberreich im Glauben mit Danksagung" (Bähr, Steiger). 3, 15: εὐ-

χάριστοι γίνεσθε. Eph. 5, 4: εὐχαριστία [*Comm.* S. 148]. Danksagung ist in der paulinischen Sprache das freudige, fromme Bekenntniss. Ἐν αὐτῇ oft weggelassen, aber gewiss richtig; fast ganz gleich steht ἐν αὐτῷ. Verschiedene Wortverbindung. Böhmer und Huther verbinden εὐχαριστίᾳ mit περισσεύοντες wie Luther: reichlich dankbar. [De Wette: in ihm zunehmen, oder an ihm reich sein mit Danksagung].

V. 8. Positive Bestreitung der Irrlehrer, wenigstens bis V. 17, dem Geiste nach, als befangen und hochmüthig dargestellt. „Sehet euch vor, dass Niemand euch beraube durch die Weisheitslehre und eiteln Trug". Συλαγωγεῖν — [nur hier im Neuen Test.] (von σύλη, σῦλον = Beute) — wird gewöhnlich erklärt: Beute wegführen, gefangennehmen (Grotius, Huther, Bretschneider, Wahl, Böhmer [und de Wette], wie αἰχμαλωτίζοντες 2 Tim. 3, 6, oder berauben; das zweite ist dem Worte σύλη angemessener. [Aristenaet. 2. *ep.* 22: τὸν οἶκον, d. i. berauben.] Auch Luther so. Nämlich an dem berauben, was vorher als ihre gute Eigenschaft erwähnt war, besonders V. 7 — am Glauben — geistiger Freiheit (Schleiermacher). — Τῆς φιλοσοφίας, nur hier im Neuen Test. AG. 17, 18: ἐπικουρείων καὶ τῶν στωϊκῶν φιλοσόφων. Eine gewisse, so sich nennende Philosophie ist gemeint. Der gemeine Gebrauch der Kirche verstand die Philosophie überhaupt darunter. Ganz gleich, wahrscheinlich auch in der Sache sind in 1 Tim. 6, 20 die ἀντιθέσεις τῆς ψευδωνύμου γνώσεως. Es ist eben die in Vorderasien verbreitete Weisheitslehre. [Vgl. die *Einleitung*.] Geradezu, und blos Judenthum bedeutet das Wort gewiss nicht, wenn gleich Josephus *Antiqq.* 18, 2 und Philo dasselbe φιλοσοφία zu nennen pflegen, in Nachahmung der Feinde, und wenn gleich diese Philosophie [zu Kolossä] mit Judenthum zusammenhing [was auch de Wette annimmt].

Weder überall das Judenthum, noch dieses allein, nannte sich ja so. Einige, selbst Grotius, schlossen aus dem Gebrauche dieses Wortes, dass diese Irrlehrer griechischen Ursprungs [z. B. Pythagoräer] gewesen. — *Κενῆς ἀπάτης*, im fehlenden Artikel liegt nicht, dass die Worte dasselbe mit dem Vorigen bedeuten. *Ἀπάπη* soll auch wohl nicht einen Gegenstand der Täuschung bedeuten, sondern Handlung, Werk. Das Täuschen eben im Gebrauche dieser Philosophie. [De Wette: inhaltsleere, betrügerische, täuschende Philosophie.] Die Väter, auch Olshausen, nahmen an, es sei beigesetzt, um die falsche Philosophie von der wahren zu unterscheiden, *σεμνὸν τῆς φιλοσοφίας* Chrysostomus [*διὰ τῆς φιλοσοφίας· εἶτα ἐπειδὰν δοκεῖ σεμνὸν εἶναι τὸ τῆς φιλοσοφίας, προσέθηκε· καὶ κενῆς ἀπάτης*]. *Ἀπάτη* = *πιθανολογία* V. 4. *Κενή*, d. i. in sich nichtig. Eph. 5, 6: *κενοῖς λόγοις μηδεὶς ὑμᾶς ἀπατάτω.* [*Comm.* S. 150. — *Κενοφωνία* 1 Tim. 6, 20. 2 Tim. 2, 16.] — *Κατὰ τὴν παράδοσιν*, *κατά* eingerichtet darnach, nicht zu *συλαγωγῶν*, sondern zum Nächstvorigen, eben darum leer und täuschend. *Παράδοσις*, 1 Kor. 11, 2. 2 Thess. 2, 15. 3, 6. Das Wort hat in der Sprache Neuen Testaments nie für sich üble Bedeutung. Diese liegt immer in dem Beiworte, hier *ἀνθρώπων* — blos Irrlehrer. Es bedeutet Unterweisung, nicht das Fortpflanzen einer Lehre (Kirche), Olshausen: Kabbala. Gal. 1, 14: *πατρικῶν μου παραδόσεων.* Matth. 15, 2. 3. 6. Mark. 7, 3, in diesen Stellen mit *τῶν πρεσβυτέρων.* — *Στοιχεῖα τοῦ κόσμου*, wieder V. 20 und Gal. 4, 3, dürftige Anfänge der nichtchristlichen Welt. Vgl. Noesselt: *De στοιχ. τ. κ. Opp.* II, 207 ff. In allen diesen Stellen bezeichnet der Name deutlich das Judenthum, doch sofern es im mosaischen Gesetz gegründet war. So steht es hier, den blossen Menschensatzungen zur Seite. *Ὁ κόσμος* ist gewöhnlich die nichtchristliche Welt, hier von der Seite des

Judenthums. Das Heidenthum ist gewiss nicht zugleich verstanden (Böhmer). *Στοιχεῖα τοῦ κόσμου* ist, was (Lehre, Gebräuche) diesem *κόσμος* zu Grunde liegt, dazu gehört; nicht: welche die Welt lehrt, wie Luther: Satzungen der Welt, oder Huther [auch von de Wette widerlegt]: die Elemente des ethischen Lebens in der noch unerlösten Welt. Nösselt: *signa externa*, welche Bedeutung *στοιχεῖα* nicht haben kann, dieses wäre *σάρξ*. [Böhmer: die Rudimente (ABC) der Religion der nichtchristlichen Menschheit.] Bähr [nach Bengel]: *elementa mundana*, d. i. das jüdische Ritualgesetz. [De Wette: die Anfangsgründe der Welt, d. i. des mosaischen Gesetzes. Rückert zu Gal. 4, 3: Anfangsgründe des Wissens der nichtchristlichen Welt.] Die etwas dunkele Formel ist ohne Zweifel mit Rücksicht auf den gewöhnlichen Gebrauch dieser Worte gewählt, dem von den Elementen der Natur. 2 Petr. 3, 10. 12: *στοιχεῖα δὲ καυσούμενα λυθήσονται* und *στοιχεῖα καυσούμενα τήκεται*, wo das Wort die Gestirne bedeutet. Die griechischen Väter [Chrysostomus, Theodoret und Theophylact] verstanden es von denselben Gestirnen, inwiefern das Judenthum sich an die Gestirne beobachtend gehalten, und [nach dem Laufe des Mondes und der Sonne die Neumonde und die Sabbathe bestimmt habe. Chrysostomus: *στοιχεῖα τοῦ κόσμου, τουτέστι: νουμηνίας καὶ σάββατα· αὗται γὰρ ἡμῖν αἱ ἡμέραι ἀπὸ δρόμου σελήνης καὶ ἡλίου γίνονται.* In der Bedeutung: Elemente der Natur, der Welt steht das Wort Sap. 7, 17: *αὐτὰς (ὁ Θεὸς) γάρ μοι ἔδωκε τῶν ὄντων γνῶσιν ἀψευδῆ, εἰδέναι σύστασιν κόσμου καὶ ἐνέργειαν στοιχείων*, vergl. Grimm *Commentar* über dieses Buch. Lpz. 1837. S. 184. Sap. 19, 18]. Nach derselben Wortbedeutung [die Elemente der Welt als Bezeichnung des Irdischen überhaupt] Neander [*Geschichte des apostol. Zeitalters*, S. 258. 392.]: das Irdische, wie *τὰ σαρκικά*. Im *στοιχεῖα* mag eben ein Doppelsinn liegen, zugleich Anfangs-

gründe, *rudimenta*, Gal. 4, 9: *τὰ ἀσθενῆ καὶ πτωχὰ στοιχεῖα*. Hebr. 5, 12: *τὰ στοιχεῖα τῆς ἀρχῆς τῶν λογίων τοῦ θεοῦ*. — *Οὐ κατὰ Χριστόν*, d. i. nicht nach der wahren Lehre oder Sache Christi, oder auch: nicht ihm, seinem Sinne gemäss, vgl. V. 6: *παραλαμβάνειν τὸν Χριστόν*.

V. 9—11. Widerlegung dieses falschen Lehrergeistes. 1) Christus allein soll die Christengemeine geistig beherrschen; 2) die mosaisch-jüdischen Anordnungen und Gebräuche haben keine Bedeutung mehr. Vergl. Nösselt: *Dissert. ad hunc locum et* 1, 19. *Opusc.* II, 231 ff. — *Πλήρωμα τῆς θεότητος* auch hier, wie bisher *πλήρωμα*, die Christengemeine mit Gottes und Christi Kraft, Segnung erfüllt. *Θεότης* ist *numen*, Gottheit; *θειότης* Röm. 1, 20 ist Gottes Wesen; steht nur hier im Neuen Test. — *Κατοικεῖ*, wie 1, 19: ist da, besteht. — *Ἐν αὐτῷ*, auch wie 1, 19: von ihm zusammen gehalten, beherrscht. — *Σωματικῶς*, 1, 18. 24, so dass sich die Gemeine zu ihm, wie sein Leib verhält, innig verbunden und abhängig von ihm. [Luther: „denn in ihm wohnet die ganze Fülle der Gottheit leibhaftig"; so auch de Wette in dem Sinne, dass Gottes Eigenschaften und Kräfte, namentlich Gnade und Wahrheit, in Christo zur Erscheinung gekommen seien, und sich bleibend mit ihm verbunden hätten, als Gegensatz zu den Gnostikern, die Christo einen *αἰών* einwohnen liessen. So im Ganzen schon Chrysostomus und Theodoret, Calvin *(plenitudinem Deitatis habitare in Christo = totum Deum in ipso inveniri)* und Böhmer. Vgl. Ovid. *Metamorph.* 3, 609: *Corpore numen in isto est.*] — V. 10. *Καί ἐστε — πεπληρωμένοι*, dieses Wort entweder in der Bedeutung vom *πλήρωμα*, geistig, mit Segen von ihm erfüllt — so dass ihr also an ihm genug habt —, nur nicht, wie Huther (im Zusammenhange mit einer anderen Erklärung des *πλήρωμα* thut) *τῆς θεότητος* supplirend; oder wie Eph. 3, 19 s. v. a. versammelt, vereinigt

werden. Luther und Schleiermacher: vollkommen. Grotius und Andere [auch Heinrichs] nahmen *ἐστέ* als Imperativ [der aber, wie schon Wolf *(Curae philolog.* etc. II. ed. p. 312 Hamburg. 1738.) bemerkt hat, im Neuen Test. nie vorkommt], aber dann, wie Eph. 5, 18: *πληροῦσθε ἐν πνεύματι.* Bähr: *γίνεσθε πεπληρ.*. [De Wette: ihr seid durch die Gemeinschaft mit ihm erfüllt von der Fülle der Gottheit. Huther: indem die Christen in innerer Gemeinschaft mit Christus stehen, sind sie voll des göttlichen Wesens, wie schon Chrysostomus sagt: *ὥσπερ (ὁ θεός) ἐν ἐκείνῳ (τῷ Χριστῷ) ᾤκησεν, οὕτω καὶ ἐν ὑμῖν*]. Diese Erklärung als Imperativ wurde von den Socinianern, die *πλήρωμα τῆς θεότητος* vom Willen Gottes, der in der Lehre Christi geoffenbart sei, wie Nösselt von Allem, was Gott durch Christum *in homines transferre vellet*, verstanden, von älteren Rationalisten (Teller [*Wörterb. d. N. Test.* Berl. 1805. S. 225 fg.]), und von Heinrichs *(ad magnum illud corpus per eum congregati estis)* gegeben. Die älteste und gewöhnlichste Erklärung nimmt *πλήρωμα* von den göttlichen Eigenschaften, oder vom göttlichen Segen. So Chrysostomus und Theodoret. Die Stelle ist als Hauptstelle für die Göttlichkeit Christi gebraucht. Der Gedanke im Allgemeinen ist ganz apostolisch. Nur nicht mit Olshausen: Menschwerdung und Vereinigung zweier Naturen [*communicatio idiomatum*, schon Jacob Andreä u. A.]. Gottes Lebenskräfte in der Geisterwelt [„welche sich, nach der Lehre der jüdischen Theosophen, in die einzelnen Geister oder Emanationen zertheilten"] — Bähr auch hier. *Κατοικεῖν* wurde als der alte, heilige Ausdruck für Dasein, Walten Gottes genommen, entsprechend dem hebräischen Worte שָׁכַן: „in ihm hat das Göttliche seinen Sitz"; *σωματικῶς* [nur hier im Neuen Test.] nahm man entweder wirklich [*vere, realiter*], als Gegensatz von *σκιά, τύπος* (Grotius u. A.), vgl. 2, 17,

auch wohl wesentlich [*οὐσιωδῶς, essentialiter,* oder *substantialiter*] — *σῶμα, corpus* = *substantia* allerdings im gewöhnlichen Gebrauche (Calvin, Huther, Böhmer), oder leiblich [*corporaliter*] (Augustin, Bähr: in einem verklärten Leibe, wie *σῶμα τῆς δόξης*), oder persönlich [*ὑποστατικῶς, personaliter*] (Theophylact: *ὡς σωματωθεὶς καὶ μία ὑπόστασις ὢν μετὰ προσλήμματος*), oder das Ganze [*totaliter, ὅλως*] — Steiger [schon Jacob Capellus]. Dieses *σωματικῶς* ist schon in die Streitigkeiten seit dem 5. Jahrhunderte hineingezogen worden. [Die Worte *καί ἐστε — πεπληρωμένοι* hat Lachmann eingeschlossen]. — *Ὅς ἐστιν — ἐξουσίας* verhält sich zum Vorigen *καί ἐστε — πεπληρωμένοι* wieder, wie 1, 16 zu 18: die Gemeine besteht durch ihn, welcher zugleich das ganze Geisterreich beherrscht. Es ist allerdings möglich — nothwendig nicht, denn es sind allgemeine, paulinische, ja Hauptgedanken —, dass dieses wiederholte Berücksichtigen des Geisterreichs, über welches Christus gesetzt sei, wegen des Misbrauchs der Engellehre bei diesen Lehrern, vgl. V. 18, Statt habe. — *Ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας* gewiss, wie 1, 16, von guten, Lichtgeistern, nicht zugleich mit von den bösen, wie Böhmer [wegen *πάσης*], Huther wegen des Singulars auch auf irdische Mächte beziehend. [De Wette nimmt es abstract und allgemein, als Gegensatz gegen ein theosophisches System.] Aeusserlich sehr beglaubigt ist die Lesart: *ὃ ἐστιν* (von Lachmann aufgenommen, von Steiger, Böhmer vorgezogen, von Huther verworfen) [wie von de Wette] statt: *ὅς ἐστιν.* Aber ganz unpassend, ob man nun den Satz als Erklärung des vorhergehenden nähme: das will sagen — aber das ist ja etwas ganz Anderes, das Geisterreich und die irdische *ἐκκλησία* beherrschen — oder mit Lachmann *καί ἐστε — πεπληρωμένοι* als Parenthese, und *ὃ* auf *πλήρωμα* bezogen. Vielmehr *ὅς* zu lesen, und auf *αὐτῷ* zu beziehen, wie gleich das folgende *ἐν ᾧ.*

V. 11—15 spricht nun der Apostel gegen das Judenthum, sofern es noch gelten wollte. Es ist die genaueste Stelle des Paulus gegen dasselbe. V. 11—13 der Ritus, V. 14 das Gesetz, V. 15 der Aberglaube —; alles dieses sei nichtig geworden.

V. 11. Ἐν ᾧ wieder ganz eigentlich, indem Christus ja in Tod und Auferstehung die menschlichen Zustände des Absterbens und Neuauflebens dargestellt haben soll. Diese in der Taufe abgebildet. Also an die Stelle der jüdischen Gebräuche sei 1) ein Gebrauch von edlerem Sinne, 2) neben ihm, durch ihn etwas Wirkliches — neues Leben getreten. — Περιτομῇ ἀχειροποιήτῳ, der Gegensatz: περιτομῆς ἐν σαρκὶ χειροποιήτου Eph. 2, 11 [*Comm.* S. 67]; dasselbe, was hier, Röm. 2, 29: περιτομὴ καρδίας ἐν πνεύματι, innerliche Weihe — denn diese Bedeutung hat περιτομή in seinem uneigentlichen Gebrauche. Ἀχειροποίητος, ohne Rücksicht auf seine ursprüngliche Bedeutung, ist nur innerlich; es steht noch Mark. 14, 58, und 2 Kor. 5, 1 vom ναός und οἰκία. — Ἐν τῇ ἀπεκδύσει τοῦ σώματος κ. τ. λ. erklärt dieses, ἐν: bestehend in, ἀπέκδυσις = ἀπόθεσις Eph. 4, 22: Abthun des verdorbenen Wesens, ἀπεκδυσάμενοι 3, 9. — Σώματος τῆς σαρκός anders, als 1, 22; σάρξ Eph. 2, 3: ἐπιθυμίαις τῆς σαρκός, wie gewöhnlich, der verdorbene Zustand, Olshausen: sündhafte Verfassung; σῶμα Wesen, Leben, nicht mit Calvin [*corpus appellat massam ex omnibus vitiis conflatam eleganti metaphora*], Bähr, Steiger: Totalität, Masse. Aehnlich Röm. 6, 6: τὸ σῶμα τῆς ἁμαρτίας. 7, 24; τοῦ σώματος τοῦ θανάτου. [Sündlicher Leib auch Huther und de Wette.] Zwischen σώματος und τῆς σαρκός stand sonst τῶν ἁμαρτιῶν, von neueren Kritikern (Griesbach und Lachmann) aus äusseren Gründen weggelassen. Auch ganz überflüssig. Es ist wahrscheinlich eingeschoben worden, weil 1, 22: ἐν τῷ σώματι τῆς σαρκός

eine ganz andere Bedeutung gehabt hatte. — *Ἐν τῇ περιτομῇ τοῦ Χριστοῦ* kann nicht gleichbedeutend mit *ἀχειροποιήτῳ περιτομῇ* im Vorigen sein — dann wahre Tautologie —, wogegen auch schon das *ἐν* vor diesem Satze spricht, welches bei jenem fehlte, sondern: bei, unter der Beschneidung Christi habt ihr *τὸ σῶμα τῆς σαρκός* abgelegt. Die Taufe ist gemeint. [Böhmer: die innerliche Weihe, *circumcisio spiritualis*, weil erst V. 12 die Taufe erwähnt, und ein Pleonasmus herauskommen würde. So auch Huther gegen Theodoret, der an die Taufe dachte.] *Περιτομή* bedeutet hier also einen an die Stelle der Beschneidung getretenen Gebrauch. Das sogleich Folgende in V. 12 erklärt dieses ja auch ausdrücklich: die Taufe als Symbol des Mitsterbens und Mitauflebens (anders — einfacher Eph. 5, 26, nur als Symbol der Reinigung) legt die Verpflichtung von einer ganz neuen Existenz auf, und giebt die Verheissung — stellt also die Nothwendigkeit derselben dar.

V. 12—15 gehört ganz zusammen. Das Symbol und das Wirkliche, die sittliche Erneuerung der Menschen, fliesst hier, wie oft, zusammen. Eben weil es Paulus als nothwendig darstellt, will er, dass das symbolisch Dargestellte auch wirklich werde. Vgl. Röm. 6, 3—5. Im Hinab- und Hinaufsteigen aus dem Taufwasser findet Paulus jenes Symbol von Begräbniss und Auferstehung, also vom Sterben und Wiederaufleben.

V. 12. *Συνταφέντες — βαπτίσματι*: „mit ihm, in ihm begraben in der Taufe (hier Einige *βαπτισμῷ*, auch B, aber diese Form nie von der christlichen Taufe, so auch Böhmer), in welcher ihr auch auferweckt worden seid durch den Glauben an die Wirksamkeit Gottes, welche ihn von den Todten auferstehen liess.“ — *Ἐν ᾧ καί* gewiss auf *βαπτίσματι* zu beziehen, (Steiger, Böhmer [und de Wette]), nicht auf Chri-

stus (Luther, Bähr, Huther). — *Διὰ τῆς πίστεως*: durch den Glauben, d. i. indem ihr euch glaubend der göttlichen Wirksamkeit würdig macht. Glaube ist im urchristlichen Geiste die Bedingung von allen göttlichen Segnungen. Die *ἐνέργεια*, Wirksamkeit, ist keine besondere, magische in der Taufe, sondern, wie gewöhnlich (vgl. ganz Aehnliches Eph. 1, 19), die des göttlichen Geistes. Dieser ist bei den Aposteln immer das zweite Princip neben der Taufe: Joh. 3, 5. Tit. 3, 5. *Πίστις τῆς ἐνεργείας*, Genitiv object., Glaube an, wie Eph. 3, 12. Phil. 1, 27. 3, 9. [So die griechischen Väter Chrysostomus, Theodoret, Theophylact, auch Grotius u. A.] Ganz paulinischer Gedanke. Die gewöhnliche Erklärung: Glaube durch die Wirkung Gottes — so Luther und die neuesten Ausleger [Bähr, Böhmer, Steiger, Huther, de Wette] — wie aus Olshausen zu sehen ist, aus dogmatischem Grunde: „Glaube ist Gottes Werk." Bei Eph. 1, 19 von der paulinischen Ansicht der Analogie zwischen der göttlichen Geistverleihung und der Auferweckung Christi [*Comm.* S. 47].

V. 13—15. Neues geistiges Leben. — *Συζωοποιεῖν* ist hier mehr, als *συνεγείρειν* V. 12; anders dasselbe Wort Eph. 2, 5, [auch Kol. 2, 13]. — *Καί* nicht zu *ὑμᾶς* — so Olshausen, denn im Vorigen waren ja schon die Leser angeredet —, sondern zum Verbum; *καί* wie 1, 21: „auch zum bleibend neuen Leben hat er euch berufen". [Gegen Olshausen auch de Wette.] — *Ἐν* vor *τοῖς παραπτώμασι* hat oft gefehlt, [aber von Lachmann beibehalten]. Auch dann ist (ganz, wie Eph. 2, 1. 5) *νεκροί* nicht: ihnen abgestorben (Böhmer), wie Röm. 6, 11 zu nehmen, sondern: durch sie gestorben, [*ἐν* im Zustande wirklicher Sünden, de Wette]. — *Ἀκροβυστία*: ungeweihter Zustand, uneigentlich, wie *περιτομῇ* V. 11. Jerem. 9, 26: *ἀπερίτμητοι*

καρδίας. Neben παραπτώματα bedeutet diese ἀκροβυστία die ungeweihte Gesinnung. [Huther in der eigentlichen Bedeutung: Heidenthum, als Symbol der Unreinigkeit, der Theilnahme an der Gemeinschaft der Welt]. — Τῆς σαρκός, wie V. 11: welche in Verdorbenheit besteht. [De Wette: gleichsam in eurem geistlichen, wie leiblichen Unbeschnittensein.] — Αὐτῷ gewiss richtig [so auch Lachmann], weder ἑαυτῷ oder αὑτῷ, noch αὐτῷ in der Bedeutung von αὑτῷ. Denn gewiss ist Gott Subject von Allem bis Ende V. 15. Dieses ist ja bestimmt in der Gotteswirkung V. 12 gesagt. [So auch Huther, de Wette; Lachmann nach συνεζ. noch ὑμᾶς. So auch Böhmer, de Wette, Huther.] Also: „Mit ihm zum höheren Leben heraufgeführt, nachdem er euch alle Sünden vergeben hatte.“ Ganz dasselbe im μὴ λογίζεσθαι 2 Kor. 5, 19. — Χαρισάμενος, von Christus Eph. 4, 32 [*Comm.* S. 143]. Wie immer, auch hier die Sündenvergebung das Vorangehende, die Bedingung für die neue Anstalt Gottes — das Nichtbeachten des Alten, während ein neuer Zustand eingeführt wird. Der Endzweck ist hier das συνεζωοποίησε. Unrichtig also Huther u. A. χαρισάμενος: dadurch dass, indem, darin das συζωοποιεῖν bestanden. Statt ὑμῖν bei χαρισάμενος neuere Kritiker (Lachmann) ἡμῖν. Es passt auch sehr wohl, diese Segnung als eine allgemeine darzustellen. [So auch de Wette.] Ὑμεῖς sind immer im Briefe die Heidenchristen. — V. 14 das Gesetz aufgehoben in demselben Tode. „Nachdem er den Schuldbrief ausgelöscht hatte, welcher in Satzungen bestand, und uns feindselig war.“ Ἐξαλείφειν ist der gewöhnliche Ausdruck für gerichtliche Tilgung von Urkunden, *abolere* [Herodot. VII, 220, und bei Demosth., Lysias *(oratt.* 29)]. Apok. 7, 17 und 21, 4 vom Auswischen der Thränen aus den Augen. AG. 3, 19: τὰς ἁμαρτίας, in einem verwandten Gebrauche. — Χειρόγραφον, Schuldbrief, [hier

allein im Neuen Testam., aber Tob. 5, 3. 9, 5; auch bei Classikern], s. v. a. das mosaische Gesetz. Indem es von den Menschen angenommen wurde, lasteten sie sich eine Schuld auf, da es ja nie erfüllt werden konnte, [auch de Wette: Handschrift des nicht erfüllten und nicht erfüllbaren Gesetzes], oder sie wurden Schuldner, indem sie es nicht erfüllten. Vielleicht dachte Paulus zugleich an γράμμα vom Gesetze: Röm. 2, 29. 2 Kor. 3, 6. Ganz falsch sind die Deutungen von der Sünde, namentlich der Ursünde (Irenäus, Tertullian, Theophylact u. A.), oder den Einwirkungen derselben, Sündenlast, oder vom Menschenleibe [Theodoret: ἡγοῦμαι τοίνυν καὶ τὸ σῶμα ἡμῶν καλεῖσθαι χειρόγραφον], oder vom Gewissen, dem Bewusstsein der Sünde (Luther, Melanchthon und Zwingli). Gegen alle diese Deutungen ist schon das Wort τοῖς δόγμασιν; es gehört zum χειρόγραφον, der Dativ wird durch das γράφεσθαι im Worte χειρόγραφον regiert. Also: „Schuldbrief, welcher geschrieben wurde durch die Satzungen, = Schuld, welche möglich wurde, indem unerfüllbare Gebote aufgestellt.“ Luther: Handschrift, welche durch Satzungen entstand. Bähr und Huther beziehen τοῖς δόγμασι zum Ganzen τὸ καθ' ἡμῶν χειρόγραφον [das in Geboten gestellte Gesetz, was zugleich eine durch die Gebote gegen uns zeugende Schuldschrift ist]. Eine unklare Ansicht. Eph. 2, 15: τὴν ἔχθραν ἐν τῇ σαρκὶ αὐτοῦ, τὸν νόμον τῶν ἐντολῶν ἐν δόγμασιν καταργήσας. Unten V. 20: δογματίζεσθε. Gewiss ist τοῖς δόγμασιν nicht mit dem Folgenden zu verbinden, wie Erasmus, Storr, Flatt, [Winer S. 250: „der gegen uns lautende Schuldbrief (nämlich) durch Satzungen“ = τὸ καθ' ἡμῶν χειρ., τοῖς δόγμασιν, ὃ ἦν ὑπ.], und Olshausen [„welche Schuldschrift durch die Satzungen uns feindlich entgegenstand“]. Steiger bezieht es zu ἐξαλείψας: „da er die Handschrift austilgte, rücksichtlich der Satzungen“, in Bezug auf —

wohl nicht des Inhaltes, sondern der Form; wie Harless zu Eph. 2, 15 [Baumgart.-Crus. *Comm.* zu Eph. S. 72 fg. — Theile in Winer's *exeget. Stud.* 1, 183 ff. übersetzt: den Schuldbrief gegen uns durch seine Satzungen hat er gelöscht, vgl. Winer *Gr.* S. 249 ff.]. Nach derselben Verbindung von ἐξαλείψας und τοῖς δόγμασιν die alte Kirche [Chrysostomus, Theodoret, Theophylact, Oecumenius], Grotius, Böhmer: durch Dogmen = seine Lehre, wie Eph. 2, 15. Hier ist durch δογματίζεσθαι V. 20 noch klarer, dass willkührliche, oder äusserlich feststehende Anordnungen gemeint sind. [De Wette: da er die wider uns lautende Handschrift auslöschte, nämlich durch die Satzungen, welche Handschrift uns zuwider war]. — Τὸ καθ' ἡμῶν und ὃ ἦν ὑπεναντίον ἡμῖν bedeutet: gegen uns gerichtet — fortwährend gegen uns. Beza und Böhmer: heimlich feindselig. Ὑπεναντίον gerichtlich. Hebr. 10, 27. — Ἡμῖν zunächst von den Judenchristen, aber es ist ja der Sinn des Apostels, dass die gesammte Christenheit, welche mit diesem Gesetz bedroht wurde, davon frei sein sollte. — Καὶ αὐτὸ ἦρκεν ἐκ τοῦ μέσου, diese Worte haben und steigern nur den Sinn vom Vorigen, die Bedeutung liegt im folgenden Satze: durch den Tod Jesu sei diese Aufhebung des mosaischen Gesetzes erfolgt. „Und vernichtete sie (die Schuldschrift), indem er sie an das Kreuz heftete." Αἴρειν ἐκ τοῦ μέσου, *ex medio tollere*, 1 Kor. 5, 2. 2 Thess. 2, 7. — Προσηλώσας — σταυρῷ, πλοσηλ. von ἦλος *clavus*, das eigentliche Wort von Kreuzigung, [steht nur hier im Neuen Test.], festheften. Nach Grotius ist auf einen bürgerlichen Gebrauch angespielt, von dem wir freilich Nichts bestimmter wissen, ungültige Schriften öffentlich zu durchbohren [„*Mos est quibusdam in locis, clavis transfigendi edicta antiquata; is tunc etiam in Asia videtur fuisse, et ad eum alludere Paulus*"]. Doch lag das Bild hier auch

an sich nahe genug. „In Jesu ist gleichsam jene Urkunde durchbohrt am Kreuze“, vielleicht indem wir in ihm gestorben, hier also dem Gesetze abgestorben sind, vgl. Röm. 7, 6: ἀποθανόντες, ἐν ᾧ κατειχόμεθα. Nicht Gal. 3, 13, welche Stelle Huther hier anführt; denn dort ist eine eigenthümliche Darstellung. [Nach Neander (*Geschichte der Apostel.* S. 365. 388) zunächst die Juden, der Idee nach aber die ganze Menschheit gemeint: „der Schuldbrief, den Christus an das Kreuz geheftet, ist offenbar das Gesetz, bei welchem sicher auch an den ethischen Theil zu denken ist, denn eben in dieser Hinsicht war es, weil Keiner es zu erfüllen vermochte, ein Schuldbrief, der den Menschen entgegenstand“. Usteri (*Paulin. Lehrbegriff*, 3. Aufl. S. 105) findet in προσηλ. — σταυρῷ „eine sinnreiche Umkehrung: dadurch, dass das Gesetz Christum ans Kreuz brachte, ward es selbst ans Kreuz gebracht“]. —

V. 15. Dunkler ist der Sinn dieses Verses. Zuerst ist die gangbare Schreibart die beglaubigteste und dem Sinne nach allein richtig: ἀπεκδυσάμενος τὰς ἀρχάς u. s. w. Der Syrer und die lateinische Kirche oft, doch nicht die Vulgata, lasen bei ἀπεκδυσ.: τὴν σάρκα, und zogen τὰς ἀρχάς zum ἐδειγμάτισεν. *Exutus carnem* — nach der Deutung der Stelle von der s. g. Höllenfahrt Christi [Anselm, Thomas von Aquino]. Vielmehr bedeutet ἀπεκδύεσθαι (3, 9) entwaffnen oder berauben, von der Rüstung verstanden. — Τὰς ἀρχὰς — ἐξουσίας, wie Eph. 6, 12, böse Engelwesen. Schleiermacher, Usteri [nach der 3. Aufl. S. 105 fg. jedoch die Dämonen] und viele Frühere: menschliche Obrigkeiten, etwa die jüdische Priesterschaft. — Ἐδειγμάτισεν dem ἀπεκδυσάμενος ganz entsprechend. Vulgata: *traducere*, zur Schau stellen, als Gefangene aufführen; Matth. 1, 19 und Hebr. 6, 6: παραδειγματίζειν. [Kommt nur hier vor, und ist ein ganz neues, der alten Gräcität unbekanntes Wort, Wi-

ner S. 30. §. 2]. — *Ἐν παῤῥησίᾳ*, Joh. 7, 4. 11, 54 öffentlich, oder hier zuversichtlich, *confidenter, certa fiducia.* — *θριαμβεύσας*, 2 Kor. 2, 14, mit *τινά* altgriechisch [bei Plutarch. *Romul.* und *Coriol.* und sonst], *triumphare aliquem*, im Triumphe aufführen. — *Αὐτούς* dem Sinne nach auf *ἀρχὰς καὶ ἐξουσίας*, weil darunter Persönlichkeiten gedacht werden. Statt *αὐτῷ* auch hier oft *αὐτῷ* gelesen, aber (vgl. zu V. 13) Gott ist Subject. So richtig Olshausen. Viele (Theophylact, Calvin), weil sie Christus als Subject nahmen, und *αὐτῷ* lasen, verstanden dazu *σταυρῷ* aus V. 14. Origines las oft *ἐν τῷ ξύλῳ*. [De Wette nimmt ebenfalls Gott als Subject, und versteht *αὐτῷ* von Christus.] Hier fand nun die lateinische Kirche gewöhnlich die sogenannte Höllenfahrt, diese Stelle und Eph. 4, 9 aus einander wechselseitig erklärt. Aber vom Dogma überhaupt abgesehen — ob es überhaupt apostolisch sei —, so spricht die Stelle gewiss von einem Erfolge des Todes Jesu, nicht nach demselben. In der griechischen Kirche wurden sie richtiger auf den Tod Jesu bezogen, auch von Neueren, doch gewöhnlich zu weit: die Satans-Macht sei in ihm überwunden. [Calvin sehr beredt: *nullum tribunal tam magnificum, nullus regalis thronus tam praeclarus, nulla tam insignis triumphi pompa, nullus tam sublimis currus, quam sit illud patibulum, in quo Christus mortem et diabolum, mortis principem, subegit, adeoque penitus contrivit sub pedibus suis.*] Vgl. 1 Joh. 3, 8. Noch mehr durch den Tod Hebr. 2, 14. Nach V. 18 ist Aberglaube mit dem Engelbilde zu Kolossä getrieben worden, wahrscheinlich mit guten und bösen Engeln. Man kann daher hier V. 15 jüdischen Aberglauben bezeichnet finden, welcher auch im Tode Jesu vernichtet worden sei, indem Christus durch diesen als Ein geistiger Herrscher aufgestellt worden sei.

Von V. 16 bis zu Ende werden nun jene Irrlehren nach ihrem eigentlichen Inhalte dargestellt, V. 16—19 theoretische, jüdisch-speculative, dann V. 20 ff. praktische.

V. 16. „Also darf euch Niemand verurtheilen über Speis oder Trank, oder über Fest oder Neumond oder Sabbath.“ Der Imperativ *κρινέτω* hier und V. 18 *καταβραβευέτω* auf sie im Sinne zu beziehen: sie sollen es nicht gestatten. Chrysostomus: *μὴ ἀνέχεσθε τῶν κρινόντων, φησίν. Κρίνειν*, wie Röm. 14, 3: *ἐσθίοντα κρίν.*, hart tadeln den, welcher etwas Ungewöhnliches thut. Luther: ein Gewissen machen. — *Βρώσει — πόσει* allgemeine Bezeichnung des Erlaubten und Unerlaubten in Speis und Trank, vielleicht Gewisses an gewissen Tagen nur, und völliges Enthalten an anderen, nach V. 23 auch wohl auf Enthaltung überhaupt sich beziehend; *βρώσει ἢ ἐν πόσει* auch Röm. 14, 17. Hebr. 9, 10: *βρώμασι — πόμασι*, und 1 Kor. 8, 8 *βρῶμα* allein stehend. — *Ἐν μέρει*, classisch, eigentlich *ἐν μέρει τούτῳ* 2 Kor. 3, 10. 9, 3. 1 Petr. 4, 16: in der Angelegenheit, *causa*, oder in Rücksicht, *respectu*. Chrysostomus, Theophylact: zum Theil. [Die Irrlehrer hätten die Feste nur zum Theil gefeiert.] — *Ἑορτῆς ἢ νεομηνίας* [nach Lachmann, Andere lesen *νουμηνίας*, contrahirte Form] *ἢ σαββάτων* = Fest, Neumond, Sabbath; oft bisweilen diese Zusammenstellung, wenn von den religiösen Festeinrichtungen der Juden die Rede ist: 1 Chron. 23, 31. 2, 2, 4. *Ἑορτῆς*, die 3 Hauptfeste der Israeliten. Die Feier des Neumondes (*νουμηνίας*) Num. 28. *Σαββάτων*, in der Singularität, wie Matth. 12, 1. Luk. 4, 16, zu nehmen. Auch die Römer *Sabbata*. Hor.: *sunt hodie tricesima sabbata*. Möglich [Winer, S. 203], dass die aramäische Form שַׁבְּתָא in den griechischen Sprachgebrauch gekommen sei. [Doch, sagt Winer, kann er auch nach Analogie der Festnamen gewählt worden sein.] Gal. 4, 10: Tage, Mo-

nate, Zeiten, Jahre. Röm. 14, 5. 6: Tage. In unserer Stelle wird also der Sabbath als mosaisches, folglich vorübergegangenes Institut angesehen. Auch Ignatius [*epist. ad Magnes.* §. 9 bekämpft das σαββατίζειν, und den Judaismus]. Paulus bestimmt hiermit nicht, dass keine andere Feier an seiner Stelle Statt finden solle. Er meint vielleicht nur, dass nicht Sabbath in jüdischer Art gefeiert werden solle.

V. 17: ἅ ἐστι (Lachmann: ὅ) geht auf alles Bisherige, [so auch Olshausen, Huther, de Wette]. Nur vorübergehende Gültigkeit hätten sie gehabt. Es ist nur Andeutung des Zukünftigen, Höheren. Σκιά, so vom mosaischen Gesetze, dem Cultus aber, und das Typische anders, als hier, nämlich übersinnlich aufgefasst: Hebr. 8, 5. 10, 1. Schwacher Abriss auch des Zukünftigen. *Μέλλοντα* braucht nicht gerade Uebersinnliches zu bedeuten. Eph. 1, 21. Auch anderwärts ist es zweideutig, ob es nicht blos das Höhere, Christliche — was zum μέλλων αἰών gehört — anzeigen solle. Röm. 8, 38. 1 Kor. 3, 22. Mangey zum Philo vermuthet μενόντων, zum Sinne klarer, aber unberechtigt. — Τὸ δὲ σῶμα τοῦ Χριστοῦ, [τοῦ von Griesbach, wie de Wette sagt, mit Recht getilgt, aber von Lachmann beibehalten]; σῶμα genau dem σκιά entgegen, das Wahre, Wesenhafte, gehört zu Christo, findet sich bei ihm, [Luther: ist in Christo. So erklärt den Genitiv auch Winer §. 48. S. 423. †.]. In alten Versionen, dann von Einigen bei Chrysostomus und Theophylact sind diese Worte zum folgenden Verse gezogen worden, als Apposition zum ὑμᾶς: „euch — den Leib Christi", aus Ungewissheit über die Bedeutung des Wortes σῶμα, aber völlig unpassend. Der Vers fasst das Vorbildliche in dem Mosaismus, den er ja auch mehr von seiner praktischen Seite nimmt, gewiss anders auf, als der Brief an die Galater. Er meint wohl nur, dass das eigentliche religiöse und sittliche Leben nicht habe durch

jenen befördert werden können, und nur Vorbereitung darauf gegeben worden sei.

V. 18. *Μηδεὶς ὑμᾶς καταβραβεύετο θέλων κ. τ. λ.* „Niemand dürfe euch bethören, indem er etwas bedeuten will durch Demuth und Engeldienst.“ — Speculative Irrlehren. Das Urtheil muss hier über Vieles unentschieden bleiben. Paulus drückt die Sache sehr allgemein aus. Vielleicht war sie ihm auch nur ganz allgemein bekannt geworden. Aber gewiss sind alle diese Irrlehren Einer Art gewesen. *Καταβραβεύειν*, nach Hieronymus ein cilicisches Wort, aber auch, wie *παραβραβεύειν*, bei den Classikern [Demosth. *or. adv. Mid.* p. 398. und Polybius *Exc. Legat.* 46. Vgl. J. Floderus *diss. explicans notionem verbi: καταβραβεύειν.* Upsal. 1773.], den Kampfpreis — *βραβεῖον* Phil. 3, 14 — Einem entreissen, *κατά* in der Bedeutung von *adversus*, entweder als Mitkämpfer, oder als Kampfrichter. Ebenso doppelsinnig ist *στέφανον λαμβάνειν* Apok. 3, 11. Doch ist es eben in einer zweiten Erklärung aufzufassen: vorankommen im Preiserlangen. Theodoret erklärt es durch *ἀδίκως βραβεύειν.* Die Bedeutung: den Kampfpreis absprechen ist die bei Demosthenes [*contra Midiam* p. 398: *καὶ διὰ ταύτην τὴν αἰτίαν ἐπιστάμεθα Στράτωνα ὑπὸ Μειδίου καταβραβευθέντα καὶ πάντα τὰ δίκαια ἀτιμωθέντα*], und diese passt ganz zu *κρίνειν* V. 16. Vgl. auch *συλαγωγῶν* V. 8. Luther: das Ziel verrücken. Huther: den Kampfpreis absprechen, verurtheilen. Böhmer: sich zum Gewissensrichter aufwerfen, und dem Anderen das himmlische Heil absprechen. Olshausen: den Kampfpreis rauben. [De Wette scheint sich für die Erklärung von: „den Siegespreis absprechen“, zu entscheiden, und denkt an den Preis der wahren Gottesverehrung im Gegensatze der Engelverehrung]. — *θέλων* gewiss mit *ἐν ταπεινοφροσύνῃ καὶ θρησκείᾳ τῶν ἀγγέλων* zu verbinden, also nicht mit *καταβραβευέτω*, noch mit *ἐμβα-*

τεύων, wie Luther: „nach eigener Wahl einhergeht in". Bei der Verbindung mit ἐν ταπεινοφροσύνῃ stösst man sich an der Construction. Sie ist hebräisch, wie εὐδοκεῖν ἔν τινι. Ps. 147, 10: οὐκ ἐν τῇ δυναστείᾳ τοῦ ἵππου θελήσει, οὐδὲ ἐν ταῖς κνήμαις τοῦ ἀνδρὸς εὐδοκεῖ (ὁ θεός). 1 Sam. 18, 22: θέλει ἐν σοὶ ὁ βασιλεύς, und unzählig oft sonst. Man nahm θέλων adjectivisch, adverbial in der Bedeutung: gern, willig, — so oft bei Classikern —, oder: willkührlich, eigenmächtig (Luther, Steiger, Böhmer), oder in der eigentlichen Bedeutung als Particip: „indem er es will, darauf ausgeht" (Theophylakt, Huther). Die Wortbedeutung ist zweifelhaft. Aber doch soll es nicht blos heissen: willkührlich treiben, sondern: sich gefallen in, oder — hoc potissimum — etwas drin suchen, dadurch bedeuten wollen. [Olshausen = εὐδοκῶν, der sich gefällt in Demuth und Engeldienst. De Wette spricht sich über die Bedeutung und Verbindung des θέλων nicht deutlich und bestimmt aus. Vgl. Winer §. 59. 5. S. 566.]. — Ταπεινοφροσύνη und θρησκεία τῶν ἀγγέλων gehören der Sache nach wohl zusammen, daher hier wohl mehr in theoretischer Bedeutung. Es ist aber falsche oder verstellte Demuth, indem man sich als Menschen der Geisterwelt unterordnet, oder auch nicht unmittelbar zu Gott kommen will (Chrysostomus, Theodoret), mehr als fromm — eben abergläubisch ist. Sonst immer, auch 3, 12, im guten Sinne, gegen den classischen Sprachgebrauch. Vergl. Eph. 4, 2 [*Comm.* S. 104]. θρησκεία τῶν ἀγγέλων, nach der natürlichsten Erklärung: Verehrung der Engel [Genit. object. Winer S. 213. §. 30]. Vgl. Sap. 14, 27: εἰδώλων θρησκεία. [Clem. *Strom.* 6. p. 669: θρησκεία τῶν ἄστρων. Philo II. p. 259: θρησκεία θεῶν. Herodian. 5: θρησκεία τοῦ θεοῦ; so oft bei Josephus und Euseb. *(hist. eccl.* 6, 4: θρησκεία τῶν δαιμονίων]. Zwei andere Erklärungen

sind nach Sprache und Sinn unstatthaft, 1) die Tertullian's [*c. Marc.* 5, 19: *aliquos taxat, qui ex visionibus angelicis dicebant: cibi abstinendum, ne attigeris! ne gustaveris!*]: durch Engel gegeben, befohlen — und 2) die gangbarere, auch bei Luther [Geistlichkeit der Engel]: engelartiger, d. i. reiner, erhabener Gottesdienst, mit Berufung auf 2 Sam. 14, 20: Engelweisheit. AG. 6, 15: Engelangesicht, [wozu man noch fügen könnte 1 Kor. 13, 1: Engelzungen]. In beiden Erklärungen hat *θρησκεία* für sich die Bedeutung: Offenbarung, Religion. Luther ganz frei: Geistlichkeit. Aber das Wort wird immer nur in einer gewissen Beziehung angewendet: AG. 26, 5: *ἡμετέρας θρησκείας*. Jak. 1, 27: *θρησκεία παρὰ — θεῷ*. Ganz unpassend will Steiger nach *θρησκείᾳ* interpungiren, und *τῶν ἀγγέλων ἃ* verbinden. Aus dieser Stelle aber, nach der richtigen Erklärung von Engelverehrung, wurde am Meisten der Essenismus dieser Lehrer hergeleitet. [Vgl. *Einleitung*, S. 204.] Joseph. *de Bell. Jud.* 2, 8, 7: Geheimnisse bei den Essenern *ἀγγέλων ὀνόματα*. Aber Aehnliches fand sich ja überall im Oriente. Man hat wohl 1) Engel nicht gerade im gemeinen, jüdischen Sinne zu nehmen, sondern von höheren Geistern; 2) *θρησκεία ἀγγέλων* nicht gerade nur vom Engeldienste, sondern von phantastischer Beschäftigung mit dem Geisterreiche und Geisterwesen, so dass die *μῦθοι καὶ γενεαλογίαι* (1 Tim. 1, 4. Tit. 3, 9) dasselbe bedeuten. Vielleicht nicht zusammenhängend gerade mit diesen Irrlehren, nur verwandte, phrygisch-abergläubische Erscheinung, worauf Theodoret zu unserer Stelle hinweist, ist der Engeldienst [*ἔμεινε δὲ τοῦτο τὸ πάθος* (sc. *τοὺς ἀγγέλους σέβειν*) *ἐν τῇ Φρυγίᾳ καὶ Πισιδίᾳ μέχρι πολλοῦ, οὗ δὴ χάριν καὶ συνελθοῦσα σύνοδος ἐν Λαοδικείᾳ τῆς Φρυγίας νόμῳ κεκώλυκε τὸ τοῖς ἀγγέλοις προσεύχεσθαι*], welchen Engeldienst das Concil von Laodicea im J. 365 als *κεκρυμμένην εἰδω-*

lολατρεία verwarf [*Mansi coll. Conc.* II, p. 570. *Εἴ τις οὖν εὑρεθῇ ταύτῃ τῇ κεκρυμμένῃ εἰδωλολατρείᾳ σχολάζων, ἔστω ἀνάθεμα, ὅτι ἐγκατέλιπε τὸν κύριον Ἰησοῦν Χριστόν, τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, καὶ εἰδωλολατρείᾳ προσῆλθε*], und die im 5. Jahrhunderte den Engeln geweihten εὐκτήρια (Gebete) in Phrygien. — Ἃ μὴ ἑώρακεν ἐμβατεύων ist also zusammenzufassen. Wenn, wie Luther thut, ἐμβατεύων mit θέλων verbunden wird, fasst man ἃ μὴ ἑώρακεν als Beisatz zu ἀγγέλων: „von welchen Dingen er ja Nichts gesehen hat.“ Ἃ μὴ ἑώρακεν ist sicher die richtige Lesart, Einige lesen auch οὐκ. Ausgelassen ist μή von Lachmann, was Olshausen und Huther billigen. [Winer S. 566: „Ist die Negation von Paulus geschrieben, so hat er μή gesetzt, nicht οὐ, weil als von etwas Denkbarem, von einem vorgestellten Subjecte (μηδεὶς καταβραβευέτω) gesprochen wird“]. Wahrscheinlich hatte man den folgenden Satz σαρκὸς hierbei im Sinne, und stiess sich vielleicht auch an die Verwerfung der Beschäftigung mit dem Uebersinnlichen, ἃ ἑώρακεν dann, wie Joh. 3, 11: ὃ ἑωράκαμεν — dieses auch hier bisweilen gesehen. Olshausen und Steiger nehmen es ironisch, und Huther: in höherer Anschauung gesehen. [De Wette: „was er nicht gesehen, wovon er keine Erfahrung hat“. 1 Joh. 4, 20]. Es will Paulus den Begriff von Schwärmerei im Uebersinnlichen ausdrücken, und dafür passen alle Worte treffend. Ἃ μὴ ἑώρακεν bezeichnet also das Uebersinnliche (das Wort, wie gewöhnlich, Joh. 1, 18. 1 Joh. 4, 12 im weiteren Sinne zu nehmen: mit Sinn und Verstand nicht erreichen). — Ἐμβατεύων alexandrinisches Wort, [doch auch bei Xenoph. *Conviv.* 4, 27], öfters im 1. und 2. Buche der Makk. z. B. 1, 12, 25. 13, 20 εἰς τὴν χώραν ἐμβατεῦσαι), in der Bedeutung: feindlich einfallen, sowie bei Philo [*de Plant. Noë* p. 225. Vergl. Loesner *Observatt. e Philone* p. 369 fg.] ἐπιστήμαις ἐμ-

βατεύειν; es ist stärker, als ἐμβαίνειν — eindringen, oder sich darin wie sicher bewegen, ergehen. Ἀεροβατεῖν bei Aristophanes [*Nub.* 225] von leeren Speculationen, später auch κενεμβατεύειν [bei Plato]. Bei ἃ μὴ ἑώρακεν ist zu suppliren τοῖς. — Das Folgende und V. 19 giebt die beiden Ursachen dieser falschen Richtung an: geistigen Uebermuth und Lostrennung von Sache und Geist Christi. Εἰκῇ φυσιούμενος — αὐτοῦ neben ταπεινοφροσύνῃ mit gleicher Wahrheit gestellt: geistlicher Hochmuth und verstellte Demuth, verwandte Zustände und Erscheinungen. Calvin nach Augustin: *inflari falsa humilitate.* Εἰκῇ (Steiger zum Vorigen ohne Grund): unberechtigt, ohne sicheren Grund, *temere*, wie 1 Kor. 15, 2: ἐκτὸς εἰ μὴ εἰκῇ ἐπιστεύσατε. [Gal. 3, 4. 4, 11]. — Φυσιούμενος, 1 Kor. 8, 1. 13, 4, das bezeichnendste Wort für Uebermuth. Gleichen Sinnes ist 1 Tim. 6, 4: τετύφωται μηδὲν ἐπιστάμενος. [De Wette verbindet εἰκῇ mit dem Folgenden, wie Steiger: vergebens eindringt, Huther mit dem Vorhergehenden: ohne Grund]. — Τοῦ νοὸς τῆς σαρκός eigentliche Zusammenstellung; wie Röm. 8, 7 τὸ φρόνημα τῆς σαρκός von schlechter Gesinnung; νοῦς hier mehr, als sonst, Eph. 4, 17. 23, in theoretischer Bedeutung, Denkart, Gedanken; 2 Tim. 3, 8 auch von Irrlehrern κατεφθαρμένοι τὸν νοῦν; σαρκός hier wohl nicht, wie sonst, Verdorbenheit, sondern schlechter Zustand des Geistes. Gedanken (νοῦς) sind Meinungen, wenn es nicht durch den sittlichen Zustand verdorbenes Denken bedeuten soll. Zu wenig wohl Vulgata und Luther: fleischlicher Sinn, σαρκός nur als Prädikat, [was Bähr billigt, und de Wette beibehält]. — Αὐτοῦ (so Lachmann) besser in αὑτοῦ verändert, [wie auch Böhmer und Huther thun].

V. 19. Καὶ — κεφαλήν: und nicht festhaltend am Haupt, d. i. nicht mit Sache und Geist Christi verbunden. Joh. 15,

1—11 im Bilde ausgeführt. — *Κρατῶν*, festhaltend, Apok. 2, 3. Also liegt es schon im Worte, dass diese Irrlehrer nicht Nichtchristen gewesen. Vergl. die *Einleitung* [S. 204]. — *Τὴν κεφαλήν* entweder das Haupt (das bekannte, oder auch das wahre), oder mit dem Folgenden verbunden: „den als Haupt, von welchem“. — *Ἐξ οὗ* dem Sinne nach auf *κεφαλήν*, wie V. 15 *αὐτούς* auf *ἀρχάς* und *ἐξουσίας*. Bengel u. A. *οὗ*, sc. *τοῦ κρατεῖν τὴν κεφαλήν*. [De Wette, Huther u. A. sc. *Χριστοῦ*]. Die ganze Stelle ist parallel mit Eph. 4, 15. 16: *ἡ κεφαλή, Χριστός, ἐξ οὗ πᾶν τὸ σῶμα συναρμολογούμενον καὶ συμβιβαζόμενον διὰ πάσης ἁφῆς τῆς ἐπιχορηγίας κατ' ἐνέργειαν — τὴν αὔξησιν τοῦ σώματος ποιεῖται*. Also: „von welchem aus“, (Böhmer: aus welchem heraus), und dazu gehört *αὔξει*. Die Participien, zu welchen Huther *ἐξ οὗ* bezieht, [jene aber mit *αὔξει* verbindet], machen einen Zwischensatz, die Bedingung ausdrückend, unter welcher jener Erfolg sicher sei. Aber *πᾶν* gehört dem Sinne nach zu diesen Participien: wenn ganz u. s. w. — *Διὰ τῶν ἁφῶν — συμβιβαζόμενον* = „durch Bänder und Gelenke sich gegenseitig Dienste leistend und zusammengehalten“. Die Bänder und Gelenke verbinden die einzelnen Glieder mit einander (*ἐπιχορηγούμενον*) und Alle zu einem Ganzen (*συμβιβαζόμενον*). *Ἐπιχορηγεῖν* in der Bedeutung als Medium zu nehmen: gegenseitig sich Dienste leisten. (Böhmer: mit Gaben beschenken, 1 Petr. 4, 10 dem Worte und Sinne nicht angemessen). — *Ἁφῶν καὶ συνδέσμων* ohne besondere Bedeutung für das Dargestellte, als werde damit eine besondere Classe von Gemeingliedern bezeichnet, nach Theodoret die Lehrer [*ἀπόστολοι καὶ προφῆται καὶ διδάσκαλοι*], nach Böhmer die Gläubigen, [was aber auch Huther widerlegt] —: es führt nur das allseitig Vermittelnde und Wirksame aus, den guten Geist der Gemeine. [Auch de Wette allgemein: alles geistige und leibliche Gute,

was genossen wird. Huther versteht die Einflüsse Christi auf die Gemeine.]. — *Αὔξει τὴν αὔξησιν τοῦ θεοῦ* = „gedeiht in Gottes Wachsthum“. *Αὔξησις θεοῦ*, wie *πανοπλία θεοῦ* Eph. 6, 11. 13. Nicht blos Superlativ, doch auch nicht zu genau zu bestimmen — von Gott gegeben, sein würdig, ihm gefällig. *Τὴν αὔξησιν αὔξει* [ein bekannter Gräcismus, vgl. Winer S. 257. §. 32. 2.], „in solchem, zu solchem Wachsthum“. Also dann nur gedeiht die Gemeine als Leib, wenn sie in inniger und lebendiger Verbindung in sich selbst, mit Christus, als ihrem Haupte, zusammenhängt. Wahrheit und Liebe (2, 2. Eph. 4, 15) die beiden Grundlagen der christlichen Gemeine.

V. 20 bis 23 mehr gegen die praktischen Irrungen dieser Lehrer: Judenthum und Askese mit einander vermischt, wie bei den Lehrirrungen. — V. 20. *Εἰ ἀπεθάνετε — κόσμου* aus V. 11 wiederholt; *εἰ* führt den Vordersatz eines Schlusses ein, Röm. 8, 31. 11, 6. 12. „Ist es eure Bestimmung, so“. — *Ἀπὸ τῶν στοιχείων τοῦ κόσμου*, V. 8. Diese Construction *ἀπὸ τῶν* hier allein, sonst mit dem Dativ. Aber ähnlich Röm. 7, 6: *κατηργήθημεν ἀπὸ τοῦ νομοῦ ἀποθανόντες*. [Vgl. darüber Winer §. 51. S. 443, wo auf unsere Stelle Rücksicht genommen worden ist]. — *Σὺν Χριστῷ*, in seinem Tode sterbend, gehört natürlich nur zu *ἀπεθάνετε*. Also: „Wie könnt ihr euch Vorschriften machen lassen, als lebtet ihr noch —?“ — *Δογματίζεσθαι*, Satzungen auflegen, natürlich (die lateinische Kirche oft in activer Bedeutung) als Medium in der Bedeutung: sich auflegen lassen, zu nehmen, wie *ἀδικεῖσθαι* 1 Kor. 6, 7. [Vgl. Winer §. 39. 4. So Bähr, Böhmer, Huther, de Wette, Olshausen; das Wort steht nur hier im Neuen Test., aber 2 Makk. 10, 8. 15, 36]. — *Τί* = mit welchem Rechte, oder mit welchem Verstande. — *Ὡς ζῶντες ἐν κόσμῳ*: „als gehörtet ihr noch zu den Fremden“. *Κόσμος*

wie bei στοιχεῖα τοῦ κόσμου. Das: „Nicht von der Welt sein“ hat einen verwandten Begriff: Joh. 15, 19. 17, 16.

V. 21. Beispiele solcher Satzungen; die Vorschreibenden sind wieder redend eingeführt. Luther setzt: „die da sagen“ hinzu. So: „rühre es nicht an, koste es nicht, greife nicht darnach“, nämlich Unreines, Verbotenes. Die drei Worte beziehen sich wohl nicht auf verschiedene Gegenstände, sondern, wie schon μηδέ zeigt, steigern sich [Beza, Steiger: wogegen de Wette]: „nimm es nicht, ja koste es nicht, ja berühre es nicht einmal“! Ἅπτεσθαι steht vom wirklichen Gebrauche, [1 Kor. 7, 1. 2 Kor. 6, 17], θιγγάνειν Hebr. 11, 28. 12, 20. [Grotius: vom Umgange mit dem weiblichen Geschlechte; Erasmus vom Berühren heiliger Dinge; Böhmer vom Oele, das die Essener für unrein gehalten hätten; Huther und de Wette allgemein]. Dieselbe Beschreibung 1 Tim. 4, 3.

V. 22 ist etwas dunkel. Das ἅ scheint dem ἅτινα V. 23 entgegenzustehen. Da dieser 23. V. erst die Beurtheilung dieser Lehre und Handlungsweise einführt, muss V. 22 noch zur Darstellung derselben gehören. Ἅ also bezieht sich auf die Gegenstände der Verba im vorigen Verse. So: „Solche Dinge sind alle εἰς φθοράν, werden verderblich“. Φθορά und ἀπώλεια wechseln mit einander ab in der Sprache des Neuen Testam. AG. 8, 20: εἰς ἀπώλειαν εἶναι. [Winer §. 29. 2. 1.]. Gal. 6, 8 φθορά. Es steht dem Worte σωτηρία oder ζωή entgegen. Ἀφθαρσία hat gewöhnlich noch einen höheren Begriff: 2 Tim. 1, 10. — Ἀπόχρησις ist Verbrauch, nicht Misbrauch, das verstärkte χρῆσις, wie καταχράομαι 1 Kor. 7, 31. 9, 18. „Dadurch, dass man es verbraucht“, also für verstattet achtet. — Κατὰ τὰ — ἀνθρώπων = „wie Jene lehren, behaupten“. Ἐντάλματα καὶ διδασκαλίαι sind gewöhnliche Worte von diesen jüdischen Satzungen: Matth. 15, 9. Mark. 7, 7; auch LXX Jesaias

29, 13. — Die älteren Erklärer (die griechischen Väter: Chrysostomus, Theophylakt, Theodoret, Oecumenius, ferner Luther, Bähr, Steiger, Huther) lassen hier schon das Urtheil des Apostels hervortreten: „welche Dinge doch alle mit dem Gebrauche vergehen, und blos auf Menschengeboten beruhen". [Luther: was sich doch Alles unter den Händen verzehrt]. Diese Erklärung hat alles gegen sich: εἰς φθορὰν εἶναι für φθείρεσθαι, τῇ ἀποχρήσει für ἐν χρῆσει oder τοῖς χρωμένοις, keine Partikel vor κατὰ κ. τ. λ., und der Satz auf ein ganz anderes Subject gehend, als das Uebrige, auch δογματίζεσθε verbunden. Der Sinn nach Manchen, wie Matth. 15, 11. 1 Kor. 6, 13. Angemessener nach derselben Gesammtauffassung als Paulus Urtheil erklären Andere (Storr, Böhmer): „was gebraucht zum Verderben wird", aber auf die Handlungen unpassend. [Auch de Wette verwirft die gewöhnliche Erklärung, und giebt diese: „welches alles zum sittlichen Verderben gereicht durch den Verbrauch nach den Geboten und Lehren der Menschen"]. — V. 23. Ἅτινα geht nun auf diese δόγματα, oder die Handlungsweise, welche V. 21 eingeführt worden war. So: „dergleichen hat einen Schein der Weisheit". Λόγον, das Gegentheil ἔργον, ἀλήθεια, wie λόγον ἔχειν [*speciem habere.* Polyb. 17, 13]. Nicht (nach Olshausen) 1 Thess. 1, 5. 1 Joh. 3, 18 — wo es Worte bedeutet. Oder λόγος (Steiger): „hat den Ruf davon". Auch Vorwand kann es bedeuten. Σοφία hat hier mehr die eigentliche, praktische Bedeutung. [Μέν, freilich. Winer S. 624: „was zwar einen Schein von Weisheit hat, aber doch in der That keine Weisheit ist"]. — Ἐν = in dem, was sie sind, haben. Es werden die beiden Grundlagen dieser Denkart nach V. 18 wiederholt. Ἐν ἐθελοθρησκείᾳ κ. τ. λ.: „in den willkührlichen Verehrungen und der scheinbaren Demuth". Θέλειν in den Zusammensetzungen

bedeutet bald Willkür, bald Verstellung. Vgl. Wetstein, [auch Bähr]. Z. B. *ἐθελουργός* = gern thätig, *ἐθελοφιλόσοφος* = ein vermeintlicher Philosoph u. a. m. In der Erklärung von *ἐθελοθρησκεία* war schon die griechische Kirche getheilter Meinung. [Chrysostomus: *δοκεῖ γάρ εὐλαβής τις εἶναι.* Theophylakt: *ὑποκρινομένη εὐλάβειαν ἐν τῇ θρησκείᾳ.* Theodoret: *εἰσφέρουσι ἴδιον δόγμα*]. Es ist das biblische Wort für Aberglauben. Hier wohl die erste Bedeutung: Willkühr. [De Wette: „willkührlicher Gottesdienst"]. — Nach der gewöhnlichen Lesart *καί* vor *ἀφειδείᾳ* — Lachmann bezweifelt dieses *καί* [und hat es eingeschlossen] — wird zu jenem aus V. 18 noch hinzugesetzt: *ἀφειδείᾳ σώματος* als dritte Grundlage dieser Handlungsweise, und dieses ist passender. Die *ἀφειδεία σώματος* ist jene Handlungsweise V. 21 selbst: „Schein treiben mit". „Schonungslosigkeit (Härte, *ἀφειδεία* so auch bei den Classikern [*ἀφειδεῖν τῶν σωμάτων* Lucian. *Anach.* von Soldaten, die sich in Gefahr wagen, Plutarch. *Pericl.* p. 157: *ἀφειδήσας τοῦ σώματος* u. a. m.]) gegen den Leib, welchen sie nicht achten, um sein Bedürfniss zu erfüllen". Dieses die natürlichste Erklärung. Es ist asketische Ueberspannung gemeint. Von ihr auch 1 Tim. 4, 8. Die wahre sittliche Entsagung 1 Kor. 9, 27. — *Οὐκ ἐν τιμῇ τινί* ist Erklärung von *ἀφειδεία*: „darin bestehend, dass der Leib nicht geachtet wird". Aber das folgende *πλησμονήν* ist genau damit zu verbinden, sonst würde *οὐκ ἐν τιμῇ τινί* ziemlich überflüssig sein. *Πλησμονή* = *πρόνοια σαρκός* Röm. 13, 14. *Τιμή* = *μέριμνα* 1 Kor. 12, 23—25. Anders *τιμὴ σώματος* Röm. 1, 24. 26. 1 Thess. 4, 4: Achtung der Art, um für ihn zu sorgen. *Πλησμονή* bei den Classikern stets im schlimmen Sinne, hier wie LXX 2 Mos. 16, 3. 8: *ἠσθίομεν ἄρτους εἰς πλησμονήν.* — *Σάρξ* sinnliche Natur. — Die gegebene Erklärung ist auch die Storr's, Flatt's und

Luther's. Unter anderen Erklärungen ist diejenige zu bemerken, welche οὐκ ἐν τιμῇ als Gegensatz zum Vorhergehenden auffasst, und dazu abgebrochen πρὸς πλησμονήν: „nicht auf Ehrenwerthes, vielmehr nur auf Befriedigung der sinnlichen Neigung gerichtet" (Steiger, Huther). Olshausen fasst die Worte, wie wir, aber πρὸς πλ. σ.: im fleischlichen Sinne, eigentlich aus sündhafter Neigung.

Es liegt mit in dieser Schilderung von Irrlehrern, was sich vielfach in der Sektengeschichte wiederholt hat. Auch gegen die Katholiken haben die Protestanten besonders das Letzte oft angewendet.

Kap. 3. Uebergang auf den zweiten, moralischen Theil des Briefes. Das Bild von 2, 12. 13. 20 vom Sterben mit und in Christus dient zum Uebergange. Paulus gebraucht dasselbe für Beides: dem Gesetz entsagen und der Sünde. Die beiden Begriffe waren sich sogar verwandt in den Gedanken des Apostels. Also: „sie sind nunmehr allem Bisherigen völlig abgestorben, und in ein neues Leben übergegangen."

V. 1. *Εἰ οὖν συνηγέρθητε*, auch noch 2, 12. 20. Das *εἰ* ist wieder nicht bedingend, einschränkend — denn nachher bestimmt: *συνηγέρθητε* —, sondern führt den Vordersatz eines Schlusses ein, wie 2, 20. — *Τὰ ἄνω* = *τὰ ἐπουράνια* Eph. 1, 20. 2, 6. 3, 10. 6, 12. Mit *συνεγείρεσθαι* besonders zu vergleichen Eph. 2, 6. Phil. 3, 14: *τὸ βραβεῖον τῆς ἄνω κλήσεως*. Hebr. 3, 1: *κλήσεως ἐπουρανίου μέτοχοι*. Joh. 8, 23 *τὰ ἄνω* und *τὰ κάτω* abwechselnd mit Himmel und Erde, vgl. Joh. 3, 31. *Τὰ ἐπίγεια* Joh. 3, 12. Es ist hier bei *τὰ ἄνω* nichts zu suppliren — [Manche supplirten nämlich *ἀγαθά*]. Es bedeutet himmlisches Leben, nicht himmlische Güter (Böhmer, Huther). Der Gegensatz von Himmel und Erde, auch von Oben und Unten in dieser moralischen Bedeutung (ideales und zeitliches,

beschränktes Leben) ist auch der religiösen Sprache des heidnischen Alterthums nicht fremd (Mysterien, Pythagoras, Plato, Stoiker). Nur war der Sinn desselben in der Kirchensprache weit idealer, als dort, ganz auf das Uebersinnliche und Göttliche bezogen, abgesehen von dem Zusammenhange, in welchem es mit der Person Christi gedacht wurde. Ueberhaupt legt die Schriftsprache in den Namen: Himmel, immer mehr den Begriff des Göttlichen, das heidnische Alterthum mehr den des Ursprünglichen, Reinen, Lichten, kurz des Gestirnartigen. So findet sich bei Anaxagoras die Formel: „das Himmlische suchet". Plato *de Rep.* 10: *τῆς ἄνω ὁδοῦ ἀεὶ μέδε.* Euripides *Cyclops* 210: *βλέπει' ἄνω, καὶ μὴ κάτω.* Gabrias: *νοῦν θὲς ἄνω, βέλτιστε, τὴν γῆν οὐ βλέπεις.* Senec. *ep.* 79: *Sursum vocant animum initia sua.* Persius 2, 61: *O curvae in terras animae, et coelestium inanes.* Vgl. Gataker *ad Anton.* 7, 47. [Vgl. auch Wetstein zu d. St.]. Hier deutet schön der Wechsel der Verba: *ζητεῖτε* und *φρονεῖτε τὰ ἄνω*, und was darauf im 3. und 4. Verse folgt, auf eine zwiefache Anwendung des Ausdrucks vom himmlischen Sinne. V. 1 die gewöhnlichere, wie vorher 2, 12: in ein neues, himmlisches Leben übergehen, V. 2—4 eines höheren, zukünftigen Lebens gedenken, zu welchem man mit Christus bestimmt sei. — *Ζητεῖν* in sich selbst suchen, nachstreben, *διώκειν* Matth. 6, 33. — *Φρονεῖν* den Sinn darauf richten, gedenken. Auch Phil. 3, 19: *τὰ ἐπίγεια φρονεῖν.* Manche Ausleger machen einen Unterschied zwischen beiden Worten. Bähr sagt, *φρονεῖν* ist viel mehr, als *ζητεῖν*, was hingegen Böhmer leugnet, und *φρονεῖν* blos von dem Inneren des Menschen, sowie *ζητεῖν* zugleich von dem äusseren Bestreben desselben versteht. [De Wette: *φρονεῖν* Sache der Gesinnung, *ζητεῖν* Sache des Strebens und Handelns]. — *Οὗ ὁ Χριστός — καθήμενος*: „denn dort ja sitzt Christus an Gottes Rechten —

zu dessen Leben ihr euch geistig erheben sollt". Das ἐν δεξιᾷ τοῦ θεοῦ soll hier, wo das himmlische Leben Christi als etwas bestimmt wird, an welchem sie jetzt schon Theil nehmen sollen, nur die Herrlichkeit von jenem steigern, nicht den Begriff der Macht ausdrücken.

V. 2. Φρονεῖτε = „richtet euren Sinn darauf". — Τὰ ἐπὶ τῆς γῆς die gewöhnliche Hervorhebung des Gedankens durch die Negation. — V. 3 und 4. Denn es giebt eine solche höhere Bestimmung für uns. — Ἀπεθάνετε = „das Erdenleben geht euch nichts mehr an". — Καὶ ἡ ζωὴ — ἐν τῷ θεῷ: „und euer Leben ist mit Christus in Gott verborgen", d. i. das Leben, zu dem ihr bestimmt seid, ist euch noch nicht aufgegangen. Ἡ ζωὴ ὑμῶν, d. i. das euch bestimmte Leben. Κέκρυπται ἐν τῷ θεῷ ist bei Gott verborgen. Denn ἐν θεῷ kann hier nicht bedeuten: „in Gottes Rathe", dann passte das σὺν τῷ Χριστῷ nicht. Σὺν τῷ Χριστῷ, „wie Christus selbst noch nicht erschienen ist". Dem zwiefachen Nichterschienensein (unser Leben — Christus) steht ein zwiefaches φανεροῦσθαι entgegen. Dieses Gelangen zum Leben, mit und in Christo offenbar werden — die Erscheinung Christi. Es ist ungewiss, ob hier die gewöhnliche Parusie Christi, oder ein geistiges Kommen zur Verklärung der Einzelnen, wie Joh. Kap. 14—16 gemeint sei. Die meisten Ausleger, auch die neueren, verstehen V. 3 und 4 vom höheren, inneren Leben schon in der Gegenwart. Allein V. 4 hat dann keinen Sinn, denn das innerliche, himmlische Leben soll ja nicht erst bei der Rückkehr Christi beginnen. Aeltere Ausleger verstanden es von der Zukunft. Κέκρυπται wird dann meist (Schleiermacher) genommen: „ist den Ungeweihten verborgen". Nach Olshausen überhaupt innerlich. Bei dieser Erklärung ἐν θεῷ = „in Gott, der in ihm lebt, oder in Gemeinschaft mit Gott". Andere erklären ἡ ζωὴ ὑμῶν κέκρυπται: „das

gegenwärtige, schlechte Leben ist untergegangen". [Bähr, Böhmer, Huther: „das gegenwärtige neue sittliche Leben der Christen". De Wette: „eben dieses Leben ist verborgen, weil es innerlich, auf das Unsichtbare und in Gott Verborgene gerichtet ist, und weil der äussere Lohn und Gewinn, die äussere Stellung ihm nicht angemessen ist"].

V. 4. *Ὅταν ὁ Χριστὸς — ἐν δοξῇ*: „Wann erscheinen wird unser Leben, so werdet auch ihr mit ihm in Herrlichkeit offenbar werden". — *Ἡ ζωὴ ἡμῶν* — dieses ist die Recepta und beglaubigter, als *ὑμῶν*. Das innere Gefühl lässt den Apostel sich hier mit einschliessen: „der uns das höhere Leben verleihen soll". Joh. 11, 25. Das *φανερωθήσεσθε ἐν δοξῇ* steht dem *κέκρυπται* entgegen: „mit dem verklärten Leben werdet ihr dasein". — *Ἐν δοξῇ* nicht blos Beisatz: „herrlich", sondern das verklärte Leben. 1 Kor. 15, 43. Phil. 3, 21. — *Φανεροῦσθαι* = *ἀποκαλύπτεσθαι*: „es wird an euch hervortreten". Anders in ähnlichen Worten, z. B. 1 Joh. 3, 2, wo der Sinn ist: das eigentliche Wesen der zukünftigen Herrlichkeit werde erst dann klar werden.

V. 5—4, 6. Nun geht der Apostel, wie Eph. Kap. 4, auf das Sittliche über. *Νεκρώσατε* knüpft an das Vorige an. Nicht nur der Geist dieser Sprüche ist hier derselbe, wie Eph. 4, auch die Anordnung sehr ähnlich. V. 5—9 allgemein sittliche Ermahnung, mehr negativ, und zwar 5—7 in Hinsicht auf innerliche Vergehungen, V. 8 und 9 in Hinsicht auf Vergehungen gegen Andere, V. 10—17 mehr positiv, und zwar V. 10—14 Pflichten gegen Andere, 15—17 innerliche Tugenden, von V. 18 bis 4, 1 specielle Ermahnungen zur gesellschaftlichen und bürgerlichen Tugend. Endlich 4, 2—6 religiöse Pflichten. Nach Schleiermacher ist 1) das Negative und Positive der Tugend nicht an sich zu trennen; 2) das Positive eigentlich immer zuerst. Nein!

nach Paulus das Negative zuerst, weil er vom Bilde des Sterbens ausgeht.

V. 5: „Tödtet ab eure irdischen Glieder". Wie ähnliche Stellen, bekanntlich vielfach gemisbraucht. *Νεκροῦν* in dieser Bedeutung hier allein, entspricht dem *θανατώσατε τὰς πράξεις τοῦ σώματος ὑμῶν* Röm. 8, 13, und *σταυρώσατε τὴν σάρκα ὑμῶν* Gal. 5, 24. — *Τὰ μέλη ὑμῶν, τὰ ἐπὶ τῆς γῆς*, letzteres nicht als allgemeiner Beisatz zu nehmen: „welche der Erde angehören", sondern beide Sätze machen zusammen einen Begriff aus: „die im Irdischen, im Erdenleben bestehenden, befangenen Glieder, sofern sie es sind". Aber *τὰ μέλη* nicht wie *σῶμα* der Leib, sondern die Persönlichkeit, das Dasein, Leben; *μέλη* dasselbe in seiner Thätigkeit, Wirksamkeit aufgefasst. Röm. 6, 19. 7, 5. — *Τὰ ἐπὶ τῆς γῆς* mit Bezug auf *τὰ ἄνω*. Theodoret u. A. nehmen *τὰ μέλη* für gleich mit *τὸ σῶμα* im eigentlichen Sinne [*μέλη αὐτὰ τοῦ σώματος προσηγόρευσεν*]. Ebenso Huther, doch mit dem Unterschiede, dass er an ein geistiges Leben denkt, welches die Glieder durchdringen soll. Bähr versteht *τὰ μέλη* als die einzelnen Theile des Ganzen, *τοῦ σώματος*. [De Wette erklärt *τὰ μέλη* für die am *σῶμα* befindlichen Werkzeuge zum Handeln, in denen die Sünde herrscht, als welche sie getödtet werden sollen]. Der Ausdruck wird durch das Folgende erklärt, ausgeführt: „euer gemein irdisches Wesen, nämlich" —: *πορνείαν* — *πλεονεξίαν*. *Πορνεία, ἀκαθαρσία* Eph. 5, 3. [Gal. 5, 19]. *Πάθος* [de Wette: schändliche Brunst], Röm. 1, 26. 1 Thess. 4, 5. In der ersteren Stelle steht der Plural: *πάθη ἀτιμίας*; in der letzteren mit *ἐπιθυμία* verbunden; nicht Leidenschaft, insbesondere Zornerregung (Chrysostomus, Grotius) [Heinrichs und Böhmer: unnatürliche Wollust], sondern das Aeusserste des in den beiden Uebrigen Genannten, jedoch nicht gerade widernatürlich. *Ἐπιθυμίαν κακὴν* nicht

auf dasselbe zu beziehen, aber es wird dasselbe als eine Sache des Lebens bezeichnet: herrschendes Laster [de Wette: πάθ. ἐπιθ. κακ. = willkührliche Leidenschaften und Begierden], Eph. 4, 22: ἐπιθυμίαι τῆς ἀπάτης. Tit. 2, 12: ἐπιθυμίαι κοσμικαί. Die ἐπιθυμία ist an sich nicht bös, Gal. 5, 17. Phil. 1, 23. 2 Petr. 2, 18: ἐπιθυμίαι τῆς σαρκός. In keinem Falle ist es von *prava concupiscentia*, von einer Anlage, wo ja νεκρώσατε nicht möglich wäre, sondern von einem Zustande zu verstehen. Πλεονεξία, ἥτις ἐστὶν εἰδωλολατρεία, Eph. 4, 19: „Habsucht, welche eine Art von Götzendienst ist" [1 Tim. 6, 9. 10. Matth. 6, 24], s. v. a. Weltvergötterung, und so mit πορνείαν und den übrigen zusammengesetzt. [Ueber das Asyndeton — indem nur πλεονεξία durch καί verbunden wird — siehe Winer §. 17. S. 124 und 191. Zu bemerken ist noch, dass Harless zu Eph. 5, 5 ἥτις für eine Attraction hält, und in ἅτινα, sc. μέλη auflöst, was Winer §. 24. S. 191 für eine gezwungene Erklärung hält; dagegen ist auch Huther und de Wette].

V. 6 und 7. Vgl. Eph. 5, 6. Der Unterschied der Sätze liegt nicht im περιπατεῖν und ζῆν — äusserlich, innerlich — στοιχεῖν und ζῆν Gal. 5, 25, sondern im ἐν οἷς — auf die Handlungen — und ἐν αὐτοῖς (Lachmann: ἐν τούτοις) auf die heidnische Welt. „Solches treibt ihr, da ihr in der heidnischen Welt lebtet". So Flatt und Huther. Mehrere lesen statt δι' ἃ — ὅ [de Wette: weniger passend]. Bähr bezieht ἃ auf μέλη [de Wette: auf alle vorigen Laster]. [Ἐπὶ τοὺς υἱοὺς τῆς ἀπειθείας statt ἀπειθεῖς, wie de Wette, hebraisirend, 2 Thess. 2, 3]. — V. 8—9: Abthun der Vergehungen gegen Andere. Vgl. Eph. 4, 22—24. 31. „Legt ab auch ihr mit allen Heiligen alles dieses (τὰ πάντα): Zornausbruch, Hass, Feindseligkeit, Lästerung, Unsauberkeit". — Ἀποτίθεσθαι Eph. 4, 22. 25. Röm. 13, 12.

Jak. 1, 21, vorher *νεκρούν*. — *Ὀργήν* Eph. 4, 31: *θυμὸς καὶ ὀργή*. — *Κακίαν* Eph. 4, 31. — *Βλασφημίαν* Eph. 4, 31. — *Αἰσχρολογία* = *αἰσχρότης ἢ μωρολογία* Eph. 5, 4, wo es unter die inneren Untugenden gerechnet ist, während es hier unter den Vergehungen gegen Andere steht. Alles dies liess sich ja von verschiedenen Seiten auffassen. Als Vergehung gegen Andere entweder als Nichtachtung, oder als Lust zu verführen. — *Ἐκ τοῦ στόματος ὑμῶν* gehört zum *ἀπόθεσθε*, bezieht sich aber wohl blos auf *βλασφημίαν* und *αἰσχρολογίαν*. — V. 9. *Μὴ ψεύδεσθε* —: nicht lüget gegen einander. *Εἰς ἀλλήλους*, nicht blos: unter einander, sondern: zum Nachtheile von einander. Eph. 4, 25 soll wohl gleiche Bedeutung haben. — *Ἀπεκδυσάμενοι*. Eph. 4, 22: *ἀποθέσθαι τὸν παλαιὸν ἄνθρωπον*. — *Ἄνθρωπον σὺν ταῖς πράξεσιν* Wesen (Gesinnung), Thun, *πράξεις* auch Röm. 8, 13 in gleichen Sinne; auch *ἔργα* so: Röm. 13, 12. Gal. 5, 19.

V. 10. *Καὶ ἐνδυσάμενοι τὸν νέον — αὐτόν*, auf das Positive der Tugend übergehend: „thut an die neue Gesinnung, welche erneuet ist zur Erkenntniss nach dem Bilde dessen, welcher sie geschaffen hat". — *Ἀνακαινούμενον* wohl nicht in der Präsensbedeutung (Steiger, Huther: fortwährend, nach Theophylakt: *ἀεὶ καὶ ἀεί*), sondern als Imperfect zu nehmen, „nämlich den erneueten". [De Wette nimmt es als Apposition und Erklärung von *τὸν νέον*]. — *Εἰς ἐπίγνωσιν*, vgl. 1, 9. Röm. 12, 2. Phil. 1, 9. Die christliche Erkenntniss wird gefördert, ja begründet durch diese Tugend, also wenn jene erwähnt wird, kann diese vorausgesetzt werden. Eph. 4, 24: *ἄνθρωπον τὸν κατὰ θεὸν κτισθέντα ἐν δικαιοσύνῃ καὶ ὁσιότητι τῆς ἀληθείας*, aber die *ἀλήθεια* ist weit mehr die Grundlage der Tugend. Schleiermacher: „so erneuet, dass man an ihm das Ebenbild Gottes erkennen kann", als wenn es *ἐπίγνωσιν τῆς εἰκόνος* u. s. w. hiesse. Freilich wird der Begriff des göttlichen Ebenbildes hier sehr

frei behandelt, indem auch Gott nicht als der ursprüngliche Schöpfer, sondern als der Umschaffende erwähnt wird. *Κατ' εἰκόνα* nach Wort und Sinn zu *ἐπίγνωσιν*. — *Κτίσαντος αὐτόν*, wie Eph. 4, 24 *κτισθείς*, Olshausen: Schöpfer des Menschen überhaupt, auch hier ist Gott, nicht Christus (die Kirchenväter, ausser Theodoret) gemeint. Also durch Gottes Einwirkung wird die Gottähnlichkeit möglich.

V. 11 enthält ohne Zweifel eine Nebenbemerkung, welche nicht unmittelbar in diesen Zusammenhang vom sittlichen Zustande gehört. Auch nicht mit Böhmer und Anderen so mit dem Vorigen zu verbinden: es gelangten zu dieser Erneuerung Menschen aller Art. Vielmehr ist die Rede davon, was in diesem christlichen Wesen allein passte. „Auch insofern Nichts von dem Bisherigen, als alle Menschenunterschiede aufhören sollten in dem christlichen Lebenswandel.“ Ganz gleicher Art sind die Stellen Gal. 3, 28 (auch in der Form). 5, 6. 6, 15. — *Ὅπου* gehört zu *ἄνθρωπον νέον*, oder auch zum *ἀνακαινούμενον*: „bei welcher Beschaffenheit“. So unbestimmt *ὅπου* auch 2 Petr. 2, 11. — *Οὐκ ἔνι*, so auch Gal. 3, 28; *ἔνι* gewiss abgekürztes *ἔνεστι*. [Winer §. 14. 2. S. 91 nimmt *ἔνι* mit Buttmann für die apostrophirte Präposition *ἔνι* (*ἐν*, *ἐνί*), die bei attischen Dichtern und Prosaikern sehr häufig sei. Huther: *ἔνι* ionische Form für *ἐν*]. In den beiden anderen Stellen Gal. 5, 6 und 6, 15 steht dabei: *τι ἰσχύει* und *τι ἐστίν*: gilt nichts. In unserer Stelle wurde oft noch *ἄρσεν καὶ θῆλυ* aus Gal. 3, 28 zugesetzt. — *Ἕλλην καὶ Ἰουδαῖος* — *ἀκροβυστία* sind nicht als Abstracta zu nehmen, auch nicht wie politische und religiöse Unterschiede neben einander, sondern als Namen der Ehre und Schande, also das Vorige betonend beigesetzt. Chrysostomus versteht unter *Ἕλλην* den *προσήλυτος*, und *Ἰουδαῖος* den *ἐκ προγόνων*. Huther denkt bei *Ἕλλην* an die

griechische Bildung, [wie Bähr; Grotius: die griechische Sprache]. — *Βάρβαρος — Σκύθης*, neue Steigerung; es sind die entferntesten, ja unbekannten Heiden. Grotius: *crescit oratio, nam inter barbaros barbarissimi erant Scythae.* Röm. 1, 14: *Ἕλλησί τε καὶ βαρβάροις.* Epiphanius und die alten Religionsgeschichtsschreiber (besonders Voss) pflegten diese Stelle zum Eintheilungsprincip der alten Religionen zu machen. Aber Paulus spricht hier nicht von Denkarten, sondern von Menschenarten. — *Δοῦλος, ἐλεύθερος* die älteste Abtheilung im damaligen bürgerlichen Leben. [Zwischen beide Wörter wird, wie bei den vorigen, von Manchen, von Lachmann nur hier, ein *καί* eingeschaltet, was Huther und de Wette misbilligen]. — *Ἀλλὰ — Χριστός*, der geltende, herrschende Christus, so viel als christlicher Zustand, Charakter, nicht Gemeine, 1 Kor. 12, 12, nach Chrysostomus [*ὅτι πάντες Χριστὸς εἷς ἐγένεσθε, σῶμα αὐτοῦ ὄντες*]. Gal. 3, 28: *πάντες γὰρ ὑμεῖς εἷς ἐστε ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ.* — *Πᾶσι* nicht Neutrum, wie 1 Kor. 15, 28, sondern Masculinum, wie 1 Kor. 12, 6.

Von V. 12—14 Tugenden gegen Andere, das Positive von V. 8 und 9: Bescheidenheit, Milde, Güte, welche aus der Gesinnung der Liebe hervorgehen.

V. 12. *Ὡς ἐκλεκτοὶ — ἠγαπημένοι*: „demgemäss, dass ihr erwählt worden seid, um heilig und gottgeliebt zu sein", nicht: als Heilige u. s. w. Denn *ἐκλεκτοὶ τοῦ Θεοῦ* bedeutet nicht schon einen erworbenen Vorzug. Die israelitische Formel wurde auf das christliche Leben angewendet. Viele Ausleger [auch de Wette] setzen ein Comma nach *Θεοῦ*. [Griesbach und Lachmann setzen kein Comma, und nehmen *ἐκλεκτοί* für ein Substantiv, *ἅγιοι* und *ἠγαπημένοι* aber als Adjective. Luther: als die Auserwählten, Heiligen und Geliebten, wie Böhmer]. Nach Huther drei Prädicate neben einander, um darzustellen, was sie nach einan-

rch Gott geworden sind. Vergl. *ἐκλεκτοί* und *ἅγιοι* 2, 9; *ἐκλεκτοὶ τοῦ θεοῦ* Röm. 8, 33. Tit. 1, 1. ulus ganz gleich mit *κλητοί* Röm. 8, 28. 31: zur hen Sache gelangt; *ἅγιοι* Gottgeweihte, 1, 2; *ἠγαπη-*. Thess. 1, 4. 2, 2, 13. Die Weihe, zu der sie it, und die Liebe sollen sie sich vollkommen erwer- - *Σπλάγχνα οἰκτιρμοῦ* (so die neueren Kritiker, auch nanu statt der Recepta: *οἰκτιρμῶν*, [was de Wette für hält]). Der Plural *οἰκτιρμῶν* bedeutet die Aeusserun- Mitleides, ist also so viel als *σπλάγχνα*. Daher Phil. *σπλάγχνα καὶ οἰκτιρμοί*. Luk. 1, 78: *σπλάγχνα ἐλέους*. r hier: sorgliches Erbarmen. — *Χρηστότητα — μα-ᾶν*: Güte, Bescheidenheit, Sanftmuth, Ertragung. Die n Worte stehen auch Eph. 4, 2 beisammen. [*Comm.*]. — V. 13. *Ἀνεχόμενοι — χαριζόμενοι*, dieses die Arten der *μακροθυμία*: die Schwächen, die Vergehun- derer ertragen. Eph. 4, 32 auch *χαριζόμενοι*; auch tiv *καθώς* findet sich da, von Gott, hier von Chri- Man kann daher allerdings mit den meisten neueren gebern (Griesbach, Lachmann) V. 13 in Paren- ehmen. [Winer §. 64. S. 614 will höchstens die *καθὼς — ὑμεῖς* einschliessen, weil *ἀνεχόμενοι* nur Ep- zu den vorher genannten Tugendnamen sei]. — *ν* [nur hier im Neuen Testamente, so viel als *μέμψις*, ch von Einigen gelesen wird], Ursache des Tadels, schwerde. — V. 14. *Ἐπὶ πᾶσι* hier nicht: neben, llem Eph. 6, 16, sondern als das Allgemeine, die von diesem, überhaupt. — *Ἥτις ἐστὶ σύνδεσμος ειότητος*, das Band der Vollkommenheit. Eph. 4, 3: *συνδέσμῳ τῆς εἰρήνης*. Statt *ἥτις* haben vorzügliche riften *ὅ* (auch Lachmann), aber dieses steht ge- h bei Spracherklärungen. Die meisten Erklärer be- es auf alle diese Tugenden zusammen, oder auch auf

ἐνδύσασθαι τὴν ἀγάπην (Huther), was unpassend ist. [De Wette nach Bähr und Olshausen: ἥτις]. Die Formel: „das Band der Vollkommenheit" ist in dem paulinischen Gedankenkreise leicht zu verstehen. Liebe und christliche Vollkommenheit sind dem Paulus die Haupteigenschaften der christlichen Gemeine. Vergl. 2, 19. Durch Liebe wird diese Vollkommenheit zu einem Ganzen vereinigt. Τελειότης bedeutet die Gesammtheit des geistig Vollkommenen, welches in der Liebe eben vereinigt wird. Die Pythagoräer nannten die Freundschaft das Band aller Tugenden nach Simplic. *in Epictet.* [p. 208: *Καλῶς οἱ Πυθαγόρειοι περισσῶς τῶν ἄλλων ἀρετῶν τὴν φιλίαν ἐτίμων, καὶ σύνδεσμον αὐτὴν πασῶν τῶν ἀρετῶν ἔλεγον*]. Die Formel: Band der Vollkommenheit, wurde classisch in der Kirche, aber verschieden gedeutet. Chrysostomus, später Calvin, erklären σύνδεσμος als das Zusammenfassende, als Wurzel [*πάντα ἐκεῖνα* — nämlich jene Tugenden V. 12 fg. — *αὕτη* (*ἀγάπη*) *συσφίγγει, σύνδεσμος δὲ συγκράτησις τῶν τὴν τελειότητα ποιούντων ὡσανεὶ ἡ ῥίζα*, sagt Chrysostomus, und Calvin: *„Caritatem vocat vinculum perfectionis, quo significat, virtutum omnium chorum sub ea contineri"*]. Theodoret nennt σύνδεσμος den Hüter und Mithelfer der Tugend der Einzelnen [*αὕτη καὶ τῶν ἄλλων ἐστὶν ἐντολῶν καὶ φύλαξ καὶ συνεργός*]. Oder es ist so viel als *summa*, wie nach Calvin Böhmer, [der sagt: die Nächstenliebe lässt sich betrachten als Eine Totalität]. Oder: diese Tugend die Einzelnen verbindend (Wetstein, Bähr: [„die Liebe ist der Grund aller Tugenden, vereiniget alle in sich, und keine hat ohne sie Werth". Bengel: *„amor complectitur virtutum universitatem"*]). Oder das Substantiv τῆς τελειότητος als Adjectiv genommen, und als Hendiadys zu Einem Begriff verbunden: vollkommenes Band, nämlich der Einheit Eph. 4, 3, wie Erasmus [*„hoc est perfectum et indisso-*

ile vinculum, quo Christi corpus cohaeret"], Grotius d Andere; oder: ganze Vollkommenheit, wie Storr *tota τελειότης*"], wie AG. 8, 23: *σύνδεσμος ἀδικίας* = *inetas ipsa*, und Flatt; oder: vollkommen machendes nd (Schleiermacher). Huther erklärt: „Vereinigung t der Vollkommenheit" [= wer in der Liebe lebt, der ist llkommen, Gal. 5, 14, 1 Kor. 13, 1—7. Huther's Erirung verwirft de Wette, und tritt Bähr's, Böhmer's d Olshausen's Erklärung bei: *„Amor vel amoris studium mplectitur virtutum universitatem*"].

V. 15—17. Innerliche Tugend, Lebensweise. Der iede Gottes wird, wie die Hoffnung, sowohl als Lohn für e Lebenstugend, Phil. 4, 7, als hier als Grundlage der nerlichen Tugend dargestellt. — V. 15 die Recepta ist *ἡ ήνη τοῦ θεοῦ*; neuere Kritiker: Griesbach, Lachann, Scholz lesen *τοῦ Χριστοῦ*. Der Begriff ist derlbe: das durch diese geschaffte selige Gefühl. Gewiss nicht r Friede, den Christus hatte (Huther: „der Friede, den ristus den Seinen giebt, ist derselbe, der in ihm war". h. 14, 27). Von speciellerer Bedeutung, Seelenruhe in insicht auf die Sünde des vergangenen Lebens Röm. 5, 1: *ήνη πρὸς τὸν θεόν*. Aber zu vergleichen ist Röm. 15, 33. Kor. 5, 11: *ὁ δὲ θεὸς τῆς εἰρήνης* (in der innerlichen Beutung). — *βραβευέτω ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν*, vgl. 2, 18: *ταβραβευέτω*. Das Wort, [was im Neuen Testam. nur hier rkommt] ist auch bei den Classikern vieldeutig. [Euripis *Helen.* 1002. Plutarch. *Rom.* und *Brut.*, Polyb. a.]. Es bedeutet ursprünglich: den Kampfpreis ertheilen, hnen, *praemia certaminis distribuere, largiri.* So die iechischen Väter: Chrysostomus, Theophylakt, heodoret und Oecumenius, auch Bretschneider d Andere. Aber dazu passt die Construction nicht wohl: *ταῖς καρδίαις ὑμῶν* für *ὑμῖν*. Andere erklären es: rich-

ten überhaupt (Wetstein, Böhmer und Heinrichs). Am Angemessensten ist die Bedeutung: herrschen, regieren, *moderari, gubernare*, also: walte, herrsche in euch; so Luther, Bähr, Huther [Olshausen, de Wette, Steiger. Bei Philo steht das Wort öfters, siehe Lösner *Observatt. e Philone*, p. 373 fg.]. Der Imperativ bezieht sich seinem Sinne nach auch hier auf sie selbst, obgleich von einer christlichen Segnung die Rede ist. Sie sollen sich ihrer würdig machen, sie bei sich aufnehmen. Darauf bezieht sich auch das Folgende: εἰς ἣν —: „dafür (diesen Frieden zu haben) seid ihr ja auch berufen in Einer Gemeine". Das Verbindende zum ἐν ἑνὶ σώματι — die Liebe — wird als Bedingung jenes Gottesfriedens dargestellt. Dem Sinne nach ist zu vergleichen Phil. 4, 7: καὶ ἡ εἰρήνη τοῦ θεοῦ ἡ ὑπερέχουσα πάντα νοῦν φρουρήσει τὰς καρδίας ὑμῶν —. Καρδίαι an beiden Stellen nicht blos Gefühl (Bähr), sondern überhaupt das Innerliche. — Ἐν ἑνὶ σώματι Eph. 4, 4. — Καὶ εὐχάριστοι γίνεσθε, 2, 7. Eph. 5, 4. 20. Dankbarkeit ist der christliche Ausdruck für die Aeusserung der Frömmigkeit. Denn auf diese — auf den unmittelbaren Ausdruck des innerlich Guten und Heiligen — geht das Folgende über. Auch hier haben Manche die Bedeutung: freundlich, *comis*, wie Eph. 4, 32: γίνεσθε εἰς ἀλλήλους χρηστοί, Andere auch die: huldvoll, oder anmuthig, *amabilis*, gelten lassen, aber schon darum unpassend, weil nicht mehr vom Betragen gegen Andere die Rede ist. Erasmus, Bähr, Olshausen [Hieronymus, Steiger und Andere] übersetzen: freundlich, Calvin: *amabiles sitis*. [Hingegen die griechischen Väter, als Theodoret, Huther, de Wette: dankbar gegen Gott]. — V. 16. Das fromme Gefühl soll sich fortwährend und einig ausdrücken. Eph. 5, 10. — Ὁ λόγος τοῦ Χριστοῦ ist die Recepta, und auch von der neueren Kritik (Lachmann) beibehalten.

Τοῦ θεοῦ ist auch sehr bezeugt. Der Sinn ist, wie oft gesagt, derselbe bei dem Apostel, wenn von Gott oder Christus die christlichen Segnungen abgeleitet werden. Aber diese ganze Stelle sieht doch mehr auf Christus, als auf Gott hin. Also: „das Wort von Gott oder von Christus gegeben". Gewiss aber hier ohne Beziehung auf falsche Lehrer gesetzt. — *Ἐνοικεῖν* in der geistigen Bedeutung, vom Glauben auch 2 Tim. 1, 5. — *Ἐν ὑμῖν* hier nicht unter (Luther), sondern: in euch. [De Wette: unter euch, so dass Viele als Lehrer und oft auftreten. Huther nimmt beide Beziehungen als möglich beim Apostel zugleich an: „das Wort habe bei euch eine bleibende Stätte"]. — *Πλουσίως* hier in der Bedeutung von *περισσεύοντες* 2, 7, in Fülle, gleichsam überströmend [*abundanter*, wie 1 Tim. 6, 17. Tit. 3, 6. 2 Petr. 1, 1. Chrysostomus: *μετὰ πολλῆς τῆς περιουσίας — μετὰ τῆς σπουδῆς*]. Eph. 5, 18 wird dasselbe auf Geistesfülle zurückgeführt. Daraus ist zu sehen, dass es Ein Begriff bei den Aposteln sei: die Sache Christi wirke, und der Geist — dieser bedeutet nur Kraft, Leben der Sache. Lachmann hat den Satz: *ὁ λόγος — πλουσίως* eingeschlossen, und bezieht, wie Steiger, die folgenden Participia *διδάσκοντες καὶ νουθετοῦντες* auf *γίνεσθε* im 15. Verse [was de Wette verkehrt nennt], aber ohne Grund, da gerade der Satz *ὁ λόγος* — die Grundlage dieser *διδάσκοντες* und *νουθετοῦντες* ausmacht: aus der Geistesfülle kommt dieses Hervortreten. Es ist eine abgebrochene Participialconstruction, 1, 10. [Als Anakoluth bei Winer §. 46. I. 1. S. 615 und II. 2. S. 621: die Participia gehören anakoluthisch zu *ἐν ὑμῖν*]. — *Διδάσκοντες καὶ νουθετοῦντες*, 1, 28, und *ἐν πάσῃ σοφίᾳ* auf Beides zu beziehen, wie es dort auch steht. Ganz unrichtig nehmen Viele [Chrysostomus, Luther u. A.] *ἐν πάσῃ σοφίᾳ* zum Vorigen: sammt aller Weisheit. Dieses ist darum falsch, weil das *ἐνοικεῖν λόγον* so viel ist, als diese

Weisheit. [Nach Lambertus Bos nehmen Bähr, Huther, Steiger, de Wette ἐν πάσῃ σοφίᾳ zum Folgenden]. — Ἑαυτούς, s. v. a. ἀλλήλους, wie Eph. 5, 19. Luther: euch selbst. — Ψαλμοῖς — πνευματικαῖς gehört ohne Zweifel zum Vorigen, διδάσκοντες καὶ νουθετοῦντες, so die Väter, auch Luther [auch de Wette; nur Storr und Flatt verbinden den Satz mit ᾄδοντες]. Die Geistesfülle lässt auch, wenn sie lehren und ermahnen, die Sprache der Begeisterung reden. Durch die Verbindung mit ᾄδοντες wird die Rede überladen (Böhmer), und der Sinn unangemessen. Denn wäre nur vom Inneren des Gemüths die Rede, so würden so verschiedene Arten des Gott preisenden Liedes nicht genannt worden sein. Vielmehr wird gerade, wie Eph. 5, 19, die Begeisterung sowohl im äusseren Leben hervortretend, als überströmend im Inneren (ἐν ταῖς καρδίαις) beschrieben. — Ἐν χάριτι, wie 4, 6, lieblich, anmuthig, dem ἐν πάσῃ σοφίᾳ entsprechend. Χάρις hier nicht Gnade, daher auch der Artikel τῇ vor χάριτι, den die neueren Kritiker, auch Lachmann, haben, hier wohl nicht passt. Böhmer, Huther [und de Wette] übersetzen χάρις durch Dank, Dankbarkeit. Luther verbindet es als Adjectiv mit ᾠδαῖς πνευματικαῖς: geistliche, liebliche Lieder. — Ψαλμοῖς, ὕμνοις, ᾠδαῖς πνευματικαῖς, vgl. zu Eph. 5, 19 [*Comm.* S. 162]. Diese drei Worte sind nach einem herrschenden Gebrauche gewiss zusammengestellt. [Die Ausleger sind hier und Eph. 5, 19 über den Unterschied derselben von jeher nicht einig. Manche nehmen gar keinen wesentlichen Unterschied an, z. B. Rückert zu Eph. 5, 19, Huther, de Wette, welcher bei ψαλμοῖς an die Davidischen Psalme Luk. 20, 42, bei ὕμνοις an die Loblieder auf die Gottheit nach griechischem Sprachgebrauche, und bei ᾠδαῖς an Gesänge überhaupt denkt. Steiger versteht unter den ersten — Gesänge,

die mit dem Saitenspiel begleitet wurden, unter den zweiten feierliche Kirchenlieder, unter den dritten Haus- und Arbeitslieder. Der Beisatz *πνευματικαί* ist wohl im Gegensatz zu weltlichen und unsittlichen Liedern gemacht, und mit Beziehung auf das *πληροῦσθε ἐν πνεύματι* Eph. 5, 18. Unter Oden werden von Einigen die höheren, begeisterten, improvisirten Gedichte und Vorträge verstanden, auch von de Wette. Vgl. besonders über den Gegenstand D. Augusti *Handbuch der christlichen Archäologie.* Lpz. 1836, II, S. 110 ff., sowie aus der älteren Zeit Joh. Zachar. Hilliger *de psalmorum, hymnorum atque odarum sacrarum discrimine.* Viteb. 1720. 4. Joh. Georg Walch *de hymnis ecclesiae apostolicae.* Jen. 1737. 4. Deyling *Observatt. sacr.* lib. 3, c. 44]. — Der Ton liegt auf *ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν*, von neueren Kritikern, auch Lachmann, statt *τῇ καρδίᾳ* aufgenommen (Eph. 5, 19), auch hier Viele, z. B. Böhmer, von Herzen. [Augustin:

Non vox, sed votum, non cordula musica, sed cor,
Non cantans, sed amans, cantat in aure Dei].

Τῷ κυρίῳ ist die Recepta, neuere Kritiker lesen *τῷ θεῷ*. Dieses ist hier auch darum passender, weil Christus hier das erregende Princip ist — so ist Gott daher angemessen der Gegenstand.

V. 17. „Alles aber, was ihr immer thun möget, sprechend und handelnd, thut im Namen des Herrn, dem Gott und Vater durch ihn Dank sagend". Nur das Letzte auch Eph. 5, 20: „beständig aber sagt Gott Dank im Namen Jesu Christi". Dieses aber auch dort der Hauptgedanke. Also hier: über die einzelne Bestimmung hinaus soll das fromme Gefühl sich durch das ganze Leben ausbreiten. — *Καὶ πᾶν ὅ, τι, πᾶν* nicht für *πάντοτε* (Storr und Flatt) zu nehmen, sondern *πάντα* darauf zu beziehen, [so auch Huther und de Wette]. — *Ποιῆτε* in weiterer Bedeutung, *agere*,

[im 2. Satze ist zu ergänzen ποιεῖτε]. — Ἐν ὀνόματι κυρίου Ἰησοῦ, Phil. 2, 10, ihn nennend, bekennend, sein eingedenk, oder auch als seine Jünger. Also: seinen Willen vollziehen wollend. Dasselbe (dem Herrn in Allem dienen) Röm. 14, 6 ff. und 1 Kor. 10, 31: „ihr esset oder trinket, oder was ihr thut, thut Alles zur Ehre Gottes". Es beziehen sich beide Stellen wohl auf besondere Dinge. Εὐχαριστοῦντες 1, 3. Chrysostomus erklärt ἐν ὀνόματι durch αὐτὸν βοηθὸν καλεῖν, und Beza durch *invocato Christi nomine vel ad Christi laudem ac gloriam.* Die Stelle wurde in der strengkirchlichen Ansicht mit allem Rechte gegen die s. g. Adiaphora gebraucht, in welchen das Sittliche nicht auf das gesammte Leben angewendet werden sollte. Aber es wurde im Pietismus auch noch eine andere Anwendung von unserer Stelle gemacht in Bezug auf den Namen Christi, ihn für alle Angelegenheiten des Lebens zu nennen. — Im κυρίου ist wieder die Lesart sehr schwankend; κυρίου hat viel gegen sich, es wurde gern im kirchlichen Gebrauche beigesetzt. Ἰησοῦ Χριστοῦ ist das Beglaubigtste [und von Lachmann aufgenommen]. — Εὐχαριστοῦντες — δι' αὐτοῦ dasselbe, nur in Beziehung auf Gott: dabei fromm sein gegen Gott. Indem man Christus bekennt, dient man zugleich Gotte. Vgl. Phil. 2, 11: πᾶσα γλῶσσα ἐξομολογήσηται, ὅτι κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς εἰς δόξαν θεοῦ πατρός. Das selige Gefühl soll das ganze Leben durchziehen, dasselbe auf Christus und in ihm auf Gott richten (V. 15—17). — Δι' αὐτοῦ nicht δι' αὐτόν, nicht (Theodoret): durch ihn, als Vermittler. Es ist nicht gerade Gegensatz zu Engelvermittelungen [der Irrlehrer, wie Bähr und Andere annehmen], 2, 18. Denn das Danksagen drückt zu sehr ein eigenes Thun des Menschen aus, sondern objectiv: wie er es möglich oder nöthig gemacht hat durch sein Werk. — Zwischen τῷ θεῷ und πατρί lässt Lachmann das καί weg. Gott natürlich als unser Vater.

V. 18—21. Unter den speciellen Aufforderungen werden die ersten beiden über die ehelichen Pflichten und über das Verhältniss zwischen Eltern und Kindern kurz behandelt (Eph. Kap. 5—6), wovon nur das erste dort ausführlich behandelt wurde. Aber das Sclavenverhältniss wird hier verhältnissmässig ausführlicher dargestellt. Wahrscheinlich zufällig, wenn gleich die Behandlung aller dieser Verhältnisse wohl auf mögliche oder wirkliche Misbräuche in jenen Gegenden hindeuten mögen. Einige leiteten diese Misbräuche selbst aus jenen Secten, besonders den Essenern, ab (Flatt, [welcher daran erinnerte, dass die Essener grösstentheils die Ehe und das Verhältniss der Herren und Knechte verwarfen]). Es ist nicht gegründet, was Steiger [nach Chrysostomus und Theophylakt] bemerkt, dass nur in den Briefen nach Kleinasien häusliche Verhältnisse behandelt würden. Vergl. 1 Kor. 7, 17 ff. 1 Petr. 2, 13 ff. [Die Ausleger bemerken mit Recht, dass die Ermahnungen immer bei den untergeordneten Personen anfangen, und auf die vorgesetzten übergehen. — Zu vergleichen ist hier überhaupt die Auslegung zu Eph. 5, 22 ff. 6, 1 ff. *Commentar* S. 165 ff.].

V. 18. Das Wort *ἰδίοις* [es steht auch Eph. 5, 22] wird von den neueren Kritikern ausgelassen. [Für die Weglassung stimmt auch de Wette]. — *Ὡς ἀνῆκεν ἐν κυρίῳ*, vgl. Eph. 5, 4: *ἃ οὐκ ἀνῆκεν*, Philem. V. 8: *τὸ ἀνῆκον*, nicht blos Schickliches, sondern Rechtes. [Die einen Ausleger nehmen es als Präsens, *ut par est, ut decet*, die anderen als Imperfect oder Perfect, entweder kategorisch — Winer §. 41. 3. S. 313: *ut oportebat, ut par erat*, wie es sein sollte (schon bisher), oder hypothetisch — de Wette: wie es an sich sein sollte]. — *Ἐν κυρίῳ* gehört zu *ὑποτάσσεσθε* [Chrysostomus, Luther, Grotius, Flatt; nach Anderen zu *ὡς ἀνῆκεν*, Theodoret, Calvin,

Steiger, de Wette, Huther]. Es ist die religiöse Formel, welche allen Ermahnungen Bedeutung giebt. — V. 19. *Μὴ πικραίνεσθε*, Eph. 4, 31: *πᾶσα πικρία καὶ θυμὸς καὶ ὀργή*, im classischen [Demosthenes, Theokrit] und alexandrinischen Gebrauche [Philo *vita Mos.* 3. p. 692. 1. p. 648: *πάνυ πικρανθεὶς καὶ πληρωθεὶς ὀργῆς δικαίας*], vornehmlich von Zornerregung, hier entweder als Medium [Schott, Bretschneider, Steiger, Bähr, Huther]: „werdet nicht zornig", [beweiset euch nicht hart], oder als Passiv [Wahl, Böhmer, Olshausen]: „lasset euch nicht aufreizen, gegen sie nicht erbittern". [De Wette: „erbittert euch nicht gegen sie". — Das Wort steht öfters in LXX, z. B. Jer. 37, 15. 1 Makk. 3, 7. Auch Apok. 8, 11. 10, 9. 10.]. — V. 20. Die Pflicht wird, wie Eph. 6, 1, gegenseitig aufgefasst. *Κατὰ πάντα*, in allen Stücken, in jeder Beziehung, Eph. 6, 1: *ἐν κυρίῳ*. Die Pflicht des Dienstes, des Gehorsams wird nicht beschränkt, dagegen die Pflicht als gegenseitig dargestellt. — Neuere Kritiker lesen im Folgenden: *εὐάρεστον ἐν κυρίῳ*, auch Lachmann, statt *τῷ κυρίῳ* (Eph. 5, 10: *εὐάρεστον τῷ κυρίῳ*). Dieses scheint eine mehr allgemeine Bedeutung zu haben, als *ἐν κυρίῳ*. [*Εὐάρεστον*, sc. *τῷ θεῷ*, absolut, wie Röm. 12, 2]. Schon die Väter: gegenseitige Liebe zwischen Eltern und Kindern wird nicht geboten, sondern vorausgesetzt. Chrysostomus: *οὐκ εἶπεν· ἀγαπᾶτε αὐτά, τοῦτο γὰρ καὶ ἀκόντων αὐτῶν ἡ φύσις ἐπισπᾶται.* — V. 21: *μὴ ἐρεθίζετε* ist die Recepta — dafür neuere Kritiker (Lachmann): *μὴ παροργίζετε*, [was Bähr, Huther, de Wette verwerfen], wie Eph. 6, 4; jenes steht hier nicht, wie 2 Kor. 9, 2: zur Eifersucht reizen, sondern: zum Unwillen aufreizen, wie *παροξύνω*. So öfters bei den Alexandrinern, 5 Mos. 21, 20. 1 Makk. 15, 40. Vielleicht als das mildere Wort in den kirchlichen Text gebracht, da es äusserlich zu beglaubigt ist. — *Ἀθυμεῖν* hier allein

[aber LXX Genes. 4, 5. 2 Sam. 6, 8; auch bei Xenophon, Polybius und Thucydides], *animum despondere*. Schleiermacher: Vertrauen und Offenheit verlieren, den guten Muth zu euch. [Luther: scheu werden]. Dasselbe Eph. 6, 4: *ἐκτρέφετε αὐτὰ ἐν παιδείᾳ καὶ νουθεσίᾳ κυρίου*. Auch hier *πατέρες* wohl Eltern, nicht blos Väter, wie die meisten Ausleger. — V. 22 ganz wie Eph. 6, 6: *μὴ κατ' ὀφθαλμοδουλείαν ὡς ἀνθρωπάρεσκοι* und V. 5: *ἐν ἁπλότητι τῆς καρδίας*, und wie im folgenden 23. V.: *ἐκ ψυχῆς*. Der Plural *ὀφθαλμοδουλείαι* [*Commentar* zu Eph. S. 178] hier Recepta. Lachmann, wie Eph. 6, 6: —*δουλείᾳ*. Der Plural steht hebraisirend von den Aeusserungen solchen Dienstes. Dem „Augendienst" steht das *ἐκ ψυχῆς* V. 23 entgegen, auch innerlich, und äusserlich nur von Innen heraus, den Menschen gefallen wollen. [Wahrscheinlich hat Paulus das Wort *ὀφθαλμοδουλεία* selbst gebildet, de Wette]. — *Ἐν ἁπλότητι καρδίας* Aufrichtigkeit, gern, ohne andere Gründe. — *Φοβούμενοι τὸν κύριον*, wie Lachmann liest, *τὸν θεὸν* ist die Recepta; der allgemeine Sinn dieser Handlungsweise, mit Rücksicht auf Christum, welcher es so will. — V. 23: *καὶ πᾶν ὅ, τι ἐὰν* (oder *ὃ ἐὰν* oder *ὃ ἄν* — Lachmann: *ὃ ἐὰν ποιῆτε*, wie V. 17, hier speciell: in Bezug auf die Herren. [So auch de Wette]. — *Ὡς τῷ κυρίῳ* ist stärker, als V. 22: *φοβούμενοι τὸν κύριον*: da ja die Pflicht nicht Menschen geleistet wird, sondern dem Herrn.

V. 24 und 25. Die Hinweisung auf ihre beiderseitige, letzte Bestimmung, erst V. 24 allgemeiner, dann V. 25 specieller, als in der Parallelstelle im Epheserbriefe. — *Ἀπολήψεσθε*, das eigentliche Wort von: Vergeltung empfangen, z. B. Röm. 1, 27 mit *τὴν ἀντιμισθίαν*, 2 Joh. 8 mit *μισθόν* verbunden, Luk. 23, 41. Gal. 4, 5. [Lachmann: *ἀπολήμψεσθε*, wie V. 25 *προσωπολημψία*. Chrysostomus, Theodoret, Theophylakt: *λήψεσθε*]. — *Τὴν ἀνταπό-*

δοσιν τῆς κληρονομίας, [als Genitiv der Apposition für: ἥτις ἐστὶν ἡ κληρονομία, wie auch Huther und de Wette], d. i. „die Vergeltung, welche im Erbe, der Beseligung besteht". Steiger: die Verheissung (κληρονομία) hält zu eigennützige Vorstellungen von individuellen Belohnungen ab. Ἀνταπόδοσις steht hier allein im Neuen Testament, [kommt aber noch bei Polybius und Plutarch vor, wie Elsner und Bähr nachgewiesen haben]. Dafür steht Röm. 11, 9: ἀνταπόδομα. Κληρονομία, 1, 12: τοῦ κλήρου τῶν ἁγίων ἐν τῷ φωτί. — Τῷ γὰρ κυρίῳ — δουλεύετε, auch V. 23, aber hier in dem Sinne: der Herr belohnt euch, als seine Diener. Wenn γάρ weggelassen wird (Lachmann), ist δουλεύετε wohl Imperativ. Auch (in der lateinischen Kirche) [Claromontanus, Sangermanensis und Ambrosiaster]: κληρονομίας τοῦ κυρίου Χριστοῦ, ᾧ δουλεύετε. — V. 25 ist wohl auf Diener und Herren zugleich zu beziehen (so auch Bähr und Huther). Eph. 6, 8: εἰδότες, ὅτι ἕκαστος, ὃ ἐὰν ποιήσῃ, ἀγαθὸν τοῦτο κομίσεται παρὰ κυρίου, εἴτε δοῦλος, εἴτε ἐλεύθερος. Also wird hier, gegen die gewöhnliche Meinung, auch den Herren eine ἀδικία beigelegt. Neuere Kritiker lesen statt ὁ δέ, was die Recepta ist, ὁ γάρ. [Ἀδικῶν steht hier im neutralen Sinne, seine Pflicht nicht thun, unrecht handeln, *legem violare*. Apok. 22, 11: ὁ ἀδικῶν ἀδικησάτω ἔτι. — Ὃ ἠδίκησε wird von Huther für eine zusammengezogene Ausdrucksweise, von de Wette für eine Metonymie erklärt. Winer (S. 676, §. 66) sagt, dass es kaum nach griechischem Sprachsinne eine Brachylogie sei, es sei so viel als: er wird das Unrecht ernten, also nicht das gethane Unrecht selbst wird er empfangen, sondern die Früchte davon, den Lohn dafür. 2 Kor. 5, 10. Eph. 6, 8.]. — Κομιεῖται, [Lachmann: κομίσεται]. 2 Petr. 2, 13: κομιούμενοι μισθὸν ἀδικίας. Eph. 6, 8: ἕκαστος ὃ ἐὰν ποιήσῃ ἀγαθόν, τοῦτο κομιεῖται παρὰ κυρίου. 2 Kor. 5, 10:

ἕκαστος κομίσηται — ἃ ἔπραξεν, εἴτε ἀγαθόν, εἴτε κακόν. — [Καὶ οὐκ ἔστι προσωποληψία, καί wird von Manchen, auch von Bähr für γάρ, und ἔστι für ἔσται genommen, was unnöthig ist. Προσωποληψία ist ein dem Hebräischen nachgebildeter Ausdruck, *partium studium*. Luther: Ansehen der Person. Röm. 2, 11. Eph. 6, 9. Jak. 2, 1. Dafür Gal. 2, 6: πρόσωπον θεὸς ἀνθρώπου οὐ λαμβάνει. AG. 10, 34: οὐκ ἔστιν προσωποληπτης ὁ θεός. Manche lesen hier noch: παρὰ τῷ θεῷ, auch Chrysostomus. Andere denken sich dies wenigstens hinzu. Böhmer supplirt Christus].

Kap. 4. V. 1 gehört noch zum Vorigen. Τὸ δίκαιον καὶ τὴν ἰσότητα, Recht und Billigkeit. Eph. 6, 1: τοῦτο γάρ ἐστι δίκαιον. Vgl. die Parallelstelle Eph. 6, 9. Anders steht ἰσότης 2 Kor. 8, 13, wo es Ausgleichung bedeutet. Doch auch hier Viele: gleiches, entsprechendes Betragen (τὰ αὐτά Eph. 6, 9) gegen die Sclaven, oder (Theodoret): du ihm, wie er dir. [Theodoret sagt: ἰσότητα οὐ τὴν ἰσοτιμίαν ἐκάλεσεν, ἀλλὰ τὴν προσήκουσαν ἐπιμέλειαν, ἧς παρὰ τῶν δεσποτῶν ἀπολαύειν χρὴ τοὺς οἰκέτας. Calvin: *jus analogum aut distributivum*. Aber Huther und de Wette auch: Recht und Billigkeit. Παρέχεσθαι, erweisen, wie Luk. 7, 4. AG. 19, 24.]. — Εἰδότες, ὅτι — ἐν οὐρανοῖς, wie in der Parallelstelle Eph. 6, 9. Es ist der christliche Ausdruck für die Gleichheit Aller vor Gott und Christus. [Theodoret: οἷα βούλει περὶ σὲ τὸν δεσπότην γίνεσθαι, τοιοῦτος γενοῦ περὶ τὸν οἰκέτην. — Ueber die ganze Stelle von 3, 18 — bis 4, 1 sagt Augustinus: *Pax domestica est ordinata cohabitantium imperandi obediendique concordia. Imperant enim, qui consulunt, sicut vir uxori, parentes filiis, domini servis. Obediunt autem, quibus consulitur, sicut mulieres maritis, filii parentibus, servi dominis. Sed in domo justi viventis ex fide et adhuc ab illa civitate peregrinantis etiam qui imperant, serviunt eis, qui-*

bus videntur imperare, quia non dominandi cupiditate imperant, sed officio consulendi, nec principandi superbia, sed providendi beneficentia.].

V. 2—6. Vgl. Eph. 6, 10—20. Religiöse Pflicht. Die Darstellung des Glaubensmuthes dort, übergeht er hier; kurz redet er davon 1, 11. Dagegen fügt er hier ein, was Eph. 5, 15 gesagt worden war: von der Vorsicht im Leben mit den Heiden hier in dem Sinne genommen, dass sie Alle Theil nehmen sollen an der Förderung der Sache, für welche sie zu beten ermahnt werden.

V. 2. Die Worte: προσκαρτερεῖν und γρηγορεῖν (sittliches Wachen über sich, wofür in der Parallelstelle Eph. 6, 18 εἰς αὐτὸ ἀγρυπνοῦντες steht) sind nicht unterschieden. Huther, wie 1 Petr. 5, 8: νήψατε, γρηγορήσατε. Schleiermacher nimmt Wachen vom klaren Gemüthszustande gegen den gewöhnlichen Sprachgebrauch. Die Bedeutung des zweiten Satzes liegt im ἐν εὐχαριστίᾳ. Daher ganz unrichtig, wo diese Worte: ἐν εὐχαριστίᾳ, wie oft in der lateinischen Kirche, gefehlt haben. Statt ἐν εὐχαριστίᾳ steht Phil. 4, 6: μετὰ εὐχαριστίας. Der apostolische Gedanke: dass das Gebet Danksagung sein müsse, nämlich für das Empfangene.

V. 3. „Zugleich auch für mich, dass Gott mir öffnen möge ein Thor für das Wort.“ Περὶ ἡμῶν, für meine Wirksamkeit, ganz gleich in der Parallelstelle Eph. 6, 19: καὶ ὑπὲρ ἐμοῦ, ἵνα μοι δοθῇ λόγος, ἐν ἀνοίξει τοῦ στόματός μου u. s. w. Vergl. 2 Thess. 3, 1: προσεύχεσθε, ἀδελφοί, περὶ ἡμῶν, ἵνα ὁ λόγος τοῦ κυρίου τρέχῃ καὶ δοξάζηται, καθὼς καὶ πρὸς ὑμᾶς. — Θύραν τοῦ λόγου, Gelegenheit zu verkündigen, *occasio*, *facultas*, [auch bei griechischen Classikern, z. B. Lucian. II. p. 720: ἀνεῳγμέναι Μουσῶν θύραι. Symmachus: εἰς θύραν ἐλπίδος. Cicer. *epist. ad famil.* 13, 10: *fores*. Entsprechend ist das Lateinische: *januam aperire*]. AG. 14, 27: ὅτι ἤνοιξε τοῖς ἔθνεσι θύραν πίστεως.

1 Kor. 16, 9: *θύρα γάρ μοι ἀνέῳγε μεγάλη καὶ ἐνεργής*. Ferner 2 Kor. 2, 12. *Θύρα* ist nicht gerade äussere Gunst, Gunst der Gemüther. Die Erklärung vom Munde (nach Aelteren auch Bengel und Andere), nach der Parallelstelle Eph. 6, 19: *ἐν ἀνοίξει τοῦ στόματός μου*, ist hart und unstatthaft. [Bähr, Steiger, de Wette und Huther: Gelegenheit zur Verkündigung des Wortes.] — *Λαλῆσαι τὸ μυστήριον τοῦ Χριστοῦ* ist Erklärung von *τοῦ λόγου*, also: meines Wortes, dass ich nämlich verkündigen könne den Gottesrathschluss in Bezug auf Christus. Die Lesart *τὸ μυστήριον τοῦ Χριστοῦ* ist hier beglaubigt. 2, 2 mit *τοῦ Θεοῦ* verbunden. [*Τοῦ Χριστοῦ* ist Genit. objecti, das Geheimniss, was Christus betrifft.] *Δι' ὅ*, Eph. 6, 20: *ὑπὲρ οὗ*. Lachmann zieht hier *δι' ὃν* vor [nach de Wette voreilig], „für dessen Ausführung ich ja auch gefangen bin". Vgl. 1, 24.

V. 4. *Ἵνα* ist zu *προσευχόμενοι* V. 3 zu beziehen. Zweiter Gegenstand des Gebets für ihn: die Gelegenheit angemessen benutzen zu können. [Huther lässt *ἵνα* von *ἀνοίξῃ ἡμῖν — τὸ μυστήριον* abhängen, de Wette aber von *προσευχόμενοι*.] *Λαλεῖν* bezeichnet die einzelnen Acte des *φανεροῦν* (2 Kor. 2, 14): „den Rathschluss Gottes verkündigen, sowie ich soll".

V. 5: Theilnahme auch mit ihm an der Förderung von Gottes Sache, wenigstens ihr nicht schaden, in Rede und Leben. Eph. 5, 15 ist parallel. — *Ἐν σοφίᾳ*, hier mehr Klugheit, [so auch de Wette nach AG. 6, 3]. Eph. 5, 15 steht *ἀκριβῶς περιπατεῖτε — ὡς σοφοί*. — *Πρός*, im Verhältniss zu ihnen. Ganz so 1 Thess. 4, 12: *ἵνα περιπατῆτε εὐσχημόνως πρὸς τοὺς ἔξω* [die Nichtchristen]. — *Τὸν καιρὸν ἐξαγοραζόμενοι*, wie in der Parallelstelle Eph. 5, 16 [vgl. *Commentar* S. 158 fg.], auch hier wohl: genau beobachtend, berücksichtigend die Umstände, jedoch hier mehr: um nicht Anlass zum Tadel zu geben, dort (Eph. 5, 16):

um nicht verführt zu werden. Huther hat dieselbe Worterklärung [= χρῆσθαι ἀκριβῶς τῷ καιρῷ, den passenden Zeitpunkt durch sorgfältige Benutzung sich zu eigen machen], aber um gut einzuwirken [zur Förderung des Reiches Gottes; so auch Böhmer: um die Nicht-Christen zu gewinnen; ähnlich Steiger: die passende Zeit überall aufkaufen, ersehen, ergreifen und benutzen, wie auch de Wette: die Zeit zum Handeln aufkaufen, d. i. benutzen].

V. 6. Nichts zur Anstandslehre, sondern auch im Verhältnisse zu den Fremden. Natürlich ist daher auch nur vom Antworten (ἀποκρίνεσθαι) über ihre Sache die Rede, aber sie soll sinnvoll (ἅλατι ἠρτυμένος) sein; denn dieses, nicht blos das Treffende und Wahre, forderte die heidnische zierliche Weise, welche sie umgab. Also Klugheit σοφία) im Handeln (V. 5), und im Reden (V. 6). Ἐν χάριτι, wie 3, 16. Eph. 4, 29: ἵνα δῷ χάριν τοῖς ἀκούουσιν, anmuthig. Er meint wohl: freundlich, den Gegner nicht reizend soll die Rede sein. Ἅλατι ἠρτυμένος, nicht blos dem σαπρός Eph. 4, 29 entgegengesetzt, aber auch nicht das Evangelium mit dem ἅλας zu verstehen; es ist: sinnvoll, mit Geist. Vgl. Matth. 5, 13. Mark. 9, 50. Luk. 14, 34. Ἀρτύεσθαι, condiri. das gewöhnliche Wort. Mark. 9, 50. Luk. 14, 34. — Εἰδέναι — ἀποκρίνεσθαι wohl nicht Erklärung des ἅλατι ἠρτυμένος, sondern πῶς, wie ὡς V. 4 auf den Inhalt zu beziehen: in der Art, dass ihr wisset, wie einem Jeden zu antworten sei, natürlich in Bezug auf die Sache. 1 Petr. 3, 15. [De Wette: um zu wissen, Infinitivus epexegeticus. Winer §. 45. S. 384.] — Ἑνὶ ἑκάστῳ nicht blos: Juden, sowie Heiden, sondern jedem Einzelnen, [nach eines jeden Eigenthümlichkeit und Verhältnissen].

V. 7 ff. Nun der Schluss des Briefes. V. 7—9, wie Eph. 6, 21. Neben dem Uebrigen heisst Tychicus hier noch σύνδουλος ἐν κυρίῳ. Die Bedeutung liegt im σύν, mit

mir Diener des Herrn. *Δοῦλος* und *διάκονος* (vorher) bedeuten dasselbe. [*Τὰ κατ' ἐμέ*, Phil. 1, 12, meine Lage]. — Im Folgenden gab sonst der gewöhnliche Text eine Lesart, welche von der Epheserstelle abwich: *γνῷ τὰ περὶ ὑμῶν*. Seit Lachmann nach überwiegender Handschriften-Auctorität: *γνῶτε τὰ περὶ ἡμῶν*, wie Eph. 6, 22. Bähr, Steiger [und de Wette] sind für die Recepta, als die eigenthümlichste neben Eph. 6, 22. Auch scheint es passender: *γνῷ* und *παρακαλέσῃ*. Bengel nahm *γνῶ* als 1. Person. Aber das *εἰς αὐτὸ τοῦτο* beweist die Richtigkeit der neuen Schreibart; es müssen die folgenden Worte etwas im Vorigen Gesagtes wissen, also *γνωρίζει τὰ κατ' ἐμέ*, so auch *γνωριοῦσι* V. 9. So auch Huther, [„wie es um mich steht, wird euch Alles Tychicus kund thun, den ich eben zu dem Zwecke (*εἰς αὐτὸ τοῦτο* Röm. 9, 17. 2 Kor. 7, 11) zu euch gesandt habe, damit ihr sehet, wie es um euch stehet"]. — *Παρακαλεῖν*, wie 2, 2, erfreuen, nämlich durch die Kunde von dem Apostel. — V. 9. Gesendet mit Onesimus. *Πιστός*, wie gewöhnlich, gläubig oder getreu. — *Ἐξ ὑμῶν*, Kolossä oder Phrygien. Sclave des Philemon. — *Τὰ ὧδε* s. v. a. *τὰ κατ' ἐμέ* V. 7, und *τὰ κατ' ἡμῶν* V. 8.

V. 10 — 13 dieselben Grüsse, wie Philemon V. 24. Aristarchus aus Thessalonikä in Macedonien. AG. 19, 29. 20, 4. 27, 2. Von ihm ist bekannt, dass er mit Paulus in Griechenland und Asien reiste, und mit ihm nach Rom gebracht worden ist. — *Ὁ συναιχμάλωτός μου*, mein Mitgefangener, Philemon V. 24 *συνεργός* genannt, und nur Epaphras als „Mitgefangener" aufgeführt, [der Col. 1, 7 nur *σύνδουλος* heisst]. Dasselbe Wort Röm. 16, 7. Es ist, wie es scheint, von oft schnell verschwindender Bedeutung. Manche nehmen es in uneigentlicher Bedeutung: [in der Gefangenschaft Theilnahme beweisen und Dienste leisten — de Wette, Huther]. — *Μάρκος*, ohne Zweifel Johannes Markus

der Apostelgeschichte (12, 12. 25. 13, 5. 13. 15, 37. 39), obgleich dort nur als Günstling, nicht als Blutsverwandter (ἀνεψιός, zunächst Geschwisterkind) des Barnabas genannt. Die kirchliche Tradition hat ihn freilich mehr als Jünger und Gefährten des Petrus, als den des Paulus dargestellt, vielleicht vornehmlich aus 1 Petr. 5, 13. Aber es steht dieses wenigstens nicht im Wege, den Markus hier und Philemon V. 13. 2 Tim. 4, 11 für jenen Johannes Markus der Apostelgeschichte zu halten, und für den Freund des Paulus. — Περὶ οὗ ἐλάβετε ἐντολάς, AG. 17, 15, früher wohl, als jetzt durch Tychikus. Grotius: nicht von Paulus, sondern von Barnabas. Diese Aufträge betrafen dann wohl seine Aufnahme bei den Kolossern. Daher sind die Worte: ἐὰν ἔλθῃ — αὐτόν nicht in Parenthese zu stellen (Lachmann und Andere). — Δέχεσθαι, freundlich aufnehmen. Matth. 10, 14. Hebr. 11, 31. — V. 11. Jesus Justus kommt hier allein vor. Justus auch AG. 1, 22. Und nach AG. 18, 7 war ein Justus Proselyt zu Korinth. Olshausen treffend: der Gebrauch des Namens Jesus, der auch schon den Judenchristen beigelegt ward, hörte frühzeitig aus Ehrfurcht gegen den Erlöser auf. Römische Namen (Justus), im Klange der vaterländischen, wurden von den Juden im Auslande angenommen. Daher auch wohl Paulus Name selbst. — Οἱ ὄντες, Markus und Justus, ἐκ περιτομῆς Juden oder aus den Juden her, je nachdem ὄντες die Bedeutung des Präsens oder des Vergangenen hat. — Μόνοι, von den Judenchristen, und gewiss nur aus dem gegenwärtigen Zustande, von Rom her. Die Juden waren dort ihm feind (AG. 28); natürlich schlossen sich die Judenchristen an. „Haben mir beigestanden für das Gottesreich, sie, welche mir Trost geworden sind.“ — Οἵτινες führt eine Steigerung des Vorigen ein. [Die Wette gegen Lachmann, Steiger, Huther und Olshausen, welche nach περιτομῆς kein Komma oder

Kolon setzen, und von den genannten judenchristlichen Mitarbeitern annehmen, dass sie dem Apostel allein Freude gemacht hätten.] — *Εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ*, um dieses zu fördern. Es hat keine uneigentliche Bedeutung. Vergl. 2 Kor. 8, 23 *συνεργός* mit *εἰς*, und Phil. 2, 22: *σὺν ἐμοὶ ἐδούλευσαν εἰς τὸ εὐαγγέλιον.* — *Παρηγορία* hier allein im Neuen Test., [aber auch bei den Classikern nach Kypke, z. B. Plutarch *de aud. νόσημα παρηγορίας δεόμενον; de exilio* c. 1.; *de nupt.* apud Stob. *serm.* 65: *ἡ γυνὴ δὲ παροῦσα μεγάλη γίνεται καὶ πρὸς ταῦτα παρηγορία*], wohl nicht blos Trost in seinen Leiden, sondern Aufrichtung in Hinsicht auf den Widerstand der Juden. — V. 12. Epaphras 1, 7, von Kolossä zu Paulus gekommen. — *Ἀγωνιζόμενος ὑπὲρ ὑμῶν*, „euretwegen im Gebete ringend, kämpfend". Dieses hier und Röm. 15, 30 allein, an der letzteren Stelle *συναγωνίσασθαί μοι.* Die Kirche hat es als stehende Formel beibehalten, aber gewiss hat sie bei Paulus keine Beziehung auf den Begriff des Kampfes mit sich selbst, oder mit dem Satan, oder mit Gott (Grotius nach dem Ringen mit Gott bei Jakob Gen. 32, 24 ff.), sondern nur: es angestrengt thun. Anstrengung hat ja bei Paulus sowohl im Gebet (2, 1), als im eigenen Thun Statt. *Ἀγωνίζεσθαι* Luk. 13, 24. — *Στῆτε* Eph. 6, 11. — *Τέλειοι*, 1, 28. 3, 15, christliche Vollkommenheit in Hinsicht auf das Geistige. — Statt *πεπληρωμένοι* lesen neuere Kritiker (Lachmann): *πεπληροφορημένοι*, 2, 2. Weit passender, entweder: vollbewusst, oder völlig ergeben. Wenigstens muss man mit Vielen, wenn *πεπληρωμένοι* gelesen wird, *ἐν παντὶ θελήματι τοῦ θεοῦ* zu *στῆτε* nehmen, nicht zu *πεπληρωμένοι.* Denn wenn auch die Construction mit *ἐν* (Eph. 5, 18) passend, so ist doch der Ausdruck: *πεπληρωμένοι ἐν π. θ. τ. θ.* nicht angemessen. Siehe oben 1, 9: *πληρωθῆτε τὴν ἐπίγνωσιν τοῦ θελήματος αὐτοῦ.* — *Θέλημα τοῦ θεοῦ*, nicht blos der sittliche Gotteswille, son-

dern entweder aller überhaupt [Winer S. 132. §. 17.], oder der 1, 9. (Bähr: Rathschluss Gottes). [De Wette, ganzer Wille Gottes, verbindet auch mit στῆτε, und entscheidet sich für die Recepta.]

V. 13. Statt ζῆλον lesen Andere πόνον seit Griesbach, auch von Lachmann aufgenommen. Vulgata: *laborem multum*. Jedenfalls wird hier Etwas gesagt, wozu auch jene Gebete für sie gehörten; ζῆλος, eifrige Theilnahme, 2 Kor. 11, 2. (Röm. 10, 2). Πόνος würde innere Bedrängniss [de Wette, der es für das ursprüngliche und richtige hält, Schmerz, Sorge) bedeuten, entsprechend dem ἀγών 2, 1. Apok. 16, 10. — Ueber die Zusammenstellung der 3 Städte Laodicea, Hierapolis und Kolossä siehe die *Einleitung* [S. 200]. [Sie lagen in Phrygien; Laodicea am Lycus war ansehnlich, und dahin ein apokalyptischer Brief gerichtet. Apok. 3, 14 ff. Hierapolis war klein, aber durch die Bischöfe Papias und Claudius Apollinaris bekannt geworden.] — V. 14. Lukas, auch Philemon V. 24, und 2 Tim. 4, 11. Die kirchliche Tradition nannte immer Lukas als Verfasser des Evangeliums und der Apostelgeschichte, und im Allgemeinen ist dieser immer für denselben hier gehalten worden, welcher, AG. 27, 1 ff., ja Paulum mit nach Rom begleitet hatte. Die griechische Kirche, Chrysostomus, und auch Erasmus, nahm hier meist einen Andern an, um des Prädicats ἰατρός willen. Die Person jenes Lukas (Lucilius, Lucius von Kyrene, AG. 13, 1, oder ein Anderer Röm. 16, 21, Lucanus) geht uns hier nicht an. Aber als Heidenchrist scheint er hier aufgeführt zu werden. Man nimmt an, dass Paulus diesen Lukas von dem andern gerade durch das Prädicat ἰατρός habe unterscheiden wollen. — Demas (Demetrius?) ist unbekannt. 2 Tim. 4, 10 ist ein Demas erwähnt, welcher sich von Paulus gewendet hat [aus Weltliebe]. Ein Misfallen fand man

oft in der kahlen Erwähnung des Namens. — V. 15 Nymphas sonst unbekannt (Nymphias, Nymphodorus nach Grotius). Aber ohne Zweifel war es ein Laodiceer, wiewohl (Grotius, Huther) die Unterscheidung der Laodiceer Brüder (*τοὺς ἐν Λαοδικείᾳ ἀδελφούς*) von denen in Nymphas' Hause (*τὴν κατ' οἶκον αὐτοῦ ἐκκλησίαν*) die Annahme wahrscheinlich macht, dass Nymphas, wie Grotius meinte, „*in agro alicubi*" bei Laodicea gewohnt habe. Einige (B, Ambrosius, auch Lachmann) lesen *Νύμφαν* [als Frauenname], und *αὐτῆς*, auch *αὐτῶν*. [De Wette: falsch und sinnlos. Huther: die Annahme eines Frauennamens konnte leicht aus der lateinischen Uebersetzung *Nympham* und *ejus* entstehen]. — *Τὴν κατ' οἶκον — ἐκκλησίαν*, Röm. 16, 5. Philemon V. 2. [Theodoret und Theophylakt verstanden es nur von der christlichen Familie des Nymphas, nach der Annahme, dass diese ganz christlich gewesen sei.] — V. 16. Vgl. die *Einleitung* zum Epheserbrief. Besondere Abhandlungen über diese Stelle sind von Jablonsky, von Stein (*Commentar über das Evangel. des Lukas nebst einem Anhange über den Brief an die Laodicener.* Halle 1830. S. 384 ff.), Schneckenburger (*Beiträge* u. s. w. 15.) und Böhmer (2. *Anhang* zu s. *Commentar*, S. 417 ff.). „Wenn dieser Brief bei euch gelesen worden, schafft (*ποιεῖν* Joh. 11, 37.), dass er es auch in der Laodicener Gemeine werde, und dass ihr den von Laodicea leset." Hier ist zuerst die *ἀνάγνωσις* in den Christengemeinen erwähnt, denn gewiss ist die öffentliche gemeint; die jüdische geschah in den Synagogen. Luk. 4, 16. Man sieht aus unserer Stelle, dass der Apostel seine Schreiben für die Gemeinen bestimmte, und dass er denselben öffentliche Bedeutung beilegte. 1 Thess. 5, 27. Auch begreift man aus dieser Stelle die Entstehung der christlichen Sammlung heiliger Schriften (Kanon des neuen Testaments). Sie entstand durch gegenseitiges Mittheilen und Abschreiben der

für einzelne Gemeinen bestimmten Schriften. Aber kaum lässt sich über das τὴν ἐκ Λαοδικείας etwas Sicheres aussprechen. Die Lesart steht fest, nur die alten Abschreiber scheinen abzuweichen, indem sie eben ihre Ansichten in den Text hereintragen. Jene Worte: τὴν ἐκ Λαοδικείας werden entweder verstanden: 1) ein Brief aus Laodicea an den Apostel, wobei angenommen wird, dass der Apostel im Kolosserbriefe auf jenen geantwortet, oder doch Rücksicht genommen habe — dies die älteste Meinung von Chrysostomus, Theodoret, Erasmus, Calvin, Beza, Storr u. A.; oder 2) ein Brief der Laodiceer an die Kolosser (Jablonsky), der nämlich nur an die Vorsteher der Kolossergemeine gerichtet gewesen, solle nun Allen mitgetheilt werden (καὶ ὑμεῖς); oder 3) ein Brief des Paulus, und zwar entweder a) aus Laodicea geschrieben, (der 1. Brief an Timotheus nach Theophylakt, aber gegen Kol. 2, 1), oder b) an die Laodiceer (τὴν ἐκ Λαοδικείας in der Bedeutung: von dort an euch zu sendender Brief). Luther übersetzt: dass er auch in der Gemeine zu Laodicea gelesen werde, und dass ihr den an die von Laodicea leset. Bei dieser letzten Annahme (eines Briefes Pauli an die Laodiceer) war nun ein weites Feld den Vermuthungen gegeben. Marcion (nach Tertullian) hielt den Brief an die Epheser dafür, und überschrieb ihn: „an die Laodiceer". [Tertullian *adv. Marc.* V, 11: *Praetereo hic de alia epistola, quam nos ad Ephesios praescriptam habemus, haeretici vero ad Laodicenos.* 17. *Ecclesiae quidem veritate epistolam istam ad Ephesios habemus emissam, non ad Laodicenos, sed Marcion ei titulum aliquando interpolare gestiit, quasi in isto diligentissimus explorator.*] Ebenso Viele seit Grotius, als Böhmer, Bähr, Steiger, Huther, aber als einen encyclischen Brief, welcher in Laodicea geblieben sei. Schneckenburger und Stein verstehen den Brief an die Hebräer. Endlich war schon zu Theodoret's und

Hieronymus' Zeiten ein falscher Brief an die Laodiceer im Umlauf, von dem Hieronymus sagt *(de doctor. eccles. 5.)*: *„ab omnibus exploditur."* Wahrscheinlich ein anderer, als welcher jetzt unter den Apokryphen des Neuen Testamentes steht. (Fabric. *cod. apocryph. N. T.* p. 873, [und Calixt. im Anhange zum *Comment.* über unsern Brief]). Vgl. J. D. Michaelis *Einleitung in d. N. T.* II, 109 ff. Jener soll häretisch gewesen sein; dieser, ursprünglich lateinisch, ist geistlos compilirt. Die erste unter den gegebenen Meinungen, die älteste, ist doch wohl die angemessenste. (Im Briefe der Laodiceer an Paulus waren vielleicht sogar Spuren enthalten von einer Einwirkung jener falschen Lehrer.) Diese Annahme ist 1) den Worten (*τὴν ἐκ Λαοδικείας*), und 2) der Sache am Angemessensten. Denn hätte Paulus einen Brief an die Laodiceer gesendet gehabt, was doch gewiss zu gleicher Zeit mit diesem an die Kolosser geschehen sein würde, so würde er nicht noch hier V. 15 die Laodiceer durch die Kolosser begrüsst haben. Am Wenigsten aber könnte der Brief an die Epheser gemeint sein; denn da, wo er parallel, ist er nicht erklärend für den Brief an die Kolosser, und was er nicht enthält, war nicht so bedeutend, dass Paulus ihn hätte neben diesem wollen lesen lassen. Dazu, war der Brief encyclisch, würde er gewiss nicht schon nach Laodicea gekommen sein (Olshausen). Laodicea war die letzte Gemeine im asiatischen Cyclus. [De Wette nimmt einen eigens von dem Apostel an die Laodiceer geschriebenen, nicht mit dem Epheserbriefe identischen Brief an, den die Kolosser von Laodicea her erhalten sollten. Vergl. Winer §. 20. S. 163.] — V. 17. [Ueber die Form *εἴπατε* s. Winer §. 13. 1. a.] — Archippus wird von Paulus im Briefe an Philemon V. 2 *συστρατιώτης* genannt, war gewiss zu Kolossä selbst, ein Lehrer, und wahrscheinlich inniger Freund des Paulus. Nach

Olshausen vielleicht der Sohn des Philemon, [und Diakon in Kolossä, während Philemon selbst, der Vater, Bischof daselbst gewesen sei, was Steiger bezweifelt]. Ob im *βλέπε (cura*, 1 Kor. 16, 10) [habe Acht auf das Amt, 1 Kor. 1, 26, de Wette] ein Zweifel liege, wie Chrysostomus meint [*βλέπε· φοβοῦντός ἐστι τοῦτο τὸ ῥῆμα πανταχοῦ*], steht dahin. Aber (Schleiermacher) es zeugt für die volksmässige Verfassung der apostolischen Gemeine, dass diese den Auftrag erhält zu einem Manne. Viele verbinden *βλέπε* mit *διακονίαν* [auch de Wette], Olshausen nach Bähr mit *ἵνα*. — *Διακονία* ist das allgemeine Wort vom christlichen Amte. Eph. 4, 12. 1 Kor. 12, 5. *Διακονίαν πληροῦν* (2 Timoth. 4, 5: *τὴν διακονίαν πληροφορεῖν*), wie AG. 12, 25: *τὴν διακονίαν πληροῦν*. „Dass du dein Amt wohl erfüllst." [Aehnlich Tac. *Ann.* 3, 31: *munia consulatus implere*. Cic. *Ep.* 16, 15: *explere officium*.] — *Ἐν κυρίῳ* ist gewiss zu *παρέλαβες* gehörig: in seiner Sache, für ihn, [nicht, wie Bähr: von dem Herrn]. — V. 18. Ein eigenhändiger Beisatz, hier als solcher bezeichnet, wie 1 Kor. 16, 21. 2 Thess. 3. 17. — V. 19. *Μνημονεύετέ μου τῶν δεσμῶν*, „eingedenk dessen, dass er ihretwegen leide". Eph. 3, 13. Aufruf zur Liebe, oder auch zur Würdigkeit, gewiss nicht, um für seine Befreiung zu bitten, oder beten. Olshausen: Fürbitte überhaupt. — *Χάρις*. Inbegriff der christlichen Segnungen, schlechthin auch Eph. 6, 24.

Dies der Brief an die Kolosser. Und wenn es nöthig wäre, noch ein Wort über die jüngste Bestreitung durch Mayerhoff beizufügen, so hat die Auslegung wohl gezeigt, dass 1) Sprache, Geist und Inhalt mit den paulinischen Schriften ganz übereinkommen; 2) der Inhalt des Briefes höchst bedeutend, genau zusammenhängend, und 3) eine Irrlehre Kap. 2 in Zeit und Verhältnissen sehr begreiflich sei.

Exegetische Schriften

zum

Neuen Testament.

Von

Dr. Ludw. Fr. Otto Baumgarten-Crusius.

Dritten Bandes zweiter Theil.

Jena,
Druck und Verlag von Friedrich Mauke.

1848.

Commentar

über die

Briefe Pauli an die Philipper

und

Thessalonicher.

Von

L. F. O. Baumgarten-Crusius.

Aus dessen handschriftlichem Nachlasse

und nachgeschriebenen Vorlesungen

herausgegeben

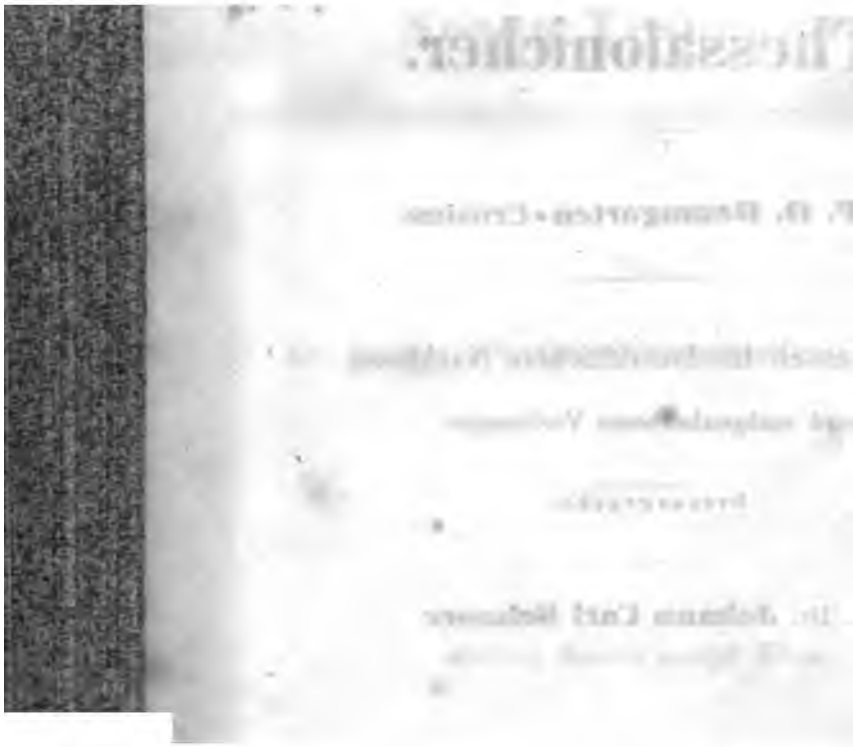
von

Pf. Dr. **Johann Carl Schauer.**

Jena,

Druck und Verlag von Friedrich Manke.

1848.



Brief an die Philipper.

Einleitung.

Dieser, wieder ganz eigenthümliche und ausgezeichnete Brief hat in neuerer Zeit einige Erörterung in folgenden Werken gefunden, als

Jakob Peter Mynster *Einleitung in den Brief an die Philipper*, in seinen *kleinen theologischen Schriften*. Kopenhag. 1825, S. 170ff. Joann. Hoog *de coetus Christianorum Philippensis conditione primaeva, ex epistola iis ab apost. Paulo scripta praecipue dijudicanda*. Lugd. Bat. 1825. Henr. Chr. Mich. Rettig *Quaestiones Philippenses*. Giss. 1831. [Vgl. *Theolog. Literaturblatt zur Allg. Kirch.-Ztg*, 1832, Nr. 105]. W. H. Schinz *die christliche Gemeinde zu Philippi*. Ein exegetischer Versuch. Zürich 1833.

Diese Gemeine steht in dem umgekehrten Verhältnisse zu Paulus, als die kolossische, und in einem geschichtlich sehr merkwürdigen. In Philippi, der dritten Stadt von Macedonien nach Amphipolis und Thessalonich — *πρώτη πόλις* heisst sie AG. 16, 12, aber gewiss als die erste macedonische Stadt (denn Neapolis war ursprünglich thracisch), die Paulus' Reise berührte —, war Paulus mehrmals anwesend gewesen. Dort hatte er seine europäischen Reisen, folglich seinen eigentlichen Beruf als Weltapostel begonnen, AG. 16, 11 —

40. 1 Thess. 2, 1. 2. Zweifelhaft ist es, ob er auf der zweiten Reise nach Hellas durch Philippi gekommen sei, AG. 20, 1: ἐξῆλθε πορευθῆναι εἰς τὴν Μακεδονίαν· διελθὼν δὲ τὰ μέρη ἐκεῖνα, doch wahrscheinlich, da Philippi unweit der Hafenstadt Neapolis lag. In Macedonien verfasste Paulus den zweiten Brief an die Korinther; für ihn nimmt die Kirche Philippi als Ort der Abfassung an. Aber auf der Rückreise aus Hellas nach Asien war er dort, und schiffte sich in der Nähe der Stadt ein: AG. 20, 6.

Die macedonischen Gemeinen, und insbesondere die von Philippi, waren nicht unbedeutend, und was die äusserlichen Verhältnisse anlangt, so scheinen diese ansehnlicher, als bei allen andern paulinischen Gemeinen gewesen zu sein; z. B. von ihnen allein (in Griechenland, Korinth, ging es schwer) werden Unterstützungen erwähnt, welche sie für die armen Christen in Palästina veranstaltet haben. Vgl. 2 Kor. 8. 9. Phil. 4, 15 ff. Auch bestand ein inniges Verhältniss zwischen Paulus und diesen Gemeinen. — Die Sprache des Paulus im Philipperbriefe ist daher die gefühlvollste unter den paulinischen Schriften. [Daher ihn Meyer einen Liebesbrief, einen Brief des Gemüthes nennt.]

Die Juden hatten auch in dieser Gemeine wohl den Durchgangspunkt für die Heiden zum Evangelium gemacht (Proselytenschaft); dieses und die geistige Bedeutung des Judenthums für Heiden mögen den Juden auch hier ein Uebergewicht gegeben haben, welches Einige gegen Paulus und seine Lehre wendeten. Der Philipperbrief hat es mit jüdischen Gegnern zu thun 3, 2—9, was Schinz ohne Grund leugnet [auch neuerlich Meyer, wie vorher Credner *Einleitung in das Neue Testament* (Halle 1836) I, 2, S. 420 sagt: „Das Dasein von Parteien und von Irrlehrern in der Gemeinde zu Philippi anzunehmen, wie von Storr, Eichhorn, Flatt, Rheinwald u. A. geschieht, ist bei einem tiefern

Eindringen in das Ganze des Briefes nicht zulässig; richtig Schinz S. 48 ff."]. Freilich handeln andere Stellen, als 1, 28: ἀντικειμένοι von nichtchristlichen Verfolgungen. Aber Parteien besonderer Art waren nicht zu Philippi, wie Manche angenommen haben (Bertholdt, [der an Sadducäer dachte]). Chrysostomus meint, Paulus spreche blos von der Möglichkeit jüdischen Widerstandes [μηδὲ ἐν τάξει ἐπιτιμήσεως, ἀλλ' ἐν τάξει παραινέσεως πάντα πρὸς αὐτοὺς ἐπεσταλκέναι]. Dazu sind aber die Ausdrücke zu bestimmt, 3, 1 ff. Aber veranlasst war dieser Brief nicht durch diese Verhältnisse, sondern durch die freundliche Gesinnung der Gemeine. Die Macedonier (2 Kor. 8, 1. 11 ff. 9, 1 ff.), und die Philipper insbesondere, hatten eine Unterstützung nach Rom gesendet. Früher schon war dieses von den Philippern nach Thessalonich und nach Korinth geschehen. Vielleicht hielten sie nach griechischer Denkart die eigene Arbeit für Lebensunterhalt unpassend für die Person des Apostels. Ein Epaphroditus 2, 25. 4, 10—20 war Ueberbringer, und nahm den Brief an sie mit. Fast nur am Schluss (4, 10 ff.) steht die edle Danksagung des Apostels. Er benutzt die Gelegenheit, freundliche und ermahnende Worte zu ihnen zu sprechen. Ob Epaphroditus der Epaphras des Kolosserbriefes 1, 7. 4, 12 (vgl. Philemon V. 23) gewesen sei [vgl. *Einleit. zum Kolosserbriefe* S. 201.] — der Name an Griechen in seiner ursprünglichen griechischen Form geschrieben — wissen wir nicht. Wahrscheinlich mag es immerhin sein. Wenigstens erscheint er zu Philippi nicht gerade als Macedonier. Bei der Abfassung des Kolosser- und Philipperbriefes war er bei Paulus zu Rom. Jetzt könnte er eine Reise nach Macedonien und Griechenland ausgeführt haben, oder auf einer Reise aus seinem Vaterlande über Macedonien gegangen sein. — Unser Brief ist entschiedener, als die vorigen, aus der römischen Gefangenschaft geschrie-

ben worden. Die bei Weitem Meisten von denen, welche für die vorigen die Gefangenschaft von Cäsarea annehmen, bleiben für den Philipperbrief bei der altkirchlichen Meinung, dass er zu Rom verfasst sei [auch nach Meyer]. Paulus nahm in der Schrift: *De tempore scriptae prioris ad Timotheum atque ad Philippenses epistolae Paulinae.* Jen. 1799 ohne Nachfolge, umgekehrt für den Brief an die Philipper Cäsarea an. — Aber wenn mehrere Stellen für die Gefangenschaft überhaupt, so sprechen für die römische insbesondere 1, 7: die Vertheidigung vor Gericht (*ἀπολογία*); 1, 13: *πραιτώριον*; 4, 22: *ἡ Καίσαρος οἰκία*, wenn gleich *πραιτώριον* auch andere, weitere Bedeutung hat (auch in den Provinzen solche Prätorien Matth. 27, 27. Mark. 15, 16. Joh. 18, 28. 33. 19, 9: Haus des Statthalters oder Königs. AG. 23, 35: *ἐν τῷ πραιτωρίῳ τοῦ Ἡρώδου φυλάσσεσθαι*, hier von Cäsarea), und „das Haus des Cäsars" (*ἡ Καίσαρος οἰκία*) auch Rom in den Provinzen bedeuten konnte. Doch die Stellen geben allerdings einen unmittelbar römischen Klang. Der ganze Ton des Briefes ist jener (römischen) Gefangenschaft am Angemessensten. Denn zu Cäsarea war sein Geschick nicht zweifelhaft, wie es in diesem Briefe erscheint. Dieser Ton ist freilich eben schwankend, bald Entschiedenheit selbst für das Aeusserste 1, 20 ff., bald wieder Hoffnung 1, 25 ff. 2, 24, wie es eben das Ungewisse seiner Lage mit sich brachte. In jedem Falle ist der Brief an die Philipper nicht gleichzeitig mit dem vorigen geschrieben worden, wenn gleich Timotheus auch schon beim Kolosserbriefe bei ihm war. Wahrscheinlich ist er später, als diese — eben dieser Erfahrungen wegen, welche Paulus nach und nach gemacht haben musste; fallen nicht einige Briefe (alle oder ein Pastoralbrief) in eine zweite Gefangenschaft Pauli, so kann es wohl der allerletzte sein, welchen wir von ihm haben, um das Jahr 64 geschrieben [Meyer]. — Der Brief ist immer

unbedingt für paulinisch gehalten worden. Wenn Polykarp's *Brief an die Philipper* ächt, so bezieht sich dieser apostolische Mann öfters auf ihn [z. B. Kap. 3: ὃς (*Παῦλος*) *καὶ ἀπὼν ὑμῖν ἔγραψεν ἐπιστολάς, εἰς ἃς ἐὰν ἐγκύπτητε, δυνηθήσεσθε οἰκοδομεῖσθαι εἰς τὴν δοθεῖσαν ὑμῖν πίστιν*, und andere Stellen; es werden namentlich 2, 5. 3, 21 aus unserm Briefe bei Polykarp Kap. 3 berührt]. Vgl. auch Tertullian. *de Praescript.* 36, wo er sagt: zu seiner Zeit sei noch das Original des Briefes [τὸ αὐτόγραφον] zu Philippi gewesen. Aber innerlich und äusserlich spricht Nichts gegen den Brief, Alles für ihn, wenn er gleich wieder einen ganz andern Styl und Ton hat, als die beiden vorigen. Baur zuerst (*die sogenannten Pastoralbriefe des Apostels Paulus auf's neue kritisch untersucht.* Stuttg. u. Tüb. 1835, S. 86; und in der andern Schrift gegen Rothe *Ueber den Ursprung des christl. Episcopats in der christl. Kirche.* Tüb. 1838) deutet Zweifel am Briefe an, gegründet auf ἐπίσκοπος und διάκονος 1, 1, als eine hierarchische Spur aus spätern Zeiten. Diese liegt in diesen Worten nur dann, wenn wir sie im spätern tiefsten Sinne nehmen; und das Leichtere bliebe dann immer, diese Worte als spätern Zusatz aus einem Schreiben ganz paulinischen Sinnes zu streichen. — [Noch ausführlicher und entschiedener hat Baur die Authentie bestritten in seiner neuesten Schrift: *Paulus, der Apostel Jesu Christi* u. s. w. Stuttg. 1845, S. 458—475, und ihm ist Albert Schwegler *das nachapostolische Zeitalter in den Hauptmomenten seiner Entwicklung* (Tüb. 1846), 2. Bd., S. 133—35 gefolgt. Gegen Beide aber ist als gewandter, siegreicher Vertheidiger der Authentie neuerlich aufgetreten Dr. G. C. A. Lünemann (Repetent in Göttingen) in der Dissert.: *Pauli ad Philippenses epistola.* Gott. 1847. Die drei, von Baur aufgestellten Hauptgründe gegen die Authentie, nämlich 1) dass im Philipperbriefe gnostische Ideen und Ausdrücke

vorkämen 2, 5 ff., 2) dass „eine motivirte Veranlassung zur Abfassung eines solchen Schreibens, ein bestimmter ausgesprochener Zweck und Grundgedanke vermisst werde", und 3) weil der 4, 3 erwähnte Clemens kein anderer, als der spätere Flavius Clemens sei, dieser nur von einem nachapostolischen Verfasser des Philipperbriefes in ein nahes Verhältniss zu Paulus als σύνεργός gesetzt worden sein könne, sowie die Phil. 1, 1 mit einander verbundenen Episcopi und Diaconi auf eine spätere Zeit hinwiesen — hat Lünemann aber aus Sprache und Lehrinhalte, bezüglich Geschichte der übrigen paulinischen Briefe, besonders des Römerbriefes und der Corintherbriefe, die Baur für ächt hält, widerlegt. Einzelnes wird im Commentare selbst zur Sprache noch kommen]. — Ueber eine kritische Meinung zu unserm Briefe, welche wir noch erwähnen müssen, ist es besser, die Erörterung als geschlossen anzusehen: „sie verdient der Vergessenheit übergeben zu werden," wie Credner sagt [*Einl. in das Neue Test.* I, 2, S. 425]. Es meinte nämlich Grotius zuerst, dann Heinrichs, beurtheilt und modificirt von J. F. Krause (*An epistola Pauli ad Philipp. in duas epistolas, easque diversis hominibus scriptas dispescenda sit. Dissert.* Regiom. 1811, auch in seinen *Opuscc. theoll.* 1818, p. 1 seqq.), sowie von Schott [in der: *Isagoge histor. crit. in libros — novi Foed.* Jen. 1830.], und Rheinwald: der Brief bestehe aus zwei Briefen, aus einem an die Vorsteher, oder besondere Freunde des Paulus zu Philippi, gewöhnlich 3, 1 — 4, 20 — (Polykarp *epist. ad Philipp.* 3: (*Παῦλος*) *ἔγραψεν ἐπιστολὰς* —), dagegen wieder 1, 1 — 3, 1 aus einem Brief [an die ganze Gemeine]. Ganz unangemessen war es, dasselbe aus dem *χαίρετε ἐν κυρίῳ* 3, 1 als Schluss- oder Anfangssatz zu schliessen. Jene Modificationen gingen darauf, mit Kap. 3 nur eine spätere Fortsetzung des Apostels anzunehmen. Aber es ist vielmehr Ein Geist und Ton in dem Briefe. *Χαίρετε* ist

Aufforderung zur Freudigkeit, welche sich in keinem Briefe so oft und so bedeutend wiederholt, wie in diesem. Sie gehört gerade mit in den Ausdruck des Gefühls, welches durch den Brief hingeht.

Der Inhalt des Briefs bewegt sich ganz um seine [des Paulus] Persönlichkeit. Kein Brief geht so wenig auf eigentliche Lehre aus. Kap. 1, 3—11: Lob und Freude über sie; 12—26: Nachricht von sich; 27 bis Kap. 2, 18: Ermahnungen, da ihre gute Verfassung ja allein ihn erfreue; dabei kann nach Credner [a. a. O. S. 422] ein stiller Tadel des macedonischen Uebermuths mitgesprochen haben; V. 19 bis 3, 1: Verlangen nach ihnen, und Persönliches; 3, 2 — 4, 1: die Warnungen vor Verführern durch falsche Lehrer; V. 2—9: Schlussermahnungen; V. 10—20: über die Gabe der Philipper; 21—23: wirklicher Schluss.

Neuere Ausleger dieses Briefes sind folgende, ausser Heinrichs: *Novum Test.* ed. *Koppe*, Vol. VII. P. II., 1826. Storr *Dissert. in epist. ad Philipp.* Tub. 1783. Auch in dessen *Opuscc. acadd.* II, 301 seqq. — Dr. th. Jo. Gottfr. am Ende [gest. als Superintendent in Neustadt a/O. d. 17. Febr. 1821]: *Epist. P. ad Philipp., graece, nova versione lat. et annot. perpet. illustr.* Viteb. 1798. II. ed. Neost. ad Oril. 1808 [nach unsrer Ausgabe. Es findet bei diesem Buche eine Verschiedenheit der Angabe des Druckjahres in den Commentaren Statt, näml. nach Hölemann: ed. I. (spec. I. Torgav. 1798, Sp. II, ibid. 1792); ed. II. Viteb. 1798; nach de Wette sogar ed. III. Viteb. 1798 (?); diese letztere Angabe steht auch in B. Crusius' eigenhändigem Hefte]. — Joh. Friedr. Krause *Observatt. crit. — exeget. in Paul. ep. ad Philipp. Kap. I. et II.* Regiom. 1810, und in seinen *Opuscc. acadd.*, das. 1818, S. 23 ff. — F. H. Rheinwald *Commentar über den Brief an die Philipper.* Berl. und Landsberg an der Warthe. 1827. — J. F. von Flatt *Vorlesungen über die Briefe*

P. an die Phil., Colosser, Thessalonicher und an Philemon, herausgegeben von *C. F. Kling*. Tüb. 1829. — Conr. Stephan Matthies *Erklärung des Briefes P. an die Philipper*. Greifsw. 1835. — W. A. van Hengel *Commentarius perpetuus in ep. P. ad Philipp.*. Lugd. Batav. 1838. — A. G. Hoelemann: *Commentar. in ep. D. Paul. ad Philipp.*. Lips. 1839. Ueberladen, 530 SS. — [A. Rilliet: *Commentaire sur l'épître de l'apôtre Paul aux Philippiens*. Genève 1841. — Dr. W. M. L. de Wette: *Kurzgefasstes exegetisches Handbuch zum Neuen Testament*. II, 4: *Erklärung der Briefe an die Kolosser — Philipper*. Lpz. 1843. 2. Aufl. 1847. — Dr. th. u. ph. Cornelius Müller (Professor am Johanneum zu Hamburg) *Commentatio de locis quibusdam epistolae ad Philippenses*. Hamburg. 1843. 4. — Dr. Heinr. Aug. Wilh. Meyer: *Brief an die Philipper, als neunte Abthlg., erste Hälfte seines Kommentars über das neue Testament*. Göttingen 1847.] — Praktisch gut ist Thphl. Passavant: *Versuch einer praktischen Auslegung des Briefes Pauli an die Philipper*. Basel 1834.

Auslegung.

Kap. 1. Der Brief an die Philipper, wie die Briefe an die Thessalonicher und an Philemon, tragen den Apostelnamen nicht in der Ueberschrift. Dieses ist wohl weder zufällig, noch ist zu viel darin zu finden. Schinz [und de Wette] meint, dass [weil] hier keine Gegner zu bekämpfen seien. Paulus wollte sich wohl in diesem Briefe mehr als Freund einführen [Meyer]. — *Δοῦλοι Ἰησοῦ Χρ.* [Lachmann und Tischendorf *Χριστοῦ Ἰησοῦ*], Kol. 4, 12, auf beide zusammen, Paulus und Timotheus, nicht blos: Verehrer, sondern hier: seinem Dienst geweiht, im weitern Sinne [Meyer], so die *ἅγιοι*. — *Τοῖς οὖσιν*, Eph. 1, 1, nicht: die es wirklich sind, sondern: die dort Gefundenen. Hier aber allein unter den paulinischen Briefen angeredet, und getrennt von der Gemeine [nachgestellt Meyer] sind die *ἐπίσκοποι καὶ διάκονοι*. Aber hierin allein, nicht in den Namen selbst, liegt das Auffallende. Denn diese beiden treten ja überall im neuen Testamente hervor. Und selbst im Plural *ἐπίσκοποι* liegt etwas nicht Hierarchisches [Baur], *ἐπίσκοποι* sind so viel als *πρεσβύτεροι* [de Wette] AG. 20, 17. 28 sowohl nach Bedeutung des Namens, als nach ihrem Amt. *Διάκονοι* entweder Beamtete überhaupt Kol. 4, 17, oder im engern Sinne (Röm. 12, 7. 16, 1. 17. 3, 8. AG. 16, 1—3) Pfleger von Armen und Kranken. Die ausdrückliche und abgesonderte Anrede lässt daher vielleicht nur auf geordnete Verhältnisse in dieser Gemeine schliessen [Rilliet und Müller], wovon, der politischen Seite der Gemeinen gemäss,

sich auch sonst Spuren finden, auch in der alten Kirche. Aber die Schreibart bei Chrysostomus, Theophylakt und Ambrosius: *συνεπισκόποις* verräth einen ganz kirchlichen Ursprung, 1) die Anrede nicht an die Gemeine, sondern an die Vorsteher allein; 2) der Begriff von Mitbischöfen — man wollte durch diese Aenderung die Mehrzahl von Bischöfen aus der Stelle hinwegnehmen. [de Wette entscheidet sich nicht, warum die Bischöfe und Diakonen hier mit erwähnt sind, nach Meyer aber darum, weil sie das Geschenk an Paulus besorgt hätten, wie schon Chrysostomus, Hölemann und Andere meinten.]

Der Eingang V. 3—11 ist freundlich dankend und wünschend, wie im Briefe an die Epheser und Kolosser. Doch ist Alles hier mehr noch im Geiste der Innigkeit. — *Τῷ θεῷ μου* (Röm. 1, 8) d. i. welchem ich es mehrend zuschreibe. — *Ἐπὶ πάσῃ τῇ μνείᾳ ὑμῶν*, unter meinem Andenken [Meyer: ganzem Andenken nach Winer S. 131], *μνεία* Eph. 1, 16. Röm. 1, 9. 1 Thess. 1, 2. Philemon V. 4. Aber die Interpunction der Sätze war immer sehr verschieden. V. 5 giebt den Gegenstand der Danksagung, V. 4 ist Zwischensatz, steigende Parenthese, *πάντοτε–πάντων ὑμῶν* hat die Bedeutung, mit *ὑπὲρ πάντων* beginnt der Nachsatz: „stets in allen meinen Gebeten freudig für euch Alle betend.“ Sinn: „so oft ich euer gedenke (V. 3), aber dieses geschieht in allen meinen Gebeten.“ [Manche fälschlich: V. 3 Andenken der Philipper an Paulus.] *Δέησις μετὰ χαρᾶς* ist die christliche Umschreibung der Danksagung. Im Gebet sich dessen erinnernd, was Gott schon für sie gethan. — V. 5: *κοινωνία εἰς τὸ εὐαγγέλιον*, wie *κοινωνία τοῦ Χριστοῦ* 1 Kor. 1, 9, Theilnahme in Bezug auf die Verkündigung, entweder Theilnahme an ihr, V. 9, oder an der verkündigten Sache [Meyer]. Selbst Chrysostomus versteht es von Freigebigkeit für christliche Zwecke, also Theilnahme an ihm, dem Apostel, wie *κοινωνία* 4, 15. Röm. 15, 26. 2 Kor.

9, 13. — *Ἀπὸ τῆς πρώτης ἡμέρας* — vom Tage der Verkündigung, denn *κοινωνία* ist eine fortwährende Sache, inniger Zusammenhang mit der Sache. [Nach Meyer mit *πεποιθὼς* verbunden. — V. 6. *Πεποιθὼς*, dieses ist der Inhalt der *δέησις* neben der *χαρά*, aber hier als schon entschiedene Zuversicht aufgeführt. — *Αὐτὸ τοῦτο*, eben das, in gleicher Beziehung, nämlich auf die christliche Sache: „dass der, welcher in euch das Gute begonnen hat, es vollenden werde bis zum Tage Jesu Christi.“ Ungeachtet dieser Formel *ἡμέρα Ἰησοῦ Χριστοῦ* könnte doch Christus das Subject sein; denn jene Formel ist eine stehende. [de Wette nimmt Gott als Subject]. — *Ἐν ὑμῖν*, wie 2, 13, in euch. — *Ἔργον ἀγαθὸν* ist nicht das gute Thun der Menschen, sondern Gottes gutes und heilsames Werk. So *ἔργον τοῦ θεοῦ* Röm. 14, 20 und *ἔργον τοῦ κυρίου* 1 Kor. 15, 58. Ganz ungehörig deutet Heinrichs *ὁ ἐναρξάμενος* — Einer der Gemeine — die Worte von der Wohlthätigkeit an Paulus [wie Grotius und am Ende, letzterer beneficentia, wie AG. 9, 31. Matth. 26, 10]; *ἐνάρχεσθαι* und *ἐπιτελεῖν* sind einander entgegengesetzt, auch Gal. 3, 3; anders steht *ἐπιτελεῖν* 2 Kor. 8, 11. Der Anfang mag die Bekehrung selbst gewesen sein. — *Ἐπιτελεῖν* nicht sowohl der Sache nach vollenden, sondern bis zum Ende halten, schützen. — *Ἡμέρα Ἰησοῦ Χριστοῦ*, vgl. 1 Kor. 1, 8, der Tag der Entscheidung, der Vergeltung, nicht der Wortbedeutung nach der Todestag der Einzelnen, wohl aber kann Paulus unter jenem Tage hier diesen eigentlich gedacht haben. [So Theophylakt. Am Ende hingegen: perpetuo, de Wette: der nahe Entscheidungsmoment des sittlichen Lebens der Menschen]. — Dieser Brief spricht stärker, als sonst ein paulinischer Brief, von der geistigen Gnadenunterstützung Gottes zum Guten, und unterscheidet noch weniger, als sonst, eigenes Thun und Gottes Wirken, und hier das Mittelbare und Unmittelbare. Aber aus der einfachen Erwähnung gerade in diesem

Briefe sehen wir, dass jener Gedanke der Frömmigkeit angehöre. Denn, wie gesagt, dieser Brief redet stets die Sprache des höhern Gefühls.

V. 7 und 8 sind Zwischensätze: die Freude an ihrem geistigen Wohle, gefordert von der Liebe zu ihnen; jenes eigentlich hier seine Liebe zu ihnen. *Δίκαιον*, angemessen dem Verhältnisse Matth. 20, 4. 2 Petr. 1, 13: *δίκαιον ἡγοῦμαι*. — *Ἐμοὶ* ist nicht genau; es sollte *ἐμὲ* heissen [Plat. *Legg.* 20, 897: *δίκαιον ἐμὲ προσλαμβάνειν*, Herod. I, 39: *ἐμέ τοι δίκαιόν ἐστι φράξειν*. Ibid. 1, 32: *οὗτος παρ' ἐμοὶ τὸ ὄνομα τοῦτο δίκαιός ἐστι φέρεσθαι*]. Es ist das gemeint, was sich für ihn zu thun gezieme. — *Φρονεῖν* nicht blos gesinnt sein [Meyer], sondern: im Geiste treiben für euch, illud agere. [de Wette nach Luther, Rheinwald und Matthies: solches von euch zu denken, d. i. dieses Vertrauen zu hegen]. Liebe um der gemeinsamen Sache willen, und geistige, sowie Christus selbst liebt. — *Διὰ τὸ ἔχειν με ἐν τῇ καρδίᾳ ὑμᾶς*, fast römisch, wie „in sinu gestare" [Terent. *Adelph.* 4, 5, 75. und Ovid. *Trist.* 5, 2, 24: Te tamen in toto pectore semper habet], und „fovere." Grotius bemerkt überhaupt im Briefe mehrere Latinismen. Es ist eine volksmässige Formel, die sich in allen Sprachen findet. 2 Kor. 7, 3: *ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν ἐστε*. [Einige, auch Storr und Flatt nahmen *ὑμᾶς* für das Subject: weil ihr mich im Herzen traget. Dagegen ist de Wette, Meyer und Winer §. 45, S. 382. Vgl. Joh. 1, 49]. — *Ἔν τε τοῖς δεσμοῖς κ. τ. λ.* im Guten und im Schlimmen der Verhältnisse, sowohl in meinen Fesseln, als in *ἀπολογίᾳ — τοῦ εὐαγγελίου*, wieder V. 16. Kein besonderer Act, sondern die ganze Wirksamkeit zu Rom [Meyer]. Denn *εὐαγγέλιον* heisst auch Act, Amt des Wirkens. — *Βεβαίωσις* [noch Hebr. 6, 16, Bestätigung] bedeutet sonst dasselbe von Seiten Gottes, was *ἀπολογία* von Seiten des Paulus bedeutet: „wenn ich frei verkündige, und wenn

Gott es segnet. — *Συγκοινωνούς μου — ὄντας* ist nicht von der Liebe der Philipper zu ihm zu verstehen, am Wenigsten mit Flatt [nach Wetstein, am Ende und Storr] auf die Unterstützung an Paulus zu beziehen, sondern von ihrer wirklichen Theilnahme an der Sache. — *Χάρις* Eph. 1, 7, die Gnade in der Verrichtung des Amts. Ein durchaus apostolischer Gedanke, dass die Förderung der christlichen Sache Aller gemeinsames Werk sei. 4, 14: *συγκοινωνήσαντές μου τῇ θλίψει.* Röm. 11, 17. 1 Kor. 9, 23. — V. 8. Die Bedeutung liegt nur in den letzten Worten: *ἐν σπλάγχνοις Ἰησοῦ Χριστοῦ* [Lachmann: *Χριστοῦ Ἰησοῦ*], Philemon V. 7. 20. 2 Kor. 7, 15. Die Liebe, wie Christus selbst geliebt hat, oder zu ihnen hat, also geistige Liebe. Matthies: im Innersten Jesu Christi, d. h. im innersten, von Christo erfüllten Herzensgrunde [„in ächt christlicher Liebe. Philemon V. 7 und 20"]. Luther: von Herzensgrund. [de Wette: christliche Liebe, nach der Vorstellung: Paulus trage das Herz Christi in sich. Vgl. Kol. 3, 12: *σπλάγχνα οἰκτιρμοῦ.* Rilliet: *ἐν* bedeute s. v. a. secundum]. — *Μάρτυς γάρ μου κ. τ. λ.* Zeuge, wie ich euch Alle liebe in der Liebe Jesu Christi. Röm. 1, 9 und 1 Thess. 2, 5 steht dieselbe Formel: *θεὸς μάρτυς.* — *Ἐπιποθεῖν* so wohl sich sehnen, als lieben. [Luther: mich verlangt nach euch. de Wette und Meyer: wie sehr ich mich nach euch Allen sehne. 2, 26. 2 Kor. 9, 14. Röm. 1, 11: *ἐπιποθῶ γὰρ ἰδεῖν ὑμᾶς*].

V. 9—11 ist die Forsetzung seiner Wünsche für sie. Nach dem Glauben (V. 7), gerade, wie Kol. 1, 9 ff. Liebe, Einsicht, vollkommene Tugend — Eins aus dem Andern. Dieses die Entwicklung des Guten bei Paulus. — *Καὶ τοῦτο προσεύχομαι* (als auf etwas ganz noch zu Erwartendes gerichtet) steht dem *πεποιθὼς* V. 6 entgegen: „und darum bitte ich, dass eure Liebe immer mehr zunehme in der Erkenntniss." — *Ἵνα ἡ ἀγάπη ὑμῶν* nicht Anrede der Gemeine [als

wenn das Abstractum für's Concretum gesetzt wäre, wie in dem Kirchengebrauche: Ew. Liebden, eure christliche Liebe], sondern die in ihnen neben dem Glauben (wie immer) schon vorhandene Liebe. — [*Μᾶλλον καὶ μᾶλλον*, auch bei andern Schriftstellern, siehe Kypke. 2 Kor. 7, 13: *περισσοτέρως δὲ μᾶλλον*]. — *Περισσεύῃ ἐν κ. τ. λ.*, d. i. „reich daran sei, werde." Kol. 2, 7. — *Ἐπίγνωσις*, wie immer, Erkenntniss des göttlichen Rathschlusses. — *Αἴσθησις* gewiss nicht Gefühl, gustus spiritualis (Luther: Erfahrung) [Joach. Lange *diss. de experientia spirituali.* Hal. 1710. Wernsdorf *diss. de gustu spirit.* Viteb.], wie Heinrichs, oder wie Matthies: die im eigenen Leben empfundene Bestätigung der *ἐπίγνωσις*, sondern nach alexandrinischem Gebrauche so viel als *σύνεσις* (Kol. 1, 9: *ἐν πάσῃ σοφίᾳ καὶ συνέσει πνευματικῇ*), Anwendung der allgemeinen Einsicht. LXX Exod. 28, 3 (wo blos חָכְמָה) *σοφία καὶ αἴσθησις*, und דַּעַת sehr oft durch *αἴσθησις* übersetzt. [Prov. 1, 22. 2, 10. 10, 14.] Luc. 9, 45: *αἰσθάνεσθαι*. Hebr. 5, 14: *τὰ αἰσθητήρια*. [de Wette: sittlicher Tact. Meyer: die Wahrnehmung des Guten und Bösen vermittelst des sittlichen Sinnes. Schott: *judicium veri et honesti*]. — Das *εἰς τὸ δοκιμάζειν κ. τ. λ.* V. 10 ist die Erklärung der *αἴσθησις* [das Ziel Winer §. 54, S. 494]. Dasselbe Röm. 2, 18, *δοκιμάζειν* entweder prüfen, oder wählen, *διαφέροντα* Verschiedenes [de Wette] oder Besseres [Meyer]. Das gesunde Urtheil im Leben wird in der Formel ausgedrückt, aber natürlich nur von Dingen höherer Art; so auch Röm. 2, 18. — *Ἵνα ἦτε εἰλικρινεῖς καὶ ἀπρόσκοποι*, die Folge von jenem, zuletzt Gesagten, nicht dem *ἵνα* V. 9 parallel, „damit dann hierdurch wiederum das sittlich Gute durch die Einsicht gefördert werde." Allerdings bedeutend dafür, dass Paulus das sittlich Gute geistig begründet fordert. Vgl. den Sinn von 2, 15. *Εἰλικρινεῖς καὶ ἀπρόσκοποι*, rein und unsträflich. Dasselbe Wort *εἰλικρινεῖς*, sonnenklar [von *εἴλη*,

Sonnenlicht, und *κρίνω*], sonst gewöhnlich auf die Einsicht (Lauterkeit) bezogen, 2 Petr. 3, 1. [Plut. *Ag. et Cleom.*: *οὐδὲν εἰλικρινές, οὐδ' ὁμολογούμενον, ἀλλὰ νόθα καὶ μικτὰ πολλὰ πράττουσιν.* Polyb. 4, 84, 7. Oefters bei Philo, vgl. Lösner]. 1 Kor. 5, 8. 2 Kor. 1, 12. 17: *εἰλικρίνεια*, sittliche Lauterkeit. — *Ἀπρόσκοπος*, AG. 24, 16, nicht anstossend [Meyer], nicht sündigend; anders 1 Kor. 10, 32: an dem kein Anstoss ist. Luther: unanstössig [activ, wie Chrysostomus, „was schwerlich hieher passt" de Wette tadellos]. — *Εἰς ἡμέραν Χριστοῦ*, für den Tag Christi, an ihm so erscheinend [Meyer], nicht blos: bis zu ihm hin [de Wette]. — V. 11. „Erfüllt mit Frucht in Tugend, durch Jesum Christum gewährt, zur Verherrlichung Gottes." Die Recepta ist *καρπῶν δικαιοσύνης τῶν*. Neuere Kritiker [Griesbach, Lachmann u. A.]: *καρπὸν δικ. τὸν* —, vgl. Kol. 1, 9. — *Δικαιοσύνη* ist hier Lebenstugend, oder auch Gottgefälligkeit, aber von der sittlichen Seite [Meyer]. *Καρπὸς δικαιοσύνης* ist Frucht, in solcher bestehend. — *Εἰς δόξαν* zu *πεπληρωμένοι* [Meyer] oder zu *διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ* [de Wette]. — *Δόξα καὶ ἔπαινος*, Herrlichkeit und Verherrlichung, das zweite (Verherrlichung) als das Absichtliche. Die *δόξα θεοῦ*, Ehre Gottes, Förderung seiner Sache ist in der Sprache der Schrift nicht nur überhaupt (2, 11) der Endzweck der menschlichen Dinge, sondern auch aller menschlichen Handlungen und Leistungen. Matth. 5, 16. 2 Kor. 4, 15. 1 Petr. 2, 12.

V. 12—26 enthalten Nachrichten von ihm, aber ganz von seinem persönlichen Behagen und Befinden abgesehen; er freut sich, und wünscht für sich, zuerst um der Sache willen, dann um ihretwillen (V. 25), um ihrer christlichen Fortschritte willen. V. 12. „Meine Angelegenheiten mehr zum Vortheile der Verkündigung gedeihen." — [*Τὰ κατ' ἐμέ*, d. i., das mich Betreffende, meine Angelegenheiten, vgl. Kol. 4, 7. *Com-*

mentar S. 295]. — *Μᾶλλον*, mehr, als bisher, oder mehr und mehr [Meyer]. [Winer §. 36. 3. S. 279, und de Wette: eher, oder mehr, als man hätte erwarten sollen]. — *Εἰς προκοπὴν τοῦ εὐαγγελίου ἐλήλυθεν*, V. 25. 1 Thess. 4, 15, [zum Fortgange des Evangeliums ausgeschlagen, *cessit*]. — *Προκοπή* [*progressus*, auch bei andern griechischen Schriftstellern und bei Philo nach Lösner S. 401]. — *Ἔρχεται εἰς κ.τ.λ.* [in der Bedeutung: gereicht. Sap. 15, 5] Mark. 5, 26. — [*Γινώσκειν δὲ ὑμᾶς βούλομαι*, vgl. den *Commentar zum Kolosserbriefe* zu 2, 1. S. 237: *Θέλω γὰρ ὑμᾶς εἰδέναι.* 1 Thess. 4, 13: *οὐ θέλομεν δὲ ὑμᾶς ἀγνοεῖν.* Aehnliche Formeln: 1 Kor. 12, 1. Röm. 1, 13.]. — *Εὐαγγέλιον*, Verkündigung, also sein Werk. — V. 13. „Meine Fesseln, Gefangenschaft, bekannt." — *Ἐν Χριστῷ* kann man als Prädicat nehmen: erkannt, offenbar in der Beziehung auf Christus, als in Christo getragene Fesseln [Meyer]. Das Offenbarwerden seiner Fesseln soll nicht blos bedeuten, dass er bekannt geworden sei, sondern dass seine Gefangenschaft ihrem Zwecke, ihrer Bedeutung nach bekannt geworden sei. — *Ἐν ὅλῳ τῷ πραιτωρίῳ καὶ τοῖς λοιποῖς πᾶσιν*, wenn das Prätorium zu Rom gemeint ist — vgl. die *Einleitung* —, so ist die Bedeutung des Wortes *πραιτώριον* nicht gewiss. Entweder Wohnung, Lager der prätorianischen Cohorte [Rilliet, de Wette und Meyer: Caserne der Leibwache. Suet. *Tib.* c. 37: *castra praetoriana*], oder (4, 22) Haus des Nero, Palast des Kaisers, der sonst gewöhnlich Palatium hiess, es konnte provinzieller Weise so ausgedrückt werden. Aber es liegt auch in den Worten nicht, dass Paulus gerade dort gefangen gewesen sei, vielmehr war seine Gefangenschaft nach AG. 28, 16 die freieste. — Zu *τοῖς λοιποῖς πᾶσιν* ist nicht mit den griechischen Vätern [Chrysostomus und Theophylakt] *ἐν* und *τόποις* zu suppliren, sondern es sind die Stadtbewohner alle zu verstehen, s. v. a. überall in der Stadt [de Wette und Meyer: ausser-

halb des Prätoriums]. — V. 14. *Καὶ τοὺς πλείονας τῶν ἀδελφῶν*, „die Meisten von den Brüdern, meinen Banden vertrauend, immer mehr furchtlos (Luther: dürstiger) das Wort verkündigen.“ — *Ἐν κυρίῳ* nicht zu *ἀδελφῶν* [wie de Wette], sondern zu *πεποιθότας* zu beziehen [wie die griechischen Väter, und unter den Neuern Matthies, Rilliet, Hölemann, Winer §. 19. S. 157 und Meyer], nach Gal. 5, 10. 2 Thess. 3, 4. — *Πεποιθότας τοῖς δεσμοῖς*, „ihnen vertrauend,“ oder auch durch sie, durch mein Geschick selbst begeistert [Meyer]. Ueberhaupt ist der Gedanke der, dass es nicht umsonst, vielmehr zum Vortheile der Sache Statt habe. — *Περισσοτέρως* ist zu *ἀφόβως* zu beziehen [de Wette zu *τολμᾶν*]. — *Τὸν λόγον* hier absolut [Lachmann: *τοῦ θεοῦ*]. Gal. 6. 6.

V. 15—18. Sinn: Unter allen Umständen ist die Sache geborgen. Eine kirchlich gemissdeutete Stelle! — V. 15. „Nicht Alle thun es mit lauterm Sinne, aber es ist genug, dass es geschehe.“ Paulus schreibt weder den Unlautern ein Verdienst zu, noch stellt er den Erfolg der Guten und Nichtguten gleich, oder lässt es bei dem Erfolge nur auf das Aeusserliche ankommen, sondern 1) spricht er nicht eigentlich von Unlautern, Falschen in Bezug auf die Sache, sondern in Bezug auf seine Person; 2) nicht von sittlichem Erfolge, sondern nur vom Bekanntwerden der Sache; 3) mehr davon, dass es der Sache zur Ehre gereiche, eine gleichsam abgenöthigte Theilnahme Jener an dem Werke sei. — V. 15. Unter den *τινὲς μέν, τινὲς δέ* sind allerdings Brüder gemeint. „Einige verkündigen nur freilich Christus aus Neid und Hass (*ἔρις* s. v. a. *ἐριθεία* V. 17; vgl. Röm. 1, 29) — nämlich gegen Paulus [Meyer] — Andere aus Liebe“ (*εὐδοκία*, Gutmeinen mit dem Apostel [Meyer], so viel als *ἀγάπη* V. 16) [de Wette: Wohlgefallen an der Sache des Apostels. — *Ἔριν* für *ἔριδα*, auch *ἔρεις* statt *ἔριδες*].

V. 16 und 17. Mit diesen beiden Versen hat die neuere Kritik seit Griesbach eine Umstellung gemacht [gegen welche Corn. Müller]. Sonst war der Vers: *οἱ μὲν ἐξ ἐριθείας* der nächste, und der Vers: *οἱ δὲ ἐξ ἀγάπης* der 17. Aber die wichtigsten Zeugen stellen den Vers von den Guten voran. Wahrscheinlich wurde diese ursprüngliche Anordnung verändert, um die Stelle ganz übereinstimmend mit V. 15 zu machen [Meyer], wo auch zuerst von den Schlimmen, dann von den Guten die Rede ist. Aber vielmehr hält den Paulus die Erinnerung an die Guten so fest, dass er mit ihnen sogleich fortfährt. Heinrichs verwirft beide Verse als unächt [wogegen die neuesten Ausleger]. Zu *οἱ μὲν ἐξ ἀγάπης* ist nicht *κηρύσσοντες* [oder *κηρύσσουσιν* am Ende, Matthies u. A.] zu suppliren, denn dann entsteht V. 17 eine Tautologie [wie auch de Wette meint, der, wie Heinrichs und Meyer, *ὄντες* supplirt], sondern, wie gewöhnlich [Meyer]: Menschen der Liebe, dagegen *οἱ δὲ ἐξ ἐριθείας* Menschen des Hasses, nämlich Liebe und Hass gegen den Apostel. — *Εἰδότες — κεῖμαι*: „wissend, dass ich bestimmt sei, das Wort zu verkündigen", also: um mir selbst dadurch etwas Erfreuliches zu schaffen. — *Κεῖμαι* nicht: „gefangen, oder elend bin", wie Luther, [am Ende, Matthies, van Hengel], sondern bestimmt dazu [de Wette, Meyer und Corn. Müller], wie Luk. 2, 34: *οὗτος κεῖται εἰς πτῶσιν καὶ ἀνάστασιν πολλῶν*, und 1 Thess. 3, 3: *οἴδατε, ὅτι εἰς τοῦτο κείμεθα*, also s. v. a. *ἐτέθην* 1 Timoth. 2, 7. 2, 1, 11. [In Röhr's *krit. Predig. Bibl.* 1843. 24, 1, S. 977 ff. wird zu *κεῖμαι* supplirt *ἐν δεσμοῖς*.] — *Ἀπολογία*, wie V. 7. — V. 17: *ἐξ ἐριθείας*, Röm. 2, 8. Gal. 5, 20, ein philologisch schweres Wort, bei Paulus wenigstens wohl nicht mit *ἔριθος (mercenarius*, dann *factiosus*, von *ἔριον, lanificium*, schweres, rohes Werk, vgl. Rost's *Lexicon*), sondern mit *ἔρις* verwandt (Streit) der Bedeutung nach, und so auch wohl nach der

Sprache [Meyer: Kabalenmacher]. — *Ἁγνῶς*, hier allein im neuen Testamente, so viel als *εἰλικρινῶς* [Chrysostomus], lauter [de Wette und Meyer: aus reiner Absicht]. — Statt der Recepta *ἐπιφέρειν* lesen neuere Kritiker, auch Lachmann [Tischendorf, de Wette, Meyer] *ἐγείρειν*. — *Οἰόμενοι θλῖψιν — μου*: „sie meinen, über meine Fesseln, oder zu meinen Fesseln hinzu Noth, Kummer zu bringen," indem sie mich eifersüchtig, oder auch entbehrlich machen könnten [de Wette: indem sie ihn als Gesetzesfeind darstellten, Meyer Parthei gegen ihn erweckten]. — V. 18 einlenkend von dem, was er klagend gesprochen. — *Τί γάρ*; „was denn nun?" Folgerede, zum Schluss führende Partikel. — *Πλήν* lenkt vom Vorigen ein: indessen, neuere Kritiker [auch Lachmann]: *πλὴν ὅτι*. — *Παντὶ τρόπῳ*, „auf jede dieser Weisen." — Die Worte: *εἴτε προφάσει εἴτε ἀληθείᾳ* erklären dieses *παντὶ τρόπῳ*: mit Schein, oder aufrichtig. *Πρόφασις* Vorwand [Meyer, de Wette], hier Schein, dass man Etwas treibe. Matth. 23, 13. Mark. 12, 40. Luk. 20, 47. Vom Schein des Bösen 1 Thess. 2, 5. — *Ἀληθείᾳ* s. v. a. *ἁγνῶς* V. 17. Neben *εἰλικρινεία* 1 Kor. 5, 8. 1 Joh. 3, 18: *μὴ ἀγαπῶμεν λόγῳ, μηδὲ τῇ γλώσσῃ, ἀλλ' ἐν ἔργῳ καὶ ἀληθείᾳ*. — *Καταγγέλλεται*, wie gewöhnlich, s. v. a. *κηρύσσεται*. — *Καὶ ἐν τούτῳ χαίρω, ἀλλὰ καὶ χαρήσομαι*: „deswegen (*Χριστὸς καταγγέλλεται*) freue ich mich, und werde ich mich freuen." [Lachmann setzt vor *ἀλλά* einen Punkt, was Meyer vorzieht].

V. 19—26. „Sein Heil sei auch unter allen Umständen geborgen." Eine gewiss schön gedachte Stelle! Obgleich das Folgende Mehr sagt, als das Vorige, doch durch *γάρ* damit verbunden. Gegenstand der Freude. — *Τοῦτο* nicht dasselbe, was im *ἐν τούτῳ* liegt, sondern das gegenwärtige Lebensgeschick [Meyer], und *δεικτικῶς* ist's zu nehmen. — *Ἀποβαίνειν*, zum Erfolge ausgehen. Luk. 21, 13: *ἀποβήσεται*

δὲ ὑμῖν εἰς σωτήριον [Job. 13, 16: וְהוּא לִי לִישׁוּעָה]. „Zu seinem Heile“ [nach Meyer hier unbestimmt, nach de Wette geistiges], wie das Folgende es ausführt. — *Διὰ τῆς ὑμῶν δεήσεως καὶ ἐπιχορηγίας — Χριστοῦ*, „durch euer Gebet und durch den Beistand des Geistes Jesu Christi.“ Das Wegfallen des Artikels vor *ἐπιχορηγία* zeigt allerdings, dass Ein Begriff in den beiden Worten sei [Meyer, weniger de Wette], wiewohl nicht Hendiadyoin (Heinrichs). Die Fürbitte der Christen soll ihm diesen Geistesbeistand verschaffen. Gegenstand von Gebet und Fürbitte sind ja immer bei den Aposteln geistige Gaben und Güter. Fürbitte Eph. 6, 19. Kol. 4, 3. — *Ἐπιχορηγία*, Eph. 4, 16, von geistigen Gaben, *χορηγεῖ ὁ θεός* 1 Petr. 4, 11. — *Πνεῦμα Χριστοῦ* auch Röm. 8, 9. — V. 20. *Κατὰ τὴν ἀποκαραδοκίαν κ. τ. λ.* zu *οἶδα* V. 19, der allgemeine Grund dieser Ueberzeugung. „Ich weiss es, da ich ja die göttliche Bestimmung habe.“ *Ἀποκαραδοκία*, Röm. 8, 19, sicherste Erwartung [Harren de Wette, Meyer], *ἐλπίς* bedeutet nichts Anderes, aber es drückt mehr christliche Hoffnung aus: „dass ich nirgends, oder auf keine Weise (*ἐν οὐδενί*) zu Schanden werden könne“ (*αἰσχυνθήσομαι*), d. i. im Vertrauen getäuscht werden könne [Meyer]. LXX Ps. 119, 80. Röm. 5, 5. 2 Kor. 10, 5. — *Ἀλλ' ἐν — παῤῥησίᾳ —*: „vielmehr dass.“ Statt seiner Ehre erwähnt er hier Verherrlichung Christi an seiner Person. Beides gilt ihm gleich, der Sache nach und seinen Wünschen gemäss, weil er in sich immer nur die Angelegenheit Christi sah. — *Ἐν — παῤῥησίᾳ* hier wohl nicht freimüthig [de Wette, Meyer], sondern, wie Kol. 2, 15, *palam*, also: glänzend [φανερῶς Rilliet]. — *Μεγαλυνθήσεται*, s. v. a. *δοξάζεται*, oft bei Lukas. — *Ἐν τῷ σώματί μου*, auch nicht Leib, sondern Person, Dasein. — *Εἴτε — θανάτου*: „ob nun durch Leben, oder durch Tod,“ nicht blos: entweder, sondern durch beide (Leben und Tod) muss Christus verherrlicht werden

[Corn. Müller]. — V. 21: „Sein Heil im Leben und Tod.“ *Ζῆν* und *ἀποθανεῖν* stehen sich so deutlich entgegen, wie *ζωή* und *θάνατος* V. 20, daher ist weder V. 21 zu trennen (Storr und Flatt), so dass der erste Satz zu V. 20 genommen würde, noch in einen Satz zu stellen (Calvin, Beza und Andere: Christus ist mein Gewinn im Leben und Sterben [*mihi enim vivendo Christus est et moriendo lucrum*]). Gegen den Gegensatz, welcher in den beiden Sätzen des Verses liegt, ist auch die altkirchliche gewöhnliche Erklärung: Christus (als Subject genommen) verleiht mir das Leben. Vulgata und Luther: Christus ist mein Leben, Sterben ist mein Gewinn. Joh. 11, 25. Kol. 3, 4. Vielmehr ist *τὸ ζῆν* Subject, und *ὁ Χριστός* hat den Sinn: ist von ihm erfüllt, ihm gewidmet [de Wette, Meyer, Grotius: *Si vivo, Christo servio*]. Es ist nichts, als Christus. Im Sinne gleich ist 2 Kor. 5, 15. Gal. 2, 20, anders Röm. 14, 8 (Leben und Sterben gehört Christo, d. i. ist ihm verantwortlich). — *Κέρδος*, des Apostels Vortheil [Meyer], V. 23. Dafür, und nicht für den Vortheil der Sache, passt das Wort *κέρδος* allein. Daher auch im folgenden Verse, wo vom Vortheil der Sache die Rede ist, *δέ*, vielleicht eine sprichwörtliche Formel dem Apostel vorschwebend (auch van Hengel). Grotius und Andere deuten *κέρδος* auf den Vortheil für die Sache [„*morte mea aliquos Christo lucrabor*“]. Wenigstens ganz dasselbe bei Plat. *Apologia* 32: *εἰ οὖν τοιοῦτον ὁ θάνατός ἐστι, κέρδος ἔγωγε λέγω.* Sophoclis *Antig.* 474: *ὅστις γὰρ ἐν πολλοῖσιν, ὡς ἐγώ, κακοῖς ζῇ, πῶς ὅδ' οὐχὶ κατθανὼν κέρδος φέρει.* Jos. *Antiquitt.* 15, 5, 5: *κέρδος δ' εἰ θνήσκοιεν, τὴν συμφορὰν τὸ ζῆν ποιούμενοι.* Uebrigens ist es nicht ganz klar, ob Paulus gerade vom gewaltsamen Tode spreche, [an den manche Ausleger, auch de Wette, denken]. 2 Kor. 4, 12: *ὁ θάνατος ἐν ἡμῖν ἐνεργεῖται, ἡ δὲ ζωὴ ἐν ὑμῖν.* — V. 22—24. Sinn: wenn von seinen Wünschen die Rede sei, so seien diese ganz

unentschieden. „Mein Heil in jedem Falle, was ich aber persönlich wünschen soll, weiss ich nicht.“ Die Abtheilung der Sätze V. 22 ist schon bei Augustin. *de doctr. chr.* 3, 2 als zweifelhaft bezeichnet. Entweder ein Satz [de Wette und Meyer], zum *εἰ τὸ ζῆν ἐν σαρκί* der Nachsatz *καὶ τί αἱρήσομαι* (*καί* dann Nachsatzpartikel), oder die Rede ist abgebrochen [Corn. Müller]: „ja ich weiss nicht, ob.“ Oder zwei Sätze, zum *εἰ τὸ ζῆν ἐν σαρκί* der Nachsatz *τοῦτό μοι καρπὸς ἔργου*, und der zweite *καὶ τί αἱρήσομαι*. Das Erstere (die meisten Erklärer) ist unzweifelhaft richtig. Nach der andern Erklärung (Matthies) würde *εἰ τὸ ζῆν — καρπὸς ἔργου* nichts Anderes bedeuten, als V. 21: *ἐμοὶ γὰρ τὸ ζῆν Χριστὸς* u. s. w. Auch ist die Sprache zu hart. Vielmehr ausgehend vom Letztgesagten: beim Tod gewinne ich (*τὸ ἀποθανεῖν κέρδος*), fährt er fort: „Wenn aber doch mein Leben förderlich ist seinem Werke, so weiss ich nicht, was ich wählen soll. Demnach so beschränkt sich mein Todeswunsch sehr.“ [Statt *καί* will ein Recensent in Röhr's *krit. Predigerbibl.* a. a. O. *ναί* lesen]. — *Ἐν σαρκί* ist [Meyer] der *αἰώνιος ζωή* entgegengesetzt [de Wette zum Unterschiede des in *ἀποθανεῖν κέρδος* liegenden *ζῆν ἐν πνεύματι*]; ist nicht, wie Manche [auch Hölemann, van Hengel] meinen, *vita misera*. — *Τοῦτο* das Subject betonend, wie Röm. 7, 10 *αὕτη* [Winer §. 23. 3. S. 184]. — *Καρπὸς ἔργου* ist zweideutig, Frucht aus dem Werke, oder in dem Werke, *καρπός* hier Frucht bringend, nämlich Frucht oder Erfolg durch das Gedeihen der Sache [Meyer], nicht Frucht für ihn durch Himmelslohn. — *Ἔργον*, 1 Thess. 5, 13, christliche oder apostolische Wirksamkeit. Calvin, Beza und Grotius: *operae pretium*, als ein Latinismus. — *Γνωρίζειν*, beurtheilen. — *Αἱρήσομαι* wählen solle [das Futurum statt des Conjunctiv's. Winer §. 42. S. 346]. — V. 23 und 24 führt das *οὐ γνωρίζω*, den Grund seines Schwankens, aus [de Wette, Meyer, Corn.

Müller bezieht es auf's Folgende]. — *Συνέχεσθαι, coqi, compelli*, geängstigt werden Luk. 12, 50, oder gedrängt werden 2 Kor. 5, 14. AG. 18, 5 [Meyer]. Das Wort selbst bedeutet nicht den Zweifel; dieser Begriff liegt im *ἐκ τῶν δύο*. Luther: „es liegt mir beides hart an." Doch *συνοχή* s. v. a. *ἀπορία*, Luk. 21, 25. Also: „Zweierlei drängt mich, indem ich es zugleich wünsche." [de Wette: Gedrungen bin ich vielmehr (*δέ*) von Beidem.] — Leichter würde der Apostel im Folgenden geschrieben haben: *εἰς τὸ ἀναλῦσαι — καὶ εἰς τὸ ἐπιμένειν* (— falsch Flatt: *ἐπιθυμίαν ἔχω* —), aber die Rede ist in der Sprache des Gefühls unverbunden und abgebrochen. „Verlangen tragend nach dem Tode, und bei Christo zu sein" — dieses von Einer Seite. — *Ἀναλύειν*, nicht *ἀναλύεσθαι*, Vulg.: *dissolvi*, richtig mit Erasmus und Luther: aufbrechen, abscheiden aus einem vorübergehenden Aufenthalte, einer Herberge, Luk. 12, 36, das Oppositum ist *καταλύειν* (Luk. 2, 22: *κατάλυμα, diversorium*). So *ἀνάλυσις* 2 Timoth. 4, 6, *discessus e vita*. 2 Kor. 5, 6: *ἐκδημοῦμεν ἀπὸ τοῦ κυρίου*. Ganz in demselben Sinne die Ausführung von der Fremdlingsschaft auf Erden Hebr. 11, 14—16. Nicht hier *ἀπολύειν dimittere*, wie Luk. 2, 29: *νῦν ἀπολύεις τὸν δοῦλόν σου*. Es ist allen Völkern gemein, das Leben mit einer Wanderschaft, und den Tod mit einer Rückkehr aus derselben zu vergleichen. [Dazu sind die alttestamentlichen Formeln von der Fremdlingsschaft zu vergleichen, z. B. Ps. 39, 13. 119, 19]. Plat. *Apolog.* 32: *κέρδος ὁ θάνατος — ἀποδημῆσαί ἐστιν ὁ θάνατος ἐνθένδε εἰς ἄλλον τόπον*, und *μεταβολή τις — καὶ μετοίκησις τῆς ψυχῆς τοῦ τόπου τοῦ ἐνθένδε εἰς ἄλλον τόπον*. — *Σὺν Χριστῷ εἶναι*, mit ihm vereint zur Herrlichkeit, anderwärts, z. B. 2 Tim. 2, 11. 12, und Röm. 5, 17 *συζῆν* und *συμβασιλεύειν*. Auch 1 Thess. 4, 17: *σὺν κυρίῳ ἐσόμεθα*, und 5, 10: *σὺν αὐτῷ ζήσωμεν*. Vgl. Joh. 12, 26. 17, 24. Dies ist eine von den Stellen, in denen sich

Paulus ganz von den Bildern der messianischen Rückkehr, und der sie begleitenden Ereignisse entfernt und ganz allgemein die Sache fasst. — *Πολλῷ γὰρ μᾶλλον κρεῖσσον*, für mich erfreulicher; richtig van Hengel: nicht Beweis, sondern frommer Ausruf, *κρεῖσσον*, also das *ἀγαθόν*, steht dem *ἀναγκαῖον* entgegen. [Wegen der 2 Comparative s. Winer §. 36. 3. 1. S. 282.] — *Γάρ* nach *πολλῷ* fehlt oft, doch von Griesbach und Lachmann beibehalten. Augustinus a. a. O. hält diese Verschiedenheit für wichtig, weil der Satz ohne *γάρ* zum Folgenden gehören würde. Aber dieses findet nicht Statt; die Rede würde nur abgebrochen. — V. 24. Sinn: in Bezug auf Andere (die Philipper) würde das Leben zuträglicher. — *Τὸ δὲ ἐπιμένειν ἐν τῇ σαρκί*, V. 22: *ζῆν ἐν σαρκί*, V. 25 *μένειν* und *παραμένειν*. Vgl. Joh. 21, 22. 1 Kor. 15, 6. — *Ἀναγκαιότερον*, Comparativ ohne Beziehung auf ein einfaches Nothwendige. Oder mit van Hengel: nothwendiger, als dass ich auf meine Wünsche hören sollte [Meyer: nothwendiger, als *τὸ ἀναλῦσαι* (?)]. — *Ὑμᾶς* sind wohl die Heidenchristen, wie gewöhnlich, da er sein Werk ja immer wie um ihretwillen vorhanden beschreibt. — Dieser Kampf in Hinsicht auf den Wunsch zu leben oder zu sterben, ist auch sonst oft dargestellt, z. B. Aelian. *Var. Hist.* 2, 36: *Σωκράτης δὲ καὶ αὐτὸς βαθύτατα γηρῶν εἶτα νόσῳ προσπεσών, ἐπεί τις αὐτὸν ἠρώτησε, πῶς ἔχει· καλῶς, εἶπεν, πρὸς ἀμφότερα· ἂν μὲν γὰρ ζῶ, ζηλωτὰς ἕξω πλείονας· εἰ δὲ ἀποθάνω, ἐπαινέτας πλείονας!* Cic. *Tusc.* 2, 41: *Sed tempus est jam hinc abire me, ut moriar; vos, ut vitam agatis. Utrum autem sit melius, Dii immortales sciunt, hominem quidem scire arbitror neminem.* [Aehnliche Stellen *Anthol.* 1, 13, 3. Diodor. Sic. 5, 38. Philem. ap. Stobaeum: *θανεῖν ἄριστόν ἐστιν ἢ ζῆν ἀθλίως.* Eurip. *Fragm.* 200. Xenoph. *Apol. Socrat.*: *ἔγνω τοῦ ἔτι ζῆν τὸ τεθνάναι αὐτῷ κρεῖσσον εἶναι.* Simplic. *Epict.* 10. u. a. mehr]. — Aber vom schwankenden Wunsche

geht er V. 25 und 26 zur Ahnung über von dem, was ihm geschehen werde. V. 25: *πεποιθὼς οἶδα* nicht zu verbinden, sondern *καὶ τοῦτο πεποιθώς* zum Vorigen zu ziehen [Meyer]: „überzeugt, dass es euch gut, weiss ich, dass ich bleiben werde, und mit euch Allen bleiben werde" (allen den Freunden zu Philippi). Die Kirche, welche dieses nicht als Ahnung erklärte, sondern eine gewisse Gabe darunter verstand, bediente sich dieser Stelle für die Annahme einer zweiten Gefangenschaft. — *Μένειν* und *παραμένειν*, wie V. 24 *ἐπιμένειν* [Meyer]. — *Προκοπή*, V. 12 und 1 Tim. 4, 15, aber nicht mit *πίστεως* zu verbinden [wie Meyer]. — *Χαρὰ τῆς πίστεως*, 1 Thess. 1, 6: *μετὰ χαρᾶς πνεύματος ἁγίου*. — V. 26: „so dass euer Ruhm meinetwegen sich mehre in Christo durch meine wiederholte Anwesenheit bei euch." — *Καύχημα* ist das sich Rühmen der Verbindung mit dem Apostel, Vulgata: *gratulatio*. Also *ἐν ἐμοί* ist mit *καύχημα* zu verbinden, Ruhm an mir [de Wette]. Chrysostomus: mein Ruhm an euch. Andere: Ruhm an Christo durch mich [Meyer: ihr Christenstand]. Umgekehrt 2, 16: die Philipper — der Ruhm des Apostels. Der Ruhm soll zunehmen durch die wiederholte Anwesenheit des Apostels in Philippi, durch das geistige Gedeihen der Philipper (*διὰ τῆς ἐμῆς παρουσίας πάλιν πρὸς ὑμᾶς*).

Von V. 27 bis Kap. 2, 18 wendet der Apostel sich zu Ermahnungen; sie erhalten alle auch einen persönlichen Charakter: sie sollen ihm Freude machen, und eben das werden, was er sei. Zuerst die allgemeinsten Bedingungen des christlichen Gesammtlebens: fester Muth im Halten an der Sache (V. 27—30). — V. 27 *μόνον* hervorhebend, Gal. 1, 23. 2 Thess. 2, 7: das vor Allen. — *Ἀξίως τοῦ εὐαγγελίου τοῦ Χριστοῦ*, „würdig dessen, dass euch verkündigt worden ist," dem Sinne nach gleich dem *ἀξίως τῆς κλήσεως* Eph. 4, 1. *ἀξίως τοῦ κυρίου* Kol. 1, 10. — *Πολιτεύεσθαι* ohne besondere Bedeutung

von *civitas* [de Wette Gesetze, Meyer Gemeindeleben], und ohne Hindeutung auf *πολίτευμα* 3, 20, blos: sich im Leben betragen. AG. 23, 1. Es gehört dem spätern griechischen Sprachgebrauche des gemeinen Lebens an, [und findet sich oft bei Josephus, Philo und den Kirchenvätern, besonders Chrysostomus, auch 2 Macc. 6, 1. 11, 25. Bei Paulus ist sonst dafür gewöhnlich *περιπατεῖν* in Verbindung mit *ἀξίως*]. — Das Folgende ist nicht genau geschrieben. Es sollte heissen: *ἵνα εἴτε ἐλθὼν ἴδω, εἴτε ἀπὼν ἀκούσω.* [Nach Hölemann ein Anakoluth *ἀκούσω* für *ἀκούσας*, nach van Hengel ist nach *ὑμῶν* ein *ἀκούω* zu suppliren, nach Rilliet ein Zeugma, de Wette's zufolge hat der Apostel im Flug statt *ἀκούσας* — *γνῶ* gleich *ἀκούσω* geschrieben, Meyer macht *ἀκούσω* von *ἵνα* abhängig, und die Worte *εἴτε* — *ἀπών* zu einem Zwischensatze.] Vgl. Kol. 2, 5. — *Τὰ περὶ ὑμῶν* ist anders, als Kol. 4, 8 (äussere Zustände), nämlich hier innere, sittliche Zustände der Gemeine, das Oppositum V. 12: *τὰ κατ' ἐμέ* (das Aeusserliche). — *Στήκετε*, 4, 1. Gal. 5, 1. 1 Kor. 16, 13. — *Ἐν ἑνὶ πνεύματι* hat hier keine Bedeutung für sich, denn die Ermahnung zur Einmüthigkeit folgt erst 2, 1 ff., hier nur s. v. a. allzumal. Eph. 4, 4: *ἓν πνεῦμα.* 1 Kor. 12, 13: *ἐν ἑνὶ πνεύματι ἡμεῖς πάντες εἰς ἓν σῶμα ἐβαπτίσθημεν.* *Πνεῦμα* auch hier, wie in den angeführten Stellen, nicht Gottesgeist [Rilliet], sondern mehr Gesinnung [de Wette und Meyer Gemeingeist]. Daneben *μιᾷ ψυχῇ*, AG. 4, 32, im gemeinsamen Wollen, Streben, so dass die Gemeine wie eine zusammengehaltene Macht gegen die Feinde erscheint. Nach der Schreibart *καί* haben es Chrysostomus und Luther mit *ἐν ἑνὶ πνεύματι* verbunden. Aber schon das fehlende *ἐν* zeigt, dass die Worte *μιᾷ ψυχῇ* zum folgenden *συναθλοῦντες* gehören [Meyer]. — *Συναθλεῖν τῇ πίστει*, nicht: mit dem Glauben kämpfen, sondern allzumal (*σύν*), oder mit mir (so V. 30, und *συναθλεῖν μοι*

4, 3) kämpfen [Meyer] im Glauben, nicht für den Glauben (Luther). Ἀθλεῖν 2 Timoth. 2, 5. Hebr. 10, 32. Es liegt im Worte immer der Begriff von Arbeit mit Leiden und Hinderniss, ἀγών, V. 30, blos Leiden, äusserliches und innerliches. Sinn: „unter allen Geschicken einmüthig festhaltet am Glauben an die Verkündigung.“ Aehnlich Judä V. 3: ἐπαγωνίζεσθαι πίστει. — V. 28. Πτύρεσθαι, der äusserste Gegensatz von ἀθλεῖν, zuerst von scheuen Thieren, *consternari*, dann *perturbari, commoveri*, „nicht erschreckt von irgend einer Art, oder über irgend Etwas, durch die Feinde.“ [de Wette: in keinem Falle (ἐν μηδενί)]. — Die ἀντικείμενοι [1 Kor. 16, 9 und 2 Thess. 2, 4] sind gewiss nicht die Irrlehrer (3, 2), sondern Nichtchristen, äusserliche Feinde, [de Wette: Juden, AG. 17, 5. jüdische und heidnische Widersacher Meyer]. — Ἥτις ἐστίν zu ἀντικειμένων: worin (in der Feindschaft) liegt, woraus kommt αὐτοῖς ἔνδειξις ἀπωλείας. — Die ἔνδειξις ist hier nicht Beweis (2 Kor. 8, 24. Röm. 3, 25, ganz unpassend Vulgata: *causa*), sondern Vorbedeutung, Hinweis [Meyer], wofür sonst ἔνδειγμα steht (2 Thess. 1, 5: ἔνδειγμα τῆς δικαίας κρίσεως τοῦ θεοῦ). Sinn: sichere Anzeige der ἀπώλεια für sie selbst, d. i. führt sicher zum Verderben für sie, für euch zum Heile (σωτηρία). Es ist zukünftiges Unheil und Heil [messianisches Meyer]. Kap. 3, 19: ὧν τὸ τέλος ἀπώλεια. Nach einer andern Schreibart wird μέν nach αὐτοῖς, auch von Lachmann weggelassen, und ὑμῶν statt ὑμῖν geschrieben. Nach der Lesart ὑμῶν [Lachmann, Tischendorf, Meyer] sind die Feinde diejenigen, denen allein eine Hinweisung geschehen solle „von ihrem zukünftigen Verderben, und von dem christlichen Heile.“ Angemessener ist es wohl, dass auch die Christen Etwas von ihrem Heile wahrnehmen, also die Lesart ὑμῖν vorzuziehen [de Wette], wenn auch μέν weggelassen wird. — Aehnlicher Satz Eph. 2, 8, wie hier τοῦτο ἀπὸ

θεοῦ; zweifelhaft, ob auf ἔνδειξις, oder auf ἀπώλεια und σωτηρία zu beziehen, oder blos auf letzteres (Storr, Flatt), wohl aber auf ἔνδειξις, van Hengel allgemein: *divinum est.* Das folgende ἐχαρίσθη führt es aus. [de Wette und Meyer beziehen τοῦτο auf den ganzen vorigen Satz]. — V. 29 und 30. Sinn: denn Segen ist in diesem euren Leiden. — Χαρίζεσθαι, als Wohlthat von Gott gewährt, 2, 9. — Τὸ ὑπὲρ Χριστοῦ, es ist dazu nicht zu suppliren, dass Paulus etwa schon das πάσχειν im Sinne gehabt hätte [Meyer] — die Rede ist nur durch den folgenden Satz unterbrochen (die meisten Erklärer) —, sondern für sich zu nehmen: Etwas zu sein zur Ehre Christi. So: „und zwar nicht nur an ihn zu glauben, sondern auch für ihn zu leiden.“ Sie (V. 29) leiden, wie er (V. 30). Dieses zugleich zur Ehre und zum Beispiele der Ertragung für sie. — Ἔχοντες wieder die abgebrochene Construction (Matthies, van Hengel). Vgl. Eph. 3, 18. 4, 2. Kol. 3, 16. Unpassend [Meyer] fasst Lachmann V. 28 und 29 in Parenthese, ἔχοντες zu πτυρόμενοι ziehend. Denn V. 30 hängt genau mit dem πάσχειν ὑπὲρ Χριστοῦ zusammen. Es liegt in τὸν αὐτὸν — οἷον Bedeutung. [Statt ἴδετε lesen neuere Kritiker εἴδετε]. — Ἀγών Kol. 1, 29. 2, 1. 1 Thess. 2, 2: προπαθόντες καὶ ὑβρισθέντες, καθὼς οἴδατε, ἐν Φιλίπποις. Vgl. auch AG. 16, 22. Sinn: „dieselben Kämpfe zu bestehen habend, wie ihr bei mir gesehen habt, und nun von mir höret.“ Das letzte ἐν ἐμοί ist s. v. a. in Bezug auf meine Person [an mir d. i. in seinen Reden Meyer].

Kap. 2. Von V. 1—12 wird die Ermahnung auf Bescheidenheit und Liebe gewendet — verwandte Tugenden bei Paulus, und allerdings christliche Haupttugenden. Eph. 4, 1. Indessen mag diese geflissentliche, ausführliche Darstellung dieser Tugenden wohl eine Veranlassung in der Sinnesart dieser Gemeine gehabt haben, und den griechischen Stolz haben bekämpfen sollen. Eine berühmte dogmatische Stelle,

das Beispiel Christi in jener Beziehung darstellend, hat doch eine ganz praktische Geltung und Tendenz! — V. 1 ist feierlicher Aufruf in 4 Sätzen; die beiden erstern drücken aus: wenn sie ihn hören wollten; die beiden andern: wenn sie ihn liebten. Beide Male wird der erste Satz durch den zweiten gesteigert. „Findet nun bei euch ein aufmunterndes, herzliches Wort Statt.“ — *Παράκλησις*, 1 Kor. 14, 4. 1 Thess. 2, 11, nicht: Trost, sondern Ansprache. Luther: Ermahnung. — *Παραμύθιον*, Luther: Trost, nämlich vom Apostel, nur hier im neuen Testamente, dafür *παραμυθία* 1 Kor. 14, 3. 1 Thess. 2, 11: *παραμυθούμενοι*. Das Zweite verstärkt also den ersten Begriff. — *Ἀγάπης* von, aus Liebe. — *Κοινωνία πνεύματος*, anders als 2 Kor. 13, 13 (Theilnahme am Geiste, Empfangen desselben), hier, wie 1, 27, Menschengeist, Gesinnung [de Wette]; nicht heiliger Geist [Meyer], wie in vielen ähnlichen Stellen. Röm. 15, 30: *διὰ τῆς ἀγάπης τοῦ πνεύματος*. Also: Gemeinsamkeit der Gesinnung, nämlich mit ihm. — Vor *σπλάγχνα* ist seit Griesbach statt *εἴ τινα* [van Hengel, Tischendorf und Meyer] gewöhnlich *τίς* gelesen, durchaus beglaubigt, wohl sehr hart [grammatisch unmöglich de Wette, nach Winer §. 35. 1. b. S. 273 und Rilliet ein Schreibfehler]. Es muss dann das Abstractum *σπλάγχνα* als Concret angesehen werden: wenn Einer unter euch Liebe ist, d. i. Liebe hat. Aber es passt auch nicht zum Sinne; denn er konnte nicht von Einzelnen sprechen, weil er die ganze Gemeine im Sinne hat. — *Σπλάγχνα*, vgl. Kol. 3, 12, Liebe, Mitgefühl. — *Οἰκτιρμοί* hier nicht im strengsten Sinne; es ist das *συμπαθεῖν*. Hebr. 4, 15. Sinn: „Soll ein Freundeswort bei euch gelten, fühlt ihr irgend Gemeinschaft, Liebe zu mir.“ — V. 2: *πληρώσατέ μου τὴν χαράν*, nicht Freude vollenden, Joh. 15, 11. [Joh. 3, 29. 17, 13], wie Chrysostomus [„*ἤρξασθε φυτεύειν ἐν ἐμοί. Ἤδη μοι μετεδώκατε τὸ εἰρηνεύειν,*

ἀλλ' εἰς τέλος ἐπιθυμῶ ἐλθεῖν"], und van Hengel, sondern erfüllen, als eine Pflicht oder einen Wunsch von ihm, πληροῦν Kol. 4, 17 [de Wette und Meyer: machet vollkommen meine Freude, nämlich die ich an euch habe, μου ist nach Winer §. 22. 7. Anm. 1. S. 179 ohne Nachdruck vorangestellt, wie 4, 14. Kol. 2, 5. 4, 18]. — Ἵνα, darin, dass ihr [de Wette: dadurch, dass; van Hengel will ταύτην suppliren zu χαράν]. — Die folgenden 4 Worte: τὸ αὐτὸ φρονῆτε, τὴν αὐτὴν ἀγάπην ἔχοντες, σύμψυχοι, τὸ ἓν φρονοῦντες gehören wohl je zwei zusammen — gewöhnlich werden sie auf Eins, die Einmüthigkeit, bezogen — zwei bedeuten die gleiche Gesinnung gegen einander, zwei die gemeinsame Aller; das zweite Wort ist immer das verstärkende. — Τὸ αὐτὸ φρονεῖν, eine dem Paulus sehr geläufige Formel. Röm. 12, 16: τὸ αὐτὸ εἰς ἀλλήλους φρονοῦντες, in 1 Kor. 1, 10: τὸ αὐτὸ λέγειν ist dagegen τὸ αὐτό s. v. a. hier ἕν. — Τὴν αὐτὴν ἀγάπην ἔχοντες, in gleichem Masse einander lieben, Einer den Andern, wie dieser ihn. — Σύμψυχοι, von einem Streben, μιᾷ ψυχῇ 1, 27. [Nach de Wette bezeichnet es gleichsam Verschmelzung der Seelen, nach Meyer Sympathie, mit dem folgenden τὸ ἓν φρονοῦντες verbunden: mit Seelenharmonie die Eine Gesinnung hegend. — Das Wort steht nur hier im neuen Testamente]. — Τὸ ἓν φρονεῖν, auf Eins denken, φρονεῖν 3, 15, in der gewöhnlichen praktischen Bedeutung [so auch de Wette: nach dem Gleichen trachten]. — V. 3. Nun werden bis V. 11 die Begriffe von Bescheidenheit und Liebe ausgeführt, in denen jene Einmüthigkeit ihren Grund hat. Die ἐριθεία steht der ἀγάπη V. 2, κενοδοξία aber der ταπεινοφροσύνη im Folgenden des Verses entgegen. Ἐριθεία, vgl. 1, 17. Es ist abgeneigtes, ungeselliges Wesen [de Wette: Selbstsucht, Partheisucht, κενοδοξία Ehrsucht, Bretschneider: ἐριθεία = *lucri studium*]. — Μηδέν, sc. φρονοῦντες [so auch

Meyer. Dagegen Luther: thuend, und Winer §. 66, 2, S. 658 *ποιοῦντες*], oder auch *ὄντες, πράσσοντες*: „ohne alle.“ — *Κενοδοξία* [nur hier im neuen Testamente], Gal. 5, 26: *κενόδοξοι*, nicht Meinung, Einbildung von leeren Dingen, sondern leere Einbildung, hier alle, da ja nach sittlichen Begriffen aller Dünkel leer, eitel ist. [Hölemann: Renommisterei. Statt *ἤ* Andere, z. B. Lachmann und Tischendorf: *μηδέ*, was Meyer für Interpretament erklärt. *Κατά* vermöge, aus, *κατὰ χάριν* Röm. 4, 4, *κατὰ ἄγνοιαν ἐπράξατε* AG. 3, 17]. — *Ἀλλὰ τῇ ταπεινοφροσύνῃ* —, also zunächst das Gegentheil: Bescheidenheit, dann V. 4 Liebe. — *Τῇ ταπεινοφροσύνῃ* ist zum *ὑπερέχοντας* zu ziehen. Ein sinnreicher Spruch! „Meinend (*ἡγούμενοι*), dass nur in der grössern Bescheidenheit, und in dem, dieser gemässen Betragen (van Hengel) ein Vorzug liegen solle.“ Ganz ähnlich Röm. 12, 10: *τῇ τιμῇ ἀλλήλους προηγούμενοι.* 1 Thess. 5, 13: *ἡγεῖσθαι αὐτοὺς ὑπερεκπερισσοῦ ἐν ἀγάπῃ.* Also: „Meinend, dass man (nur) durch Bescheidenheit unter einander Vorzüge habe.“ [de Wette: vermöge der (schuldigen) Demuth Einer den Andern für vorzüglicher, als sich selbst haltend]. — V. 4 sind gewiss allgemeine Vorschriften, und nicht blos auf Lehrer (Heinrichs) zu beziehen. So auch Matthies gegen Heinrichs [und Rheinwald, der an Heidenchristen denkt. de Wette nimmt Reibungen in der Gemeine hinsichtlich verschiedener, vielleicht nur sittlicher Ansichten, sowie in Bezug auf das, was die Einzelnen für die Sache Christi gethan und gelitten hatten (vgl. besonders 1, 5 *κοινωνία*, und 4, 2 den Streit zwischen den beiden Frauen), und einen geistlichen Wetteifer und Stolz an. Nach Meyer: Ab- und Zusprechen der christlichen Vollkommenheit aus Hochmuth]. Statt der Recepta *σκοπεῖτε* haben neuere Kritiker [auch Lachmann]: *σκοποῦντες*, und statt *ἕκαστος* — *ἑκάστου* [Meyer] zweimal. — *Σκοπεῖν τὰ ἑαυ-*

τῶν, nicht blos beachten, sondern darauf gerichtet sein, mehr, als φρονεῖν. So ζητεῖν, V. 21, 1 Kor. 10, 24 (μηδεὶς τὸ ἑαυτοῦ ζητείτω, ἀλλὰ τὸ τοῦ ἑτέρου) und V. 34 (μὴ ζητῶν τὸ ἐμαυτοῦ συμφέρον). 13, 5 (οὐ ζητεῖ τὰ ἑαυτῆς). Dasselbe Röm. 15, 1: μὴ ἑαυτοῖς ἀρέσκειν. — Τὰ ἑαυτῶν und τὰ ἑτέρων, beides wohl Vortheil und Würde. — Ἕκαστοι, *singuli quique*, nicht blos: Alle, sondern Jeder für sich. — Ἀλλὰ καί (καί ist oft weggelassen, aber von der neuern Kritik beibehalten, [καί mildernd, vgl. Winer §. 59. 8. S. 583. Meyer meint, καί hätte eigentlich wegbleiben müssen]), ist bedeutend: das rechte, wohlverstandene Interesse soll nicht ausgeschlossen werden. — Ἑτέρων, nicht blos: Andere, wie 2 Kor. 8, 8, sondern die Anderen alle. — V. 5. Für diese Würde und Liebe wird nun Jesu Beispiel aufgestellt. Sinn: Selbst unter das gewöhnlich Menschliche herab, für das Menschenwohl habe sich Christus erniedrigt, also Bescheidenheit und aufopfernde Liebe bewiesen. Die Schilderung V. 9—11 von der Erhöhung steht nicht nur beiläufig daneben, sondern ihr Sinn ist: so sollen auch die Menschen Vergeltung für bescheidene Liebe in der Erhöhung bei Gott haben. — Die Stelle ist gewiss nicht dogmatisch nach Bestimmung und Anlage! Aber es ist bekannt, wie viel dogmatische Bedeutung sie gehabt habe. Excurse über diese Stelle sind von am Ende im *Comment.* [p. 134—140], und Heinrichs im *Comment.*, besondere Abhandlungen aber von Keil in seinen *Opuscc. acadd.* [ed. *Goldhorn.* Lips. 1821], I, 7 [mit dem vollständigen Verzeichnisse der neuern Literatur zu dieser Stelle], und von Martini in Gabler's *Journal für auserlesene theol. Liter.* IV, 1, 34 ff. und [Cornel. Müller. Vgl. auch die Literatur bei Hölemann a. a. O. S. 124, Anm. 67.]. — Die Recepta: γάρ nach τοῦτο fehlt bei den neuern Kritikern. — Ἐν ὑμῖν φρονείσθω, wie aus dem ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ hervorgeht, „in euch" [Meyer],

icht: „unter euch.“ *Φρονείσθω* ist die gewöhnliche und be-
haubigte Lesart, die andere *φρονεῖτε ἐν ὑμῖν* [auch bei Lach-
ann und Tischendorf, auch Meyer] ist wohl verbes-
rnd, [auch de Wette ist dagegen]. „Dieses soll eure Sin-
esart über euch sein.“ [de Wette: *„hoc enim sentiatur
i vobis, quod etiam in Christo Jesu sentiebatur“*]. *Φρονεῖν*
icht blos, wie V. 2, Sinnesart überhaupt, sondern, wie Röm.
2, 3, über sich selbst denken, sich fühlen. — *Ἐν Χριστῷ
σοῦ* [nach Lachmann], scil. *ἦν* oder *ἐφρονήθη* [Meyer].
- V. 6 und 7 handeln mehr von Bescheidenheit, V. 8 mehr
n der Liebe. Denn in der Noth seines Lebens legte sich,
einst der Apostel, seine aufopfernde Liebe dar. — *Ἐν μορφῇ
οῦ.* Hier entsteht eine zwiefache Frage, 1) über die Bedeu-
ng von *μορφὴ θεοῦ*, und 2) über das Verhältniss derselben
m *εἶναι ἴσα θεῷ*, des Subjects der Stelle zum Prädicat.
ejenigen, welche beides (*μορφὴ θεοῦ* und *εἶναι ἴσα θεῷ*) für
leichbedeutend halten [Baur und Meyer], müssen entweder
nen Unterschied in die Verba *ὑπάρχειν* und *εἶναι* setzen,
er das *ἁρπαγμὸν ἡγεῖσθαι*, auf das sie den Ton legen, nicht
f Etwas beziehen, das Christus nicht besessen, oder doch
cht öffentlich besessen habe. Aber die Formeln sind einander
ne Zweifel entgegengesetzt, *μορφὴ θεοῦ* ist nicht 1) von
r göttlichen Natur zu verstehen. Die alte Kirche
hm *μορφή* für gleichbedeutend mit *φύσις, οὐσία*, und Eras-
us und Grotius werden von Beza und Calvin sehr ge-
delt, dass sie dies geleugnet haben. Denn *μορφή* ist immer
rscheinung [Meyer = *εἶδος θεοῦ* Joh. 5, 37]. So auch
rma Deorum bei Cicero (*de nat. Deorr.* 2, 2) und Virgil
neid. 4, 556). Vgl. auch unten 3, 21: *σύμμορφον τῷ σώ-
ατι τῆς δόξης αὐτοῦ*. Auch bei Plato [*de republ.* 2: *Κάλ-
στος καὶ ἄριστος ὢν εἰς τὸ δυνατὸν ἕκαστος αὐτῶν μένει
ὁ ἁπλῶς ἐν τῇ αὑτοῦ μορφῇ*], und Josephus (*contra Ap.*
, 22) findet sich die Formel [vgl. Bretschneider's *Lexi-*

con]. Auch bedeutet 2) *μορφὴ θεοῦ* nicht göttlicher Zustand, weder überirdischer (Joh. 17, 5), noch der Zustand der Verklärung nach dem Tode, wo *ὑπάρχων* dann in dem Sinne genommen wird: gegenwärtig dazu gelangt. Endlich ist 3) *μορφὴ θεοῦ* keine einzelne Erscheinung, z. B. auf dem Verklärungsberge (Wetstein), sondern, wie gewöhnlich, bedeutet *μορφή* Gestalt, Erscheinung, so V. 7: *μορφὴ δούλου*, und ist hier vom irdischen Leben Christi zu verstehen. Es ist so viel als *εἰκὼν τοῦ θεοῦ* Kol. 1, 15. 2 Kor. 4, 4, und *δόξα* Joh. 1, 14. 11, 40. Der Begriff ist weder zu metaphysisch, noch zu gering aufzufassen. Die Socinianer verstanden es von einem matten, schwachen Bilde. Vielmehr aber bezeichnet es den, dessen ganzes Dasein Höheres, Göttliches dargestellt habe. — *Ὑπάρχων* ist allerdings, dem Gegensatze *μορφὴν δούλου λαβών* nach, mehr: darin sich befindend könnend (*ὑπάρχειν potestatem habere*). Die Bedeutung des Particips ist die von *ὑπάρξας*, und *quamvis* ist zum Sinne hinzuzudenken (van Hengel [was Meyer verwirft]), wie 1 Kor. 9, 21: *μὴ ὢν ἄνομος θεῷ, ἀλλ' ἔννομος Χριστῷ*, und Gal. 4, 1: *κύριος πάντων ὤν*. Also: „der, ob er gleich das Göttliche darstellen konnte.“ — *Τὸ εἶναι ἴσα θεῷ*, völlig Gott gleich zu halten, im Gottes Zustande zu sein, nämlich: in Verehrung und Herrlichkeit unter den Menschen sein. Das *ἴσα εἶναι* (nicht *ἴσον*) bezieht sich im gewöhnlichen Gebrauche mehr auf den Zustand, als auf die Eigenschaften. Dann aber steht das *ἴσα* allerdings der *μορφῇ* entgegen. [Rilliet, de Wette, Cornel. Müller nehmen das *ἴσα κ. τ. λ.* für verschieden von *ἐν μορφῇ κ. τ. λ.*. Winer §. 37. 3. S. 204, und Andere, auch van Hengel, nehmen *ἴσα* adverbial nach griechischem Sprachgebrauche, wogegen aber de Wette sich erklärt]. — *Οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο*, es bedeutet *ἁρπαγμός* ohne Zweifel so viel, als *ἅρπαγμα*, oder *ἁρπακτόν*, den Gegenstand des Raubes [Meyer das Raubes],

und ist [van Hengel und de Wette] Jak. 1, 2: *χαρὰν ἡγεῖσθαί τι*, und 2 Petr. 3, 15: *σωτηρίαν ἡγεῖσθαί τι* hier zu vergleichen. Es bezeichnet das, was er sich überhaupt, oder zu frühe anzueignen hätte, also: „er mochte nicht an sich reissen die Gleichheit mit Gott", *noluit affectare Dei aequalitatem.* Bretschneider: nicht durch Gewalt, oder List zu gewinnen, sondern durch Streben und Verdienst. Diess legt einen nicht hieher gehörigen Sinn in die Stelle. Denn nicht zum Streben, sondern zur Bescheidenheit will Paulus in dieser Stelle auffordern. Zwei andere Erklärungen der Formel *οὐχ ἡγεῖσθαι ἁρπαγμόν*, nach der Ansicht, dass *μορφὴ θεοῦ* und *ἴσα εἶναι θεῷ* dasselbe bedeuten, sind folgende: 1) die älteste und zweifelhafteste: „er hielt es nicht für unangemessen, für ungerecht: vielmehr für ein *φυσικόν τι ἀξίωμα*, also ergriff es, eignete es sich an." So Chrysostomus [*τοῦτο... οὐχ ὡς ἁρπαγμὸν εἶχε, ἀλλὰ φυσικόν*· auch Oecumenius, Theophylakt und Andere], und Matthies [„er ging damit nicht, wie mit einem geraubten Gegenstande um, hielt es nicht, wie einen Raub bei sich verborgen"; Hölemann: *„non duxit rapinam"*]. Dann wird das Particip nicht durch *quamvis* erklärt, und die Formel würde nicht mit zur Beschreibung der Bescheidenheit Christi gehören, sondern nur einen Nebenbegriff bezeichnen. Es streitet diese Erklärung mit dem Gesammtsinne der Stelle. 2) die Erklärung Theodoret's: *οὐ μέγα τοῦτο ὑπέλαβε· [τοῦτο γὰρ ἴδιον τῶν παρ' ἀξίαν τιμῆς τινος τετυχηκότων· ἀλλὰ τὴν ἀξίαν κατακρύψας τὴν ἄκραν ταπεινοφροσύνην εἵλετο, καὶ ἀνθρωπείαν ὑπέδυ μορφήν.* Das *τὸ οὐ μέγα ὑπολαβεῖν, non magnum existimare* soll bei Theodoret, wie Hölemann bemerkt, so viel als *jactare aliquid, gloriari* bedeuten]. Aehnlich Luther, Heinrichs und Rheinwald: er stellte sie nicht zur Schau, achtete es nicht für eine Sache der Anmassung. Zwar passender zum Sinne, aber diese Bedeutung kann nur gezwungen aus der For-

mel entwickelt werden. [de Wette's Erklärung des 6. V. ist diese: μορφὴ θεοῦ vergleicht er, wie van Hengel und Rilliet, mit εἰκὼν θεοῦ, und setzt εἰκὼν θεοῦ in die δόξα θεοῦ (1 Kor. 11, 7: εἰκὼν καὶ δόξα θεοῦ), zur δόξα θεοῦ in Christo aber rechnet er „Gnade und Wahrheit" Joh. 1, 14, und alle sittlichen Eigenschaften Gottes, vielleicht auch die Allmacht und Wunderkraft Joh. 2, 11. Das εἶναι ἴσα θεῷ bezieht er auf Etwas, was Christus noch nicht besass, weil sonst Paulus nicht hätte sagen können, dass Christus es nicht habe an sich reissen wollen. „Christus hatte die göttliche Herrlichkeit potentiâ in sich, und hätte sie sich geben, und in seinem Leben zur Erscheinung bringen können, aber es lag nicht im Zwecke des Erlösungswerkes, dass Christus gleich Anfangs göttliche Ehre empfangen sollte, und dass, wenn er sie sich genommen hätte, es ein Raub, eine Anmassung gewesen wäre," Matth. 4, 8ff. — Cornel. Müller: Christus war schon vor seiner Menschwerdung göttlicher Natur (μορφῇ θεοῦ so viel als φύσις, und ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων auf die *conditio Christi ἀσάρκου* bezogen), vermöge derselben kam ihm die Gottgleichheit als ein Recht zu; dieses Rechtes aber begab er sich dadurch, dass er Mensch ward; er entäusserte sich der Gottgleichheit, indem er auf eine Zeit lang die Lage und Stellung eines Gott unterwürfigen und gehorsamen Dieners annahm, und nachdem er Mensch geworden war, erniedrigte er sich zum Gehorsam bis zum schmählichsten Tode. — Vgl. Röhr's *krit. Predigerbibl.* 24, 6, S. 981: „Obgleich Jesus Gottes vollendetstes Ebenbild war (μορφὴ θεοῦ s. v. a. εἰκὼν θεοῦ), war er doch fern von der Anmassung, sich Gott' gleich zu stellen, vielmehr demüthigte er sich u. s. w. Die ταπεινοφροσύνη äusserte er dadurch, dass er sich theils seines wirklichen Vorzugs (μορφὴ θεοῦ) nicht eitel überhob, theils das ihm nicht Gebührende (τὸ εἶναι ἴσα θεῷ) sich nicht anmasste, gleichsam als einen Raub an sich raffte (ἁρπαγμὸν ἡγήσατο)." Baur's Er-

klärung der ganzen Stelle ist schon in der *Einleitung* erwähnt. Er findet hier „gnostische Ideen und Ausdrücke", besonders aus dem Systeme des Valentinus; es sei nämlich eine bekannte gnostische Vorstellung, dass in einem der Aeonen, und zwar in dem letzten in der Reihe derselben, der gnostischen Sophia, die leidenschaftliche, excentrische, naturwidrige Begierde entstand, in das Wesen des Urvaters mit aller Macht einzudringen, um sich mit ihm, dem Absoluten, unmittelbar zu verbinden, und mit ihm Eins zu werden". Demgemäss nimmt er nun ἁρπαγμόν für „*actum rapiendi*, und zwar für einen rein geistigen Act, τὸ εἶναι ἴσα θεῷ für Identität mit Gott, dem Absoluten, ἑαυτὸν κενοῦν für γενέσθαι ἐν κενώματι, ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχειν für gleichbedeutend und identisch mit dem εἶναι ἴσα θεῷ, ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος καὶ σχήματι εὑρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος für doketisch (kein wahrer Mensch), und ἐπουρανίων καὶ ἐπιγείων καὶ καταχθονίων für die drei (gnostischen) Regionen mit Bezug auf die gnostische Idee der Höllenfahrt. — Lünemann a. a. O. bleibt im Gegentheil bei den biblischen, und namentlich paulinischen Worten und Gedanken, die er aus Parellelen nachweist, und erklärt die Stelle vom λόγῳ ἀσάρκῳ und λόγῳ ἐνσάρκῳ, mit Bezug auf Kol. 1, 15 ff. 1 Kor. 8, 6. 10, 4. 15, 47. 2 Kor. 4, 4. 8, 9. Röm. 14, 9. Röm. 8, 38. 39. u. a. m. So auch Meyer mit einigen Abweichungen, die zum Theil schon berührt sind, ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων von der vormenschlichen Existenzform Christi verstehend, und dabei die göttliche φύσις voraussetzend, das τὸ εἶναι ἴσα θεῷ für identisch mit dem Vorigen, und ἁρπαγμόν für den *actus rapiendi* erklärend.] — Dieses *non affectare* wird nun V. 7 im Gegentheile ausgeführt, und daran V. 8 die Beschreibung der aufopfernden Liebe geknüpft. Κενοῦν und ταπεινοῦν sind hier wirklich unterschieden, wie es auch die Kirche annimmt: Bescheidenheit und Aufopferung. Die drei Formeln: μορφὴν δούλου λαβεῖν, ἐν ὁμοιώματι ἀν-

ἀνθρώπων γίγνεσθαι, und σχήματι εὑρίσκεσθαι ὡς ἄνθρωπος bedeuten dasselbe, nur steigernd, nämlich den Gegensatz von ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχειν. Das Gegentheil vom οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ ist also zweifach verstärkt, 1) als positiver Gedanke, dem negativen gegenüber, 2) nicht blos nicht ἴσα, sondern sogar nicht μορφὴ θεοῦ: „erschien in Menschen gewöhnlicher Gestalt, liess das Göttliche nicht hervortreten". Aber das allgemeine ἑαυτὸν ἐκένωσε hat keinen andern Sinn, als die folgenden Participien. Die spätere Kirche wenigstens unterscheidet zwischen Menschwerdung und Stand der Erniedrigung. Ἑαυτὸν κενοῦν, eine bekannte hebraisirende Formel, sich ärmer oder geringer (denn Beides ist κενός Luk. 1, 53. LXX Jer. 14, 2. 15, 9 und andere Stellen) zeigen oder machen [Meyer], als man ist. Das Erstere wohl hier; wenigstens ist nicht von einer Veränderung der Natur die Rede; aber auch nicht blos mit Grotius: *libenter duxit vitam inopem* [wie 2 Kor. 8, 9. ἐπτώχευσε]. In der Bedeutung: geringer machen, steht es wohl Röm. 4, 14. 1 Kor. 1, 17. 9, 15. 2, 9, 3. [Vulg.: *semet ipsum exinanivit.* Daher ist in der kirchlichen Dogmatik Wort und Begriff der *exinanitio* im Gegensatze der *exaltatio* (ὑπερύψωσε) genommen]. Dem Sinne nach ganz dasselbe 2 Kor. 8, 9: ἐπτώχευσε, πλούσιος ὤν, ἵνα ὑμεῖς τῇ ἐκείνου πτωχείᾳ πλουτήσητε. Die Erklärung von Matthies: entleeren, entblössen für enthüllen, gemäss der Deutung von οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο [„hielt es nicht, wie einen Raub, bei sich verborgen] ist ganz gegen den Gesammtsinn. [de Wette: *exspoliavit*, in Bezug auf εἶναι ἴσα θεῷ, insofern es in Jesu Macht gestanden hätte, nicht insofern er es wirklich besass, van Hengel: *semet ipsum depressit.*] — Μορφὴν δούλου λαβών eines Gottesdieners, δοῦλος ist der Gegensatz von θεός, so auch ὁ παῖς τοῦ θεοῦ AG. 3, 13. 26. 4, 27. 30 Diener Gottes, vgl. Nitzsch in *theoll. Stud. u. Kr.* I, 331 ff. Dass

die Erklärung: Menschendiener (Knechtsgestalt) gäbe keinen Gegensatz zum *ἐν μορφῇ θεοῦ*. [So auch, Gottesdiener, van Hengel und Meyer. Rilliet: menschliche Natur. de Wette: ein Dienender, nach Matth. 20, 28. Lnk. 22, 27]. — *Ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος*, soviel als das Vorige, nur mehr noch nach seiner Aeusserung, Erscheinung: „ganz menschengleich hervortretend". *Ὁμοίωμα* nicht blos Aehnlichkeit [Meyer], sondern Gleichheit, besonders aber Gleichheit im Aeusserlichen des Lebens. Vgl. Hebr. 2, 14: *καὶ αὐτὸς παραπλησίως μετέσχε τῶν αὐτῶν*, nämlich *σαρκὸς καὶ αἵματος*. Hebr. 2, 17: *ὤφειλε κατὰ πάντα τοῖς ἀδελφοῖς ὁμοιωθῆναι*. 4, 15: *κατὰ πάντα καθ' ὁμοιότητα*. Aber anders steht das Wort Röm. 8, 3: *ὁ θεὸς τὸν ἑαυτοῦ υἱὸν πέμψας ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας*, wo es blos Aehnlichkeit bedeutet. Die griechischen Väter, auch Chrysostomus: *οὐ ψιλὸς ἄνθρωπος* [mehr, als Mensch]. — V. 8: *καὶ σχήματι εὑρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος*. Viele nehmen den Satz zum Vorigen (Vulgata, Luther, Calvin, Heinrichs, Rheinwald, Griesbach, Matthies, [de Wette und Meyer]), wobei dann das *ἐταπείνωσε* zu abgebrochen stehen würde. Vielmehr geht der Satz auf das Folgende über. Es bezeichnet die Formel wieder dasselbe [nach Meyer nicht synonym], wie die beiden vorigen, doch eben wieder steigernd, sie drückt noch mehr die Aeusserung, die Darstellung, und zwar im gesammten Leben aus. Sowohl *εὑρίσκεσθαι* (2 Kor. 5, 3. Gal. 2, 27) passt dafür, als *σχῆμα* (1 Kor. 7, 31), *habitus*, Geberde im altdeutschen Sinne: das ganz sich Bezeigen. [Wegen des Dativs *σχήματι* vgl. Winer §. 31. 3. S. 244 s. v. a., an, rücksichtlich. Gegen die Annahme einer Fortleitung und Steigerung der Rede — van Hengel, Rilliet, Hölemann — ist de Wette, weil *σχῆμα* so viel als *ὁμοίωμα* sei, und *ἄνθρωπος* nicht den Nebenbegriff der Dienstbarkeit habe. — Lachmann zieht die Worte ebenfalls zum

8. V.] — *Ἐταπείνωσεν ἑαυτόν* steht also dem *ἑαυτὸν ἐκένωσε* entgegen. *Ταπεινοῦν ἑαυτόν*, sich niedrig machen (nicht blos *submisse se gerere*, wo es nicht mehr, als *κενοῦν ἑαυτόν* sein würde, van Hengel), positiv und stärker [Meyer klimatisch], als *κενοῦν ἑαυτόν*. Dann macht, in der Ausführung hievon, *γενόμενος ὑπήκοος* nicht einen Satz für sich aus, sondern *γενόμενος ὑπήκοος μέχρι θανάτου*. Denn *ὑπήκοος* ist so viel, als *δοῦλος* V. 7. Nur hat es eine mehr thätige Bedeutung, sowie auch *σχῆμα* mehr ist, als *μορφή*. „Gott' sich unterwerfend, sogar bis zum Tode." *Ὑπήκοος* hier, wie *ὑπακοή* Hebr. 5, 8 (weniger, menschliche Tugend Jesu überhaupt, Röm. 5, 19). Gewiss nicht Gehorsam gegen Menschen, Juden und Römer (Grotius [*„non opposuit vim illam divinam capientibus se, damnantibus, interficientibus. Tantas injurias libenter pertulit bono humani generis"*, auch Rosenmüller und Krause]). Aber diese Erklärung ist nöthig, wenn man *μορφὴ δούλου* von der Knechtsgestalt versteht. — *Μέχρι θανάτου, θανάτου δὲ σταυροῦ*, Apok. 2, 10: *πιστὸς ἄχρι θάνατου*, „sogar dem Tode sich unterwerfend, ja dem Kreuzestode". Offenbar ist das Letztere eine Gradation: schmachvoller Tod. Abgesehen von dem, was dieser Tod unter den Römern Schmachvolles hatte (Sclaven oder denen Aehnliche), was in den Provinzen weniger Statt hatte, lag im Judenthume die Schmach im Heidnischen dieses Todes. Vgl. H. Ph. Conr. Henke *diss. de eo, quod imprimis ignominiosum fuit in supplicio Jesu Chr.*. 1785. *Opusc.* 5. — [*Μέχρι θανάτου* versteht van Hengel falsch von der Zeit, *donec moreretur*, de Wette richtig vom Grade, Hebr. 12, 4: *μέχρις αἵματος*. 2 Tim. 2, 9: *μέχρι δεσμῶν*. — *δέ* nach de Wette bestimmend: und zwar. Winer §. 57, 4, 6. S. 521: erläuternd. Luther: ja].

V. 9—11. Erhöhung, Verklärung als Lohn für die Lebenstugend, und eben für Bescheidenheit und aufopfernde Liebe.

Luk. 24, 26. Joh. 10, 17. Hebr. 2, 9. 12, 2. Schilderung dieser Erhöhung AG. 2, 36. Röm. 14, 9. Eph. 1, 20. 21. 1 Petr. 3, 22. Hier hat für Jesum und für Alle diese Darstellung noch die besondere Beziehung: was jene Gesinnung nicht irdisch suche, werde ihr himmlisch zu Theil, und so ein energischer Widerspruch gegen die gewöhnlichen Lebensansprüche! — V. 9. *Διό* eben dieser Gesinnung wegen. — *Ὑπερύψωσε*, dieses Wort hier allein im neuen Testamente, von Gott bei LXX Ps. 97, 9: *σφόδρα ὑπερυψώθης ὑπὲρ πάντας τοὺς θεούς*. AG. 2, 33: *τῇ δεξιᾷ οὖν τοῦ θεοῦ ὑψωθείς* steht *ὑψοῦν* von derselben Sache, denn gewiss ist auch dort die Himmelsverklärung gemeint. Im *ὑπέρ* liegt die Vergleichung [de Wette eine Verstärkung, wie in *ὑπερνικᾶν* Röm. 8, 37. Meyer, mehr, als vorher], welche im Folgenden ausgeführt ist. Das Folgende stellt die Folge aus dieser Himmelserhöhung dar, geistige Herrschaft [Meyer Erhebung zur Gemeinschaft der göttlichen Glorie und Herrschaft]. — *Καὶ ἐχαρίσατο αὐτῷ*, 1, 29. Hier wird diese Erhöhung Christi offenbar als Sache freier, göttlicher Huld dargestellt. Es hat hier dieses Schenken (*ἐχαρίσατο*) noch mehr Bedeutung als Gegensatz des *οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο*. — *Τὸ ὄνομα τὸ ὑπὲρ πᾶν ὄνομα* (so neuere Kritiker *τό*, [auch Lachmann und Winer §. 19. 4. S. 160.]). *Ὄνομα* ist hier nicht Ansehen, Bedeutung, sondern wie Hebr. 1, 4. Apok. 19, 16 wirklicher Name [Meyer, de Wette: Beiname: Herr, nicht: Gottessohn]. — Dasselbe ist im Folgenden *κύριον εἶναι* (so van Hengel). Viele (Theodoret, Theophylakt, Pelagius): der Name Gottessohn [Müller: Christus]. — *Ὑπὲρ πᾶν ὄνομα*, höher, als alle Namen [Meyer] (nicht blos Herrlichkeit des Namens, wie Hölemann [*appellatio — honorificentissima*]), oder auch so viel, als Eph. 1, 21: *ὑπεράνω — παντὸς ὀνόματος ὀνομαζομένου*. — V. 10. „So dass nun Alle ihn als Herrn ehren sollen", der Name aner-

kannt wird. *Ἵνα ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ*, d. i., sowie er genannt wird. *Ὄνομα* ist nicht überflüssig, wie Viele, auch Keil, annehmen. Aber es ist der Satz auch nicht blos Nebenformel (Joh. 14, 26), und zu *κάμψῃ — θεῷ* zu supplire (van Hengel). So steht *κάμπτειν* schlechthin 2 Chron. 29, 29. *Ὄνομα Ἰησοῦ* nicht der Name: Jesus, sondern der Name, den er empfing, also: in, bei dem Namen [de Wette: im Bekenntnisse desselben]. — „Alle Kniee sich beugen der Himmlischen und Irdischen und Unterirdischen, und alle Zungen bekennen" — nach der Stelle Jes. 45, 23 („alle Kniee vor mir sich beugen, und alle Zungen bei mir schwören"), vergl. mit Röm. 14, 11. — *Πᾶν γόνυ*, Eph. 3, 14 [de Wette: Hebraismus — ein Glied als Subject, AG. 5, 9 die Füsse das Subject]. — *Ἐπουρανίων καὶ ἐπιγείων καὶ καταχθονίων*, diese drei Worte brauchen nicht, jedes eine bestimmte Bedeutung zu haben [Meyer: Engel, Menschen, Verstorbene], sie könnten auch eine Umschreibung der Creatur sein. So Chrysostomus [*ὁ κόσμος πᾶς*], und viele Andere [Heinrichs: *omnis rerum creatarum complexus*], Keil, Matthies [„Welt nach der gewöhnlichen Unterscheidung der in der Wirklichkeit und Vorstellung existirenden Wesen"], wie Röm. 14, 9 [Lünemann]: *νεκροὶ καί ζῶντες*. Apok. 5, 13: *πᾶν κτίσμα, ὅ ἐστιν ἐν τῷ οὐρανῷ καὶ ἐπὶ τῆς γῆς καὶ ὑποκάτω τῆς γῆς, καὶ ἐπὶ τῆς θαλάσσης ἅ ἐστι*. Doch meint Paulus wohl das gesammte Geisterreich, als der Herrschaft Christi unterworfen. So Theodoret [*ἀόρατα δυνάμεις, ζῶντες ἄνθρωποι καὶ τεθνεῶτες*], van Hengel [der aber als den Gegenstand des Kniebeugens nicht *ἐν ὀνόματι Ἰησοῦ*, sondern Gott annimmt, wogegen de Wette. Flatt: die Allheit der vernünftigen Geschöpfe]. Vgl. Eph. 1, 10: *ἀνακεφαλαιώσασθαι τὰ πάντα ἐν τῷ Χριστῷ τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς ἐν αὐτῷ*. Aber in keinem Falle ist es eine Classification der heidnischen Gottheiten [zuerst Lakemacher, aber

chon von Wolf widerlegt]: *coelestes, terrestres, inferi* Liv. 1, 32: *Diique omnes coelestes, vosque terrestres, vosque inferni, audite!*], oder Menschenklassen (Christen, uden, Heiden; oder Gerechte und Sünder [*οἱ δίκαιοι καὶ οἱ ἁμαρτωλοί*] wie Chrysostomus [und Theophylakt] neben er richtigen Erklärung). — *Καταχθόνιοι* hier allein im neuen Testamente, aber auch bei den Classikern [Hom. *Il.* 1, 754: *Ζεύς τε καταχθόνιος*. Man hat in diesem Worte die Höllenfahrt Christi und das Fegfeuer finden wollen]. — V. 11. *Καὶ πᾶσα γλῶσσα ἐξομολογήσηται*, „Alle lebendig und eifrig bekennen" [auch de Wette. Rheinwald und van Hengel: preisen]. Weder: alle Völker (Theodoret und Andere), noch: Engel- und Menschensprache (van Hengel 1 Kor. 13, 1). — *Ἐξομολογήσηται*, Viele, auch Fritzsche zu Matth. 3, 6 [*Comment.* etc. Lips. 1826. S. 121]: *laudent* [„*aperte et vehementer confiteri*"] *profiteri.* — *Ὅτι κύριος Ἰησοῦς Χριστός*, *κύριος* nicht blos Ehrenprädicat, sondern wie das Herrsein immer bei Paulus in dem Sinne von: die Gemeine zu beherrschen bestimmt. Vgl. ausdrücklich zum Namen Herr AG. 2, 36. 1 Kor. 8, 6. [de Wette und Meyer: das Prädicat *κύριος* ist des Nachdrucks wegen vorangestellt]. — *Εἰς δόξαν θεοῦ πατρός* zum *ἐξομολογήσηται*, oder zu *κύριος Ἰησοῦς Χριστός*, jenes ist jedoch vorzuziehen, wie auch van Hengel [de Wette und Meyer]. Die Verherrlichung Gottes (seiner Sache Sieg) ist bei dem Apostel der Endzweck von Allem (1, 11), aber auch von Sache und Ehre Christi Eph. 1, 6. 12. 14. Joh. 17, 4. 11. 1 Kor. 15, 25. — *Πατρός* ist hier Christi Vater. Vulgata: *in gloria Dei patris*, nicht als wenn sie *ἐν δόξῃ* läse, sondern *εἰς δόξαν* auf *κύριος* bezogen, und so verstanden: für diese Herrlichkeit bestimmt. So die alten Lateiner, auch Beza [Cyprian. *ad Quirin.* 2, 13. Hilar.: *ut una sit gloria patris et filii per communem substantiam et virtutem*, auch Bengel].

Also bedeuten V. 6—11: „Himmlische Eigenschaften in sich tragend, wollte er nicht nur nicht Gott' gleich gelten, sondern er erschien rein als Mensch, und opferte sich im schmachvollen Tode auf. Darum erhielt er auch Himmelsverklärung und geistige Herrschaft." Die ganze Stelle ist dem Zusammenhange und Sinne nach nur moralisch. Die griechische Kirche aber fasst sie von der Menschwerdung Christi, die lateinische von einer Veränderung der Natur Christi. Aber es ist nur von einem anderen Wollen die Rede, das er hätte zeigen können, und ist gegen den griechischen Stolz gesprochen. [Vgl. Rheinwald S. 130f. Hölemann S. 157 f. und Meyer S. 61fg.]

V. 12—18 folgt die dritte Ermahnung zum christlichen Leben und Glauben überhaupt. — V. 12: *ὑπηκούσατε*, wie 2 Thess. 3, 14, ihm gehorchen, [nach der ächten Lesart *μου*] im mildern Sinne des Wortes, als sonst im gewöhnlichen Gebrauche. Ebenso *ὑπακούειν τῷ εὐαγγελίῳ τοῦ κυρίου* 2 Thess. 1, 8, und *ὑπακοὴ τοῦ Χριστοῦ* 2 Kor. 10, 5 sich gläubig unterwerfen. van Hengel [und Meyer] supplirt hier *θεῷ*. — *Μὴ ὡς κ. τ. λ.* beginnt den Nachsatz, sonst *οὐχ ὡς*. So (aus anderem Grunde) Calvin, Grotius [*„haec uno spiritu legenda"*, nämlich von *μὴ ὡς* an bis *κατεργάζεσθε*, de Wette und Meyer, wie auch Rheinwald nach Erasmus]. Gewöhnlich wird es zum Vorigen gezogen [Luther, Heinrichs und Andere]. Statt *ὑπακούετε* führt er den Gegenstand der *ὑπακοή* sogleich herein, nämlich Sorge für ihr Heil (*τὴν ἑαυτῶν σωτηρίαν κατεργάζεσθε*). „So thut es also jetzt, als solche, welche gegen den Abwesenden, wie gegen den Gegenwärtigen folgsam sind." Zum *μὴ ὡς* (*ὡς* hat oft gefehlt) ist zu suppliren *ὑπακούοντες* oder *κατεργαζόμενοι τὴν ἑαυτῶν σωτηρίαν*. Aehnlich dem *πάντοτε* das *μὴ μόνον ἐν τῇ παρεῖναί με πρὸς ὑμᾶς* Gal. 4, 18. [Grotius: *Verorum amicorum est, etiam absentium mandata memore animo re-*

nere et fideliter implere]. — *Πολλῷ μᾶλλον* [Hebr. 12, 25], eil sich das Gute erst wahrhaft zeigt, wenn es ohne Menhenrücksicht geschieht. — *Μετὰ φόβου καὶ τρόμου τὴν ντῶν σωτηρίαν κατεργάζεσθε*, „schaffet euer Heil mit ängstchem Fleiss" [Luther: mit Furcht und Zittern]. — *Μετὰ όβου καὶ τρόμου*, vgl. Eph. 6, 5. Ps. 2, 11. Auch hier ist *religiose*, ängstlich, behutsam, fleissig [de Wette: die öchste Gewissenhaftigkeit, Meyer: angelegentliche Sorgfalt], emm = angelegentlich. [Andere: als Vorsicht gegen Versuhung oder fleischliche Sicherheit, als Scheu vor Gott, als Demuth, als Beziehung auf die Knechtsgestalt Christi, oder als Gegensatz vom geistlichen Stolze. Beide Worte sind auch verunden 1 Kor. 2, 3: *ἐγὼ ἐν ἀσθενείᾳ, καὶ ἐν φόβῳ, καὶ ἐν τρόμῳ πολλῷ ἐγενόμην πρὸς ὑμᾶς*. Hebr. 12, 21: *ἔκφοβος ίμι καὶ ἔντρομος*. Dafür Hebr. 12, 28: *λατρεύωμεν εὐαρέστως τῷ θεῷ, μετὰ αἰδοῦς καὶ εὐλαβείας*]. — *Ἑαυτῶν*, nicht o viel als *ἀλλήλων* (Flatt, Matthies). Denn die ganze olgende Stelle handelt von dem, was Jeder an sich thun solle. — *Σωτηρία* ist hier wohl nicht Seligkeit, sondern inneres Heil. — *Κατεργάζεσθε*, von innerlichen Wirkungen, Erfolgen auch röm. 5, 3: *ἡ θλῖψις ὑπομονὴν κατεργάζεται*. 7, 13: *ἵνα ρανῇ ἁμαρτία διὰ τοῦ ἀγαθοῦ μοι κατεργαζομένη θάνατον*. Von Gott gebraucht 2 Kor. 5, 5. Nach Chrysostomus und Meyer] mehr, als *ἐργάζεσθαι* [„*τουτέστι· μετὰ πολλῆς ῆς σπουδῆς, μετὰ πολλῆς τῆς ἐπιμελείας*] Joh. 6, 27: *ἐρ-άζεσθε — τὴν βρῶσιν*. [Grotius: *non autem simpliciter ixit ἐργάζεσθε, sed κατεργάζεσθε, peragite.* de Wette leugnet die Verstärkung und Emphase]. — V. 13 könnte in geradem Widerspruche mit V. 12 zu stehen scheinen, und ist oft o ausgeglichen worden, dass *κατεργάζεσθε* nur vom Streben erstanden worden ist, welchem das *ἐνεργεῖν* entgegenstände. Dieses kann nicht in jenem Worte liegen. Man muss entweder 1) die Stelle, wie alle apostolischen von Gottes Gnadenbei-

stande, nicht dogmatisch, sondern geistig frei auffassen, vergl. 1, 6, oder 2) den Zusammenhang der beiden Verse so nehmen: jenes Heilwirken ist euch möglich, denn Gott wirkt mit euch, er wirkt eigentlich, wenn ihr wirkt (so die griechischen Väter [Chrysostomus, Oecumenius und Theodoret: *οὐχ ὥσπερ καὶ ἄκοντας βιάζεται, ἀλλ' ὅτι προθυμίαν εὑρίσκων, αὔξει ταύτην διὰ τῆς χάριτος*]). „Es ist ja Gott, welcher in euch wirket Wollen und Thun". *Ἐνεργεῖν* steht ebenso von Gott 1 Kor. 12, 6. Gal. 3, 5. Daher wird *ὁ θεός* vorangestellt, welches den Ton in der Stelle hat, wie 1 Kor. 12, 6: *ὁ δὲ αὐτὸς θεός, ὁ ἐνεργῶν τὰ πάντα ἐν πᾶσιν.* — *Ἐν ὑμῖν καὶ τὸ θέλειν καὶ τὸ ἐνεργεῖν*, hier *θέλειν* und *ἐνεργεῖν*, wie Röm. 7, 18 *θέλειν* und *κατεργάζεσθαι*, und 2 Kor. 8, 11: *ἡ προθυμία τοῦ θέλειν*. Es bedeutet nicht: Wollen und Ausführen nach Aussen hin, sondern beginnendes und durchgeführtes Wollen. Aber in diesem *καὶ — καὶ* liegt allerdings: nicht nur jenes, sondern auch dieses (griechische Väter). Es ist nicht nöthig, zum Sinn dasselbe, *θέλειν* und *ἐνεργεῖν*, auf das *κατεργάζεσθαι σωτηρίαν* zu beschränken (Grotius). Aber gewiss in viel zu weitem Sinne wird *θέλειν* vom angebornen Streben, und *κατεργάζεσθαι* von der Kraft zu wirken genommen von Erasmus, Grotius und van Hengel. [Grotius: „*Quasi dicat (Apostolus), nolite diffidere, ac si virium inopia non possitis id, quod dico, implere. Deus enim per revelationem promissorum suorum faciet, ut recte velimus, et per Spiritum suum faciet, ut etiam constanter talia operemur*". Van Hengel: „*Recte idem Grotius utrumque τὸ θέλειν et τὸ ἐνεργεῖν ad* Philippensium *refert officium supra propositum. Sed quonam jure Vir summus τὸ θέλειν revelationi promissorum Divinorum, τὸ ἐνεργεῖν Spiritui Sancto deberi scripserit, equidem non intelligo. Neque assentiri possum Interpretibus, qui cum* Matthiesio *censent, verbum ἐνεργεῖν superiori κατεργάζεσθε respondere. Immo utrumque*

multo distinxit auctor, hoc quidem enuncians quod homi-
n esse, illo, quod Dei esse iudicabat. Itaque Philippen-
ad beatitatem suam perficiendam hoc argumento adhorta-
quod officii peragendi studium et vim Divinitus in animis
accipiunt.“ de Wette: ἐνεργεῖν ist nicht gleich dem
ργάζεσθαι, es ist Wirken (nicht Vollbringen), das That-
tigseyn, das nicht allein in der äussern Ausführung, son-
ı schon im innern Entschlusse Statt findet. Meyer: der
ısch bringt sein eigenes Heil zu Stande, wenn er sich dem
lichen Wirken des θέλειν und ἐνεργεῖν in seiner Seele nicht
:rsetzt]. — Ὑπὲρ τῆς εὐδοκίας. Εὐδοκία ist nach dem
inischen Gebrauche zu nehmen: freier oder günstiger Ent-
uss. Mehr letztere Bedeutung hier. Vgl. Eph. 1, 5. 9:
ὰ τὴν εὐδοκίαν τοῦ θελήματος αὐτοῦ, und κατὰ τὴν εὐδο-
αὐτοῦ [*Comment.* S. 26. 30.]. Ὑπέρ, vermöge. Chry-
tomus: διὰ τὴν ἀγάπην, [διὰ τὴν ἀρέσκειαν αὐτοῦ, ἵνα
ὁμοιοῦντα αὐτῷ γένηται]. Aber natürlicherweise Gottes
:hluss. Erasmus [zuerst] meinte, es könne sich ὑπὲρ
εὐδοκίας entweder auf Gott, oder auf die Philipper be-
en. [„*Sermo est anceps, potest enim intelligi bona volun-*
vel dei, vel Philippensium. Theophylactus refert ad deum,
brosius ad homines“. Gegen Erasmus schon Beza].
Erklärung: „über unser Wünschen“ [*supra, praeter de-*
rium nostrum seu vestrum, praeter spem] beim Syrer
abs, Grotius: „*nec male illi, qui exponunt: pro desi-*
o nostro“, und Michaelis: „ihr werdet Werke thun, die
den besten Willen noch hinaus gehen“] könnten die
rte nach Bedeutung von εὐδοκία erhalten. Ps. 145, 19:
רְצוֹן־יְרֵאָיו יַעֲ. Röm. 10, 1: ἡ μὲν εὐδοκία τῆς ἐμῆς
δίας καὶ ἡ δέησις ἡ πρὸς τὸν θεὸν ὑπὲρ αὐτῶν (ἐστιν) εἰς
ηρίαν. Aber εὐδοκία schlechthin [ohne Beisatz] ist immer
tteswille [nicht Menschenwunsch]. Vulgata: *pro bona*
ntate. van Hengel: *ad placitum suum benignum* [i. e.

„ut placitum suum benignum ostenderet“], vgl. Röm. 1, 5: *ὑπὲρ τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ* [i. e. *„ut nomen ejus illustraretur“*]. Joh. 11, 4: *ὑπὲρ τῆς δόξης τοῦ θεοῦ* [i. e. *„ut gloria Dei conspicua fiat“*] und Röm. 15, 8: *ὑπὲρ ἀληθείας θεοῦ* [i. e. *„ut verax deprehenderetur Deus“*. Vgl. Winer §. 51. S. 459: „nach seiner Güte“. de Wette: „Luther richtig: nach seinem Wohlgefallen. Richtiger *lubitum*, freier Wille, weil das Gefühl der Abhängigkeit dadurch begründet werden soll.“ Meyer: gütige Gesinnung].

V. 14—16. Dieses innerliche Heil wird beschrieben: fester Sinn (V. 14), Reinheit der Seele (V. 15), Treue gegen das Evangelium (V. 16). Vollendung im Gemüth, Willen, Geist. V. 14. *Πάντα ποιεῖτε* s. v. a. *περιπατεῖτε*. *Ποιεῖν*, wie Kol. 3, 17. [*Πάντα* bezieht Wolf auf *τὸ συνεργάζεσθαι τὴν σωτηρίαν*, *„omnia, quae in opere salutis ad facienda vel patienda sunt“*. So auch van Hengel: *„quidquid a quovis salutis suae causa peragendum est“*. Gegen diese Beschränkung ist de Wette, der es, wie Meyer, allgemeiner fasst: „Alles, was ihr zu thun habt. 1 Kor. 10, 31]. — *Χωρὶς γογγυσμῶν καὶ διαλογισμῶν*, ohne Murren und Zweifel [gegen Gott, de Wette und Meyer], d. i. gern und ganz. *Γογγυσμοί* sonst gewöhnlich Unzufriedenheit mit seinem Geschicke, mit Gottes Walten 1 Kor. 10, 10. Jud. V. 16. Hier ist es Misbehagen an seiner Pflicht, Ungernthun. Ganz so 1 Petr. 4, 9: *ἄνευ γογγυσμῶν* bei der Gastfreundschaft. *Διαλογισμοί*, innerliche Zweifel. Luk. 24, 38. 1 Tim. 2, 8: *χωρὶς ὀργῆς καὶ διαλογισμοῦ*. Der Sinn ist also: halb thun (mit getheilter Seele), was man zu thun hat. Vgl. Jak. 1, 6—8: *μηδὲν διακρίνεσθαι*. Dasselbe, wenn mit van Hengel *διαλογισμοί* durch *„ratiocinationes de jussis divinis“* erklärt wird [*„omnia, quae vobis Divinitus imposita sunt, nec murmuretis, nec ratiocinemini“*]. Oft führt Paulus diesen Gedanken der Gemüthsfestigkeit in positiver Beschreibung aus. Röm. 16,

13, u. a. St.. Dieses ist auch die *πίστις* Röm. 14, 23. — V. 15. *Ἵνα*, gerade, wie 1, 10, bezeichnet die Folge aus dem Vorigen, der Sache oder der Zeit nach [de Wette: Ziel; Meyer: Zweck]. „Güte des Willens". So: „damit ihr (beschaffen) werdet tadellos und lauter, fehllose Gotteskinder". — [*Ἄμεμπτοι*, 3, 6. Luk. 1, 6. 1 Thess. 3, 13. Hebr. 8, 7.]. — *Ἀκέραιοι* (von *κεράννυσθαι*, nicht von *κεραίζειν*), einfältigen Sinnes. Matth. 10, 16. Röm. 16, 19. Die Worte verhalten sich zu einander, wie tadellos vor Menschen und Gott — tadellos äusserlich [*ἄμεμπτοι*], und lauter innerlich [*ἀκέραιοι*. So auch Meyer. Grotius: *sine querela apud homines, simplices apud Deum.* — Statt *ἵνα γένησθε* liest Lachmann und Tischendorf *ἵνα ἦτε*, wie 1, 10: *ἵνα ἦτε εἰλικρινεῖς καὶ ἀπρόσκοποι.* Statt *χωρὶς γογγυσμῶν* haben Manche: *χωρὶς ὀργῆς καὶ διαλογισμῶν*, auch Grotius und die Vulgata, wie 1 Tim. 2, 8]. — Das Folgende hat seine Bedeutung im Gegensatze von *τέκνα θεοῦ* und *γενεᾶς σκολιᾶς καὶ διεστραμμένης.* Die Formeln sind nach Deuteron. 32, 5, wo eben, Beides von den Israeliten gesagt, *τέκνα μωμητά* neben *γενεὰ σκολιὰ καὶ διεστραμμένη* steht. Hier also mit dem Apostel so: sie [die Philipper] müssten umgekehrt reine Kinder in einer verdorbenen Welt sein. — *Τέκνα θεοῦ*, wie Eph. 5, 1, Gottähnliche und Gottgeliebte. [Statt *ἀμώμητα ἐν μέσῳ* hat Lachmann: *ἄμωμα μέσον* (vgl. Kol. 1, 22: *παραστῆσαι ὑμᾶς ἁγίους καὶ ἀμώμους καὶ ἀνεγκλήτους κατενώπιον αὐτοῦ*) nach AC, Clemens *Paedagog.* III, 12. *Ἄμωμα* nur von J. Mill *prol.* 1483 gebilligt]. *Μέσον* aber [als Adverbium von van Hengel, Winer §. 58. S. 554, Tischendorf und Meyer vorgezogen], wie Matth. 14, 24. [*Ἀμώμητος*, auch 2 Petr. 3, 14. Oefter *ἄμωμος*, 1 Petr. 1, 19. Eph. 5, 27, Eph. 1, 4. u. a. m.]. Das schiefe und verkehrte Geschlecht (*γενεὰ σκολιὰ καὶ διεστραμμένη*) ist *ὁ κόσμος*, insbesondere hier die heidnische Welt [de Wette und Meyer unbe-

stimmt], freilich auch als durchaus verdorben, doch zunächst nur im Gegensatz zu der besondern Weise der christlichen Welt im Evangelium. [Grotius: „*erant enim eo tempore Judaeorum et Gentium non conversorum ad Christum mores corruptissimi*"]. Σκολιὰ καὶ διεστραμμένη ist innerlich und äusserlich (handelnd) verdorben. So heissen die Juden nach Deuteronom. 32, 5. Matth. 17, 17: γενεὰ ἄπιστος καὶ διεστραμμένη. AG. 2, 40: σώθητε ἀπὸ τῆς γενεᾶς τῆς σκολιᾶς ταύτης. [Διεστραμμένη auch bei Polybius, Diodorus Sic., und Arrian]. — Ἐν οἷς φαίνεσθε ὡς φωστῆρες ἐν κόσμῳ, d. i. „unter welchen ihr leuchten sollt als Weltgestirne." Dieses schien den ersten Christen immer ihre Aufgabe zu sein in der heidnischen Welt. Φαίνεσθε ist als Imperativ zu nehmen [Theophylakt, Storr, Flatt und Rheinwald]. Die Meisten nehmen es als Indicativ — Grotius, Matthies, van Hengel, [Rilliet, de Wette und Meyer]. Der Sinn, wie Eph. 5, 11, „Wie Lichter erleuchtend", d. i. beschämend und bessernd wirken. Ganz so Matth. 5, 14. 16: ὑμεῖς ἐστε τὸ φῶς τοῦ κόσμου. Οὕτω λαμψάτω τὸ φῶς ὑμῶν ἔμπροσθεν τῶν ἀνθρώπων κ. τ. λ., wo auch nicht blos von den Lehrern, sondern von allen Christen die Rede ist. — Ἐν κόσμῳ gehört zu φωστῆρες, sonst wäre es überflüssig neben ἐν οἷς, also: Weltlichter [Meyer]. Das Wort nach Gen. 1, 14. 16. [Sap. 13, 2]. Κόσμος steht hier im Doppelsinne: sinnliche und nichtchristliche Welt. [de Wette: Menschheit. — Ἐν οἷς ist ungenaue Construction, nach dem Sinne. Vgl. Winer §. 47.] — V. 16. Andere christliche Vollkommenheit, Treue zur Sache. — Λόγον ζωῆς ἐπέχοντες, d. i. „haltend das Wort des Lebens", setzt wohl das ἵνα γένησθε V. 15 fort. Λόγος ζωῆς nichts Anderes, als gewöhnlich ὁ λόγος, so viel als ῥήματα ζωῆς Joh. 6, 68. — Ἐπέχειν, anders 1 Timoth. 4, 16 mit dem Dativ, s. v. a. κατέχειν 1 Thess. 5, 21: τὸ καλὸν κατέχετε. Theodoret: τῷ λόγῳ προσέχοντες τῆς ζωῆς· τὸ γὰρ

ρυγμα ἐπειδὴ τὴν αἰώνιον προξενεῖ ζωήν. Syrer, Wetstein, [Storr] und Flatt: *loco vitae estote* [καὶ ὡς ζωὴ ἔστε]. Es zeigt die Art, das Wesen des Lebens an. Nach Grotius und van Hengel stellt es die wahre Lehre dar. -[Grotius: „*Sicut illa lumina coelestia vitam dant animalibus, ita vos attollitis lumen omnibus gentibus vivificum. Sic ἔπεσχεν ἡμέρα (dies illuxit) dicunt Graeci.*“ 2 Makk. 5, 25: ἔπεσχεν ἕως τῆς ἡμέρας. van Hengel: „*spectandam praebentes doctrinam, quae ad vitam veri nominis ducit: quocum summatim conveniunt* Erasmus, Calvinus, Grotius, *etiam* Matthiesius *aliique recentiores* [Wahl].“ — Luther: „haltet ob dem Worte des Lebens.“ So auch nach Hesychius (κρατοῦντες) Bretschneider *(firmiter tenentes)*, Hölemann und de Wette (fest haltend oder besitzend, inne habend, wie Meyer]. — *Εἰς καύχημα — ἐκοπίασα*, d. i. „mir zum Ruhme für den Gerichtstag, dass ich nicht umsonst gestrebt und gearbeitet habe“. *Εἰς ἡμέραν Χριστοῦ*, 1, 10. *Καύχημα — ἐν ἡμέρᾳ* 2 Kor. 1, 14. — *Ὅτι*, darüber, dass. — *Τρέχειν* und *κοπιᾶν*, streben und arbeiten; ersteres Röm. 9, 16, und mit *εἰς κενόν* verbunden Gal. 2, 2. Das Wort ist von der Laufbahn hergenommen: sich um den Preis bemühen. Vgl. 3, 12 ff. 1 Kor. 9, 26: *ἐγὼ τοίνυν οὕτω τρέχω ὡς οὐκ ἀδήλως*. 2 Tim. 4, 7. [Vgl. 1 Thess. 3, 5: *μήπως — εἰς κενὸν γένηται ὁ κόπος ἡμῶν. — Εἰς κενόν* s. v. a. לָרִיק Hiob 39, 16, und *μάταιον, incassum* (Erasmus). Theodoret: *οὐ μάτην ἐνεδεξάμην τὴν σπουδήν*. Gal. 4, 11: *φοβοῦμαι ὑμᾶς, μήπως εἰκῇ κεκοπίακα εἰς ὑμᾶς* u. a. St.]. — V. 17 und 18. Schluss der Ermahnungsrede: im Thun darnach liegt die Freudigkeit. — Das *χαίρειν* ist der Ausdruck von *σωτηρία* V. 12. Aber (V. 17) auch für ihn. Vgl. V. 1. Sinn: „Aber wenn ich mich auch aufopfere, indem ich für euren Glauben arbeite, so freue ich mich dessen doch.“ — *Σπένδομαι*, so auch 2 Tim. 4, 6, *libari*, geopfert werden, oder

sich aufopfern. Es wird das Wort nicht blos von flüssigen Libationen, sondern auch von der Weihe der Opferthiere gebraucht, wenigstens σπονδή. Num. 15, 5 ff. 28, 7 ff. Doch hat es hier wohl Mehr von seiner ursprünglichen Bedeutung. Es ist geistiger, als θυσία, nämlich Hinschwinden, Vergehen, und zwar zur Darbringung für Gott. Es steht hier dem τρέχειν und κοπιᾶν V. 16 passend gegenüber. — Ἐπὶ τῇ θυσίᾳ καὶ λειτουργίᾳ τῆς πίστεως ὑμῶν. Ἐπί hier: über, oder unter, während [Meyer] des Opfers. [de Wette: zu, nach 4 Mos. 28, 7.]. Natürlich ist es mit dem Vorigen zu verbinden [wie die übrigen Ausleger], nicht mit dem Folgenden [χαίρω], wie Chrysostomus [und Rettig, s. unten Rilliet] verbinden [χαίρω μέν, ὅτι σπονδὴ γίνομαι]. Ein Opferpriester, und zugleich als Opfer vergehend. Aehnlich ist die Stelle 2 Kor. 2, 14 ff.: Ὅτι Χριστοῦ εὐωδία ἐσμὲν τῷ θεῷ ἐν τοῖς σωζομένοις καὶ ἐν τοῖς ἀπολλυμένοις κ. τ. λ. — Θυσία sind die gläubiggewordenen Christen selbst. — Λειτουργία, Priesterwerk, und nur mit τῆς πίστεως zu verbinden, nicht auch θυσία darauf zu beziehen [de Wette, Meyer]; denn statt dessen würde sonst προσφορά stehen. Ganz so λειτουργός von dem Apostel, und προσφορὰ τῶν ἐθνῶν Röm. 15, 16: εἰς τὸ εἶναί με λειτουργὸν Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς τὰ ἔθνη, ἱερουργοῦντα τὸ εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ, ἵνα γένηται ἡ προσφορὰ τῶν ἐθνῶν εὐπρόσδεκτος, ἡγιασμένη ἐν πνεύματι ἁγίῳ. Also Opferbild, doch mehr auf die Erfolge [der apostolischen Wirksamkeit], als auf die Menschen angewendet. Vgl. 2 Kor. 2, 14 ff. [s. o.]. „Indem ich Opfer bringe, und Priesterdienst übe mit eurem Glauben (diesen darbringend), freue ich mich doch, und freue mich mit euch Allen.“ Wie 1, 22 f. in seinen Wünschen, so ist der Apostel auch hier (ganz menschlicher Weise) in seinen Ahndungen schwankend. Was 1, 25 nur mit Hoffnung ausgesprochen worden war, wiederholt sich hier sogleich V. 24: πέποιθα δὲ ἐν κυρίῳ, ὅτι

καὶ αὐτὸς ταχέως ἐλεύσομαι. Wie im Folgenden, ist auch hier das *χαίρειν* als bleibende Stimmung, als Zustand gemeint. Nicht als wenn sie wirklich schon Alle in diesem freudigen Zustande (*συγχαίρω πᾶσιν ὑμῖν*) wären, sondern der Sinn ist nur: „ich freue mich um euretwillen, weil mein Zustand eben euch zu Gute kommen wird.“ — V. 18. *Τὸ δ' αὐτὸ καὶ ὑμεῖς χαίρετε καὶ συγχαίρετέ μοι*, d. i. „auch ihr sollt euch auf gleiche Weise freuen, und um meinetwillen.“ — *Τὸ αὐτό*, auf gleiche Weise [de Wette], nicht: über dasselbe [Meyer]. So ist das *συγχαίρειν* zu fassen [Vulgata, auch Meyer: Glück wünschen], nämlich weil nur Glück mich erfreut [Winer §. 32. S. 260]. [Der Zusammenhang des 17. Verses mit dem Vorigen, und die Partikel *ἀλλά* wird von den Auslegern verschieden gefasst und erklärt. V. 17 und 18 nehmen Beza, am Ende, Matthies und Rheinwald, als eine Steigerung des vorher Gesagten, und übersetzen *ἀλλά* durch „*quin*, ja noch mehr, aber wenn auch“, u. s. w., Andere als einen Gegensatz, z. B. mit *εἰς καύχημα* V. 16 (Hölemann, Meyer), mit *ἐκοπίασα* (Heinrichs), mit *εἰς κενόν* V. 16 (Rilliet), mit *εἰς ἡμέραν Χριστοῦ* (van Hengel), oder mit 1, 25 (de Wette, nach Storr und Flatt, die V. 17 und 18 auch an 1, 26, aber nicht als Gegensatz, anknüpfen). Nach de Wette ist 1, 27 — 2, 16 eine abschweifende Ermahnung, und 1, 26 könnte sogleich zu 2, 17 gezogen sein und werden, ohne dass eine Lücke entstände. Rettig versteht *θυσία* von Christus, und *λειτουργία* vom Geldgeschenke der Philipper].

V. 19 bis zum Schlusse, oder 3, 1 sind wieder persönliche Reden, wie Kap. 1, 12—26, hier aber trüber als dort, und gerade der Ausdruck der Freudigkeit im Vorigen führt ihn in dieselben hinein. Doch hat er es hier wohl mehr mit den Anderen um ihn her (Timotheus und Epaphroditus), als mit sich selbst zu thun. — V. 19. *Ἐλπίζω*

δὲ ἐν κυρίῳ, bescheiden und getrost. Alle Gefühle fassen sich bei dem Apostel in dieser Formel zusammen. „Damit ich auch frohen Muthes sein könne, indem ich erfahre, wie es bei euch stehe, [will ich den Timotheus bald zu euch senden"]. — Εὐψυχεῖν, wie εὔψυχος und εὐψυχία bei den Alten [Jos. *Antiqq.* 2, 2, 1. 4 Makk. 6, 11. 9, 23. Polyb. 1, 57, 2. Xen. *Ven.* 10, 21], und εὐψύχως 2 Makk. 7, 20, [nur hier im neuen Test.] hat eine mehr physische, pathologische Bedeutung, als χαίρειν, *bono animo esse*, sich behaglich, geborgen fühlen. [Jos. *Antiqq.* 5, 1, 29. 11, 6.]. — Κἀγώ, ich über euch, wie ihr über mich. Er setzt voraus, dass es gut stehe, oder Timotheus soll dafür wirken, van Hengel [„*ut Philippensium saluti consuleret*," und de Wette. Ὑμῖν, nach van Hengel s. v. a. πρὸς ὑμᾶς wie V. 25, de Wette: Dativus commodi. Winer §. 31. Vgl. Joh. 15, 26. 1 Kor. 4, 17, wo πέμπειν ebenfalls mit dem Dativ construirt ist, Meyer: Dativ der Relation. Lachmann setzt nach ἐλπίζω noch Χριστῷ vor Ἰησοῦ. Ueber τὰ περὶ ὑμῶν vgl. 1, 27]. — V. 20—22 zum Lobe des Timotheus. Es scheint dieser beabsichtigten Sendung zufolge, als habe Epaphroditus (V. 25 f.) nicht Absicht gehabt, zu Paulus zurückzukehren. — V. 20. Οὐδένα γὰρ ἔχω ἰσόψυχον, nämlich hier bei mir. Ἰσόψυχος, ein späteres griechisches Wort. LXX Ps. 55, 14 σὺ δέ, ἄνθρωπε ἰσόψυχε. [Deuterom. 13, 7: ἴσος τῇ ψυχῇ μου φίλος. Arrian. *Exped. Al.* p. 465: τὸν πιστότατόν τε αὐτῷ καὶ ὄντινα ἴσον τῇ ἑαυτοῦ κεφαλῇ ἄγει κρατερόν, u. a. m.]. So viel als *unanimis* [Virg. *Aen.* 4, 8: *unanimes sorores.* Catull. *Epigr.* 9, 4: *fratres unanimes.* Vgl. Hor. *Odd.* 1, 3, 8: *animae dimidium meae.* 2, 17, 5: *animae meae pars.*]. Wetstein hält es für gleichbedeutend dem ἀντίψυχος [bei Ignat. *ad Heron., ad Smyrnn., ad Ephess.*, als: εἴην ὑμῶν ἀντίψυχος]. Die Gleichgesinntheit wird theils auf die gleiche Liebe zu ihnen [den Philippern, van Hengel], den Freunden des Apostels, theils auf den

eichen Eifer für die Sache (V. 22) [Erasmus] bezogen, Beis aber gilt ihm als gleich (V. 21). Um beider willen sendet er n zu den Philippern. *Γνησίως*, aufrichtig, lauter. Vgl. 4, 3: *ήζνγε γνήσιε.* 2 Kor. 8, 8: *τὸ τῆς ὑμετέρας ἀγάπης γνήσιον κιμάζων.* — *Μεριμνήσει*, welcher bei euch besorgen wird. le Wette: mehr, als blosse Theilnahme. Vgl. 4, 6: *μηδὲν ριμνᾶτε*]. Timotheus war mit Paulus zweimal in Macenien gewesen AG. 16. 19. — V. 21. *Οἱ πάντες γὰρ τὰ ωτῶν ζητοῦσιν, οὐ τὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ* ist Ausdruck des chmerzes, nicht zu hart [streng] zu nehmen, oder nach Matiies: sie im Ganzen [„die Gesammtheit, die Masse"]. *Οἱ άντες*, alle [Meyer] hier bei mir [in Rom, wie de Wette. rotius, Rheinwald und Andere: *multi, plerique.* van engel: *Omnes Philippensibus cogniti*]. „Sie denken an ch nur, nicht an die Sache Jesu Christi." — *Ζητεῖν*, s. v. a. *ωπεῖν* V. 4, und *μεριμνᾶν* V. 20. — V. 22. *Τὴν δὲ δομὴν αὐτοῦ γινώσκετε.* Das *γινώσκετε* wohl nicht Imperativ Vulgata [und Hölemann]): erkennet an, sondern ihr nnet ja [wie auch de Wette und Meyer]. — *Δοκιμή*, öm. 5, 4. 2 Kor. 2, 9. 9, 13, Tüchtigkeit für den Beruf: er hat sich mit mir für die Verkündigung hingegeben" (*εἰς τὸ αγγέλιον*). Vgl. Röm. 13, 6: *λειτουργοὶ γὰρ θεοῦ εἰσιν εἰς τὸ τοῦτο προσκαρτεροῦντες.* — *Ὡς πατρὶ τέκνον σὺν ἐμοὶ ουλευσεν*, mit gleichem Sinne, oder auch aus Liebe zu mir Matthies: in liebevoller Ergebenheit AG. 16, 1—3. 17,], wohl nicht mit van Hengel: *ὡς πατρὶ τέκνον (δουεύων), σὺν ἐμοὶ ἐδούλευσεν* [Winer §. 64. S. 626, de Wette und Meyer: dass er, wie dem Vater ein Kind, s. w. Vgl. 1 Kor. 9, 19: *πᾶσιν ἐμαυτὸν ἐδούλωσα.* Röm. , 18: *οἱ γὰρ τοιοῦτοι τῷ κυρίῳ ἡμῶν Χριστῷ οὐ δουλεύουν.* — *Εἰς*, Meyer: in Absicht auf, nicht gleich *ἐν* (Rheinald)]. — V. 23. *Ὡς ἂν ἀπίδω τὰ περὶ ἐμέ, ἐξαυτῆς*, sogleich, wie ich meine Angelegenheiten werde absehen kön-

nen.“ — Ἀπιδεῖν, abschen, übersehen, so [mit dem blossen Accusativ] nicht classisch (ἀπιδεῖν εἴς τι [Herod. 4, 22, πρός τι Jos. *Antiqq.* 2, 6, 1. 4 Makk. 17, 23. Dio Cass. p. 396]), aber LXX Jon. 4, 5 (ἕως οὐ ἀπίδῃ, τί ἔσται τῇ πόλει). Lachmann liest nach einigen Handschriften ἀφίδω, was für ein Schreibfehler von van Hengel und de Wette, für die ursprüngliche Lesart von Meyer gehalten wird. Wahl trennt ἀπίδω so: ὡς ἄν ἴδω ἀπ' αὐτοῦ, sc. Τιμοθέου, τὰ περὶ ἐμέ, *ut ab eo cognoscam, quae intersunt mea.* Chrysostomus: ποῖον ἔξει τέλος τὰ κατ' ἐμέ, sc. ἀπίδω, den Stand und Gang meiner Angelegenheit, de Wette. Ἐξαυτῆς, sc. τῆς ὥρας, und dann absolut als ein Wort, Mark. 6, 25. AG. 10, 33. u. a. m., *illico, e vestigio,* εὐθέως, παραχρῆμα, auch bei Plato und Polybius. Luther: von Stund an]. — V. 24. Πέποιθα δὲ ἐν κυρίῳ. Das πέποιθα stärker, als ἐλπίζω πέμψαι V. 23. Auch dieser Hoffnung (πέποιθα) wird das, zugleich beschränkende und veredelnde ἐν κυρίῳ beigesetzt. — [Ἐλεύσομαι, sc. πρὸς ὑμᾶς. Philem. V. 22]. — V. 25 ff. Epaphroditus [vgl. *Comm.* zu Kol. 1, 7. S. 212, und die *Einleitung* zu unserm Briefe S. 5. Meyer hält ihn nicht für identisch mit Epaphras, also gegen Grotius, Krause, Paulus *theol. Literaturbl.* 1834, No. 139, Wahl, Rheinwald und Schrader, übereinstimmend mit Wolf, Michaelis, Strohbach (*de Epaphra Coloss.* Lips. 1710), Steiger zu Kol. 1, 7, van Hengel und de Wette. Nach Winer (*Gramm.* §. 16. S. 114. *Realwörterbuch,* 3. Aufl. 1846. I, S. 330 ff.) ist die Contraction des Namens ebenso möglich, als die Verschiedenheit der Personen. J. A. Sirp: *de Epaphrodito Philipp.* Lips. 1741. Der Name war gewöhnlich (Sueton. *Ner.* c. 49. Joseph. *Antiqq. Jud.* 1, 2. *Contr. Ap.* 1, 1. *Vita Jos.* 76.). Der Sage nach soll dieser Epaphroditus einer von den 70 Jüngern des Herrn gewesen sein. — Ἀναγκαῖον δὲ ἡγησάμην erklärt de Wette: indess.

oder jedoch hielt ich es für nöthig, Beides noch ungewiss und für den Augenblick unmöglich]. — *Συστρατιώτης*, Philem. V. 2, *commilito*. 2 Timoth. 2, 3: *στρατιώτης Ἰησοῦ Χριστοῦ*. Mehr, als *συνεργός*, deutet weniger auf den *ἀγών* hin 1, 30 (Mühe, Befangenheit), als vielmehr auf die geistige Macht und deren Erfolg, vgl. *στρατεία* 2 Kor. 10, 4. — *Ὑμῶν δὲ ἀπόστολον*, entweder Apostel, wie 2 Kor. 8, 23, für euch apostelweise bemüht [Vulgata, Luther, Erasmus, Wetstein und am Ende], ohne dass damit (Theodoret) ein Vorrang desselben vor den Bischöfen 1, 1 hätte ausgesprochen werden sollen, im Sinne von: der eigentliche Bischof, wogegen aber das *ὑμῶν* ist [Theodoret: „*ἀπόστολον δὲ αὐτὸν κέκληκεν αὐτῶν, ὡς τὴν ἐπιμέλειαν αὐτῶν ἐμπεπιστευμένον· ὡς εἶναι δῆλον, ὅτι ὑπὸ τοῦτον ἐτέλουν οἱ ἐν τῷ προοιμίῳ κληθέντες ἐπίσκοποι, τοῦ πρεσβυτέρου δηλονότι τὴν τάξιν πληροῦντες*“], oder (Chrysostomus): der von euch Abgesendete [Grotius, Rheinwald, van Hengel, Rilliet, de Wette und Meyer], was mehr zum Danebenstehenden passt. Doch auch so hat das Wort gewiss einen höheren Sinn. [Chrysostomus: *ὑμῶν δὲ ἀπόστολον· τουτέστι τὰ ὑμέτερα ὑμῖν χαρίζομαι· ἤτοι τὸν ὑμέτερον ὑμῖν πέμπομεν, ἢ τὸν ὑμᾶς διδάσκοντα*. Ebenso Theophylakt]. — *Καὶ λειτουργὸν τῆς χρείας μου*, Verschaffer, Vermittler dessen, was ich bedurfte. *Λειτουργός* (*λειτουργία* 2 Kor. 9, 12), der Verschaffende, Besorgende. Die Opferbedeutung (V. 17) findet hier wohl nicht Statt. — *Χρεία*, Röm. 12, 13. AG. 6, 3. [de Wette: Diener meines Bedürfnisses, nicht: Ueberbringer des Geschenkes der Gemeine, wie die älteren Erklärer, auch Hölemann, van Hengel und Meyer]. Zweck und Bezeichnung dessen, was Epaphroditus für ihn gethan hat.

V. 26—30. Des Epaphroditus Umstände und Liebe zu den Philippern. — V. 26. *Ἐπειδή* zu *ἀναγκαῖον* V. 25. —

Ἐπιποθεῖν, hier: sich sehnen. [Auch im Particip behält das Verbum den Accusativ, den es regiert. Vgl. Winer §. 46. 9.]. Neuere Kritiker haben [Meyer] noch ἰδεῖν nach Röm. 1, 11 [2 Tim. 1, 4. 1 Thess. 3, 6] beigesetzt [von Lachmann eingeschlossen, von de Wette nicht erwähnt, von Matthies und van Hengel für unächt erklärt]. — Ἀδημονεῖν, Mark. 14, 33. 26, 27, allgemeines Wort für unruhigen, bedrängten Gemüthszustand (ἄδος taedium). — V. 27. Παραπλήσιον θανάτῳ, nahe hinan am Tode [Meyer, adverbiell]. Die Formel μέχρι θανάτου V. 8 und 30 hat mehr subjective Bedeutung: Bereitschaft zum Tode. [de Wette nimmt eine Breviloquenz an, und supplirt ἀφίκετο, wie nach Wetstein bei Galenus l. III. in Hippocrat. *Epid.* I.: πλησίον ἀφίκετο θανάτου. van Hengel hält die Formel παραπλήσιον θανάτῳ für einen Soloecismus statt: καὶ γὰρ οὐ μόνον ἠσθένησεν, ἀλλὰ καὶ ἡ ἀσθένεια αὐτοῦ ἦν παραπλήσιος θανάτῳ. Vgl. Winer §. 58. 6. Darnach Rilliet. Chrysostomus: δεικνύς, ὅτι μακρὰ αὕτη (ἀσθένεια) γέγονε, καὶ πολὺν χρόνον ἀνάλωσέ, φησι· καὶ γὰρ ἠσθένησε παραπλήσιον θανάτου. Ebenso Theophylakt]. — Ἀλλ' ὁ θεὸς ἠλέησεν — ἀλλὰ καὶ ἐμέ, ἵνα μὴ λύπην ἐπὶ λύπην σχῶ, „Sein und auch mein [hat sich Gott erbarmt], damit ich nicht Kummer über Kummer haben sollte". Der Kummer, welchen er schon hatte, war wohl der V. 20: das freundeslose Dasein [nach den griechischen Vätern die Krankheit des Epaphroditus, nach Rilliet und de Wette seine Gefangenschaft, nach Meyer überhaupt seine leidensvolle Lage]. Ἐπὶ λύπῃ neuere Kritiker [Griesbach, Lachmann, Hahn, Wahl, Bretschneider, Hölemann, van Hengel, Rilliet und Meyer] statt λύπῃ [Rheinwald, Matthies und de Wette. Bei den Classikern steht nur der Dativ, z. B. πληγὴν ἐπὶ πληγῇ (Polyb. 1, 57, 1), πῦρ ἐπὶ πυρί (Plut. *de Sanit.*), im neuen Test. und bei LXX (Jerem. 4, 20. Ezech.

7, 26) der Dativ gewöhnlicher, als der Accusativ, nach Grotius hebraisirend]. — V. 28. *Σπουδαιοτέρως οὖν ἔπεμψα αὐτόν*, vgl. *ἀναγκαῖον* V. 25, sehr eifrig, oder immer eifriger [de Wette und Meyer: eiliger, als ich es sonst gethan haben würde. — Der Aorist „*ἔπεμψα* wird gebraucht unter Hinblick darauf, dass für den Empfänger des Sendschreibens das *πέμπω* in ein *ἔπεμψα* sich verwandelt hat". Winer §. 41. 5. 2. Vgl. Philem. V. 12: *ἀνέπεμψα*]. — *Ἵνα ἰδόντες αὐτὸν πάλιν χαρῆτε, πάλιν* gehört wohl zu *ἰδόντες* [de Wette], nicht zu *χαρῆτε* (Vulgata, Luther, Matthies, van Hengel [und Meyer]. — *Κἀγὼ ἀλυπότερος ὦ*, „wird Etwas von meinem Kummer (V. 27) mir genommen". — Es sind überall dieselben Gefühle und Angelegenheiten, seine und der Freunde, der Gemeine [Meyer]. — V. 29. *Ἐν κυρίῳ*, des Herrn eingedenk [in Christi würdiger Weise, de Wette, christlich Meyer]. — *Ἔντιμοι*, Luk. 7, 2. 14, 8. „Haltet sie vor Allen werth" *τοὺς τοιούτους* 1 Kor. 16, 18. Zum Sinne vgl. 1 Thess. 5, 12. 13. 1 Timoth. 5, 17: *οἱ καλῶς προεστῶτες πρεσβύτεροι διπλῆς τιμῆς ἀξιούσθωσαν, μάλιστα οἱ κοπιῶντες ἐν λόγῳ καὶ διδασκαλίᾳ*. — V. 30. *Τὸ ἔργον τοῦ Χριστοῦ*, s. v. a. *εὐαγγέλιον* V. 22. Vgl. Joh. 4, 34: *τελειώσω αὐτοῦ τὸ ἔργον*. Aus dem Letzten im Verse ist zu schliessen, dass sein Eifer, zum Apostel zu reisen, ihm die Lebensgefahr geschafft hatte [Meyer die Dienstleistung überhaupt]. Auch jenen Dienst, welchen Epaphroditus dem Apostel leistete, rechnete dieser also zum *ἔργον τοῦ Χριστοῦ*. — [*Μέχρι θανάτου*, also mehr in subjectiver Bedeutung, wie V. 8, was schon bei V. 27 bemerkt ist.] Ist dem Tode nahe getreten (*ἤγγισε*). — *Παραβολευσάμενος*, statt der Recepta *παραβουλευσάμενος*, nach den neuern Kritikern [Scaliger, Salmasius, Grotius, Wetstein, Griesbach, Lachmann, Tischendorf, auch Wahl, Bretschneider, Rilliet, Meyer und Winer §. 16. 1. S. 104], ausge-

nommen Matthäi, van Hengel [und de Wette]. Die wichtigsten Zeugen waren wohl weniger dafür. Es ist in die kirchliche Sprache übergegangen: *Parabolani* [Krankenwärter. Vgl. Augusti *Handbuch* der christlichen Archäologie. (Lpz. 1836) I, 272]. Vgl. Heinrichs 2ten *Excur.* zu s. *Comm.* [der, wie Wolf, die Recepta παραβουλευσάμενος vertheidigt]. Gabler *Neues theolog. Journal* 1799. 14, 502 f. [für παραβολευσάμενος stimmend] und *Kleine Schriften* 1, 11. Abhdlg. Beide Wörter sind ungewöhnlich, aber der Analogie gemäss. Παραβουλεύεσθαι, *male consulere*, Luther: sein Leben gering bedenken, ist entsprechend der Formel in AG. 20, 24: οὐδὲ ἔχω τὴν ψυχήν μου τιμίαν ἐμαυτῷ, und Apok. 12, 11: οὐκ ἠγάπησαν τὴν ψυχὴν αὐτῶν ἄχρι θανάτου. Hingegen heisst παραβολεύεσθαι τῇ ψυχῇ mit [Meyer. Winer S. 244] seiner Seele sich aussetzen. So παραβάλλεσθαι ψυχήν bei Hom. *Iliad.* IX, 322: Αἰὲν ἐμὴν ψυχὴν παραβαλλόμενος πολεμίζειν. [Bei Thucydides: παραβάλλεσθαι τὸν κίνδυνον, bei Polybius und Diodor. Sic.: παραβάλλεσθαι τῇ ψυχῇ und Aehnliches]. Vgl. παράβολος, *audax*. Jedenfalls ist ψυχή Leben. — Ἵνα ἀναπληρώσῃ τὸ ὑμῶν ὑστέρημα τῆς πρός με λειτουργίας, „um auszufüllen das, was ihr für meinen Dienst nicht habt thun können", Hilfe zu leisten, welche ihr mir nicht habt leisten können. — Ὑστέρημα ἀναπληροῦν, vgl. Kol. 1, 24 [*Comm.* S. 233 fg.]. 1 Kor. 16, 17: ὅτι τὸ ὑμῶν ὑστέρημα οὗτοι ἀνεπλήρωσαν. — Λειτουργία, in weiterer Bedeutung, als V. 25, nämlich Dienstleistung. Doch hat es auch hier wohl einen höhern Sinn. Paulus stellt die äusserlichen Dienste, die ihm geleistet wurden, unter einen höhern Gesichtspunkt. [Matthies, Hölemann und de Wette denken an die Ueberbringung des Geldes (Meyer), die beiden letzteren zugleich an eine mögliche lebensgefährliche Krankheit, die er sich auf der Reise (de Wette) oder in Rom selbst (Meyer) zugezogen haben könne].

Kap. 3. V. 1 wird von den meisten Neuern ganz oder zur Hälfte (bis ἐν κυρίῳ) mit dem Vorigen verbunden. Nach der falschen Erklärung des χαίρετε [lebet wohl Heinrichs] war hiermit die Kritik verbunden, hier den Schluss und Anfang zweier Briefe anzunehmen [Heinrichs, Paulus, s. die *Einleitung*], oder (Grotius, Krause, Schott, Rheinwald [und Meyer]) zu behaupten, Paulus habe hier schliessen wollen [„*sed postea, cum temporis aliquanto plus accepisset, addidisse ea, quae sequuntur*" Grotius. Schrader hielt den zweiten Brief, der hier beginne, sogar für untergeschoben! Nach van Hengel, Rilliet, Corn. Müller, Röhr's *krit. Pr. Bibl.* a. a. O., und de Wette *Einleit. ins neue Test.* (§. 150, S. 233 3. Ausg.) ist das Folgende die Fortsetzung nach einer Unterbrechung. Dagegen ist nach am Ende, Schinz S. 79ff., Hölemann, Reuss *die Geschichte der Heiligen Schriften neuen Test.* (Halle, 1842) S. 37 und Neudecker *Einleit. in das neue Test.* (Lpz. 1840) S. 540 fg. keine Unterbrechung und Theilung, sondern Einheit des Ganzen anzunehmen]. Aber die alte Abtheilung ist richtig. Von 3, 1 bis 4, 1 beginnt ein neuer Abschnitt. Indem er das Wort wiederholt, welches in diesem Briefe gerade soviel bedeutet, χαίρετε, vgl. 2, 18, geht er auf etwas Anderes über. — V. 1. *Τὸ λοιπόν, ἀδελφοί μου, χαίρετε ἐν κυρίῳ*, d. i. „also seid christlich froh, heiter". Diese Heiterkeit konnte sich ja nicht nur Befürchtungen von Aussen, sondern auch innerlichen Trübungen entgegensetzen, besonders durch eine fremde, unevangelische Lehre und Art. Gegen diese jüdischchristliche spricht das Folgende. — *Τὸ λοιπόν*, vgl. zu Eph. 6, 10 [*Comm.* S. 181]. Es ist nicht eine Formel, welche zu dem Vorigen Etwas hinzusetzen [Etwas einführen (de Wette) oder einleiten (Meyer) will [daher öfters gegen den Schluss der Briefe gesetzt werde, de Wette und Meyer], sondern eine Summe oder das Wichtigste aus dem Vorigen zu-

sammenfasst: „Wohlan"! 1 Thess. 4, 1. 2, 3, 1. [Phil. 4, 8]. — *Χαίρετε ἐν κυρίῳ*, d. i. christlich freudig [wie de Wette und Meyer: so viel als Freude des heiligen Geistes, *χαρὰ πνεύματος ἁγίου* oder *ἐν πνεύματι ἁγίῳ*, wie Röm. 14, 17. 1 Thess. 1, 6. Kol. 1, 11. Diese Aufforderung zur Freude nimmt de Wette für sich bestehend, wie 4, 4. 1 Thess. 5, 16. Die griechischen Väter bezogen sie auf die frühern guten Nachrichten, Andere auf das Folgende (van Hengel und Rilliet). Nach *χαίρετε ἐν κυρίῳ* will Meyer eine Pause, und de Wette einen Gedankenstrich setzen]. — *Τὰ αὐτὰ γράφειν ὑμῖν* ist gewiss nicht auf *χαίρετε* zu beziehen, wie van Hengel [ob er gleich selbst sagt: *„Plurale τὰ αὐτά aegre ac difficulter ad solam referetur admonitionem superiorem χαίρετε ἐν κυρίῳ*], sondern auf das Folgende [nach Aelteren auch de Wette und Meyer]. Freilich war von diesem im Vorigen noch nicht die Rede gewesen, wenn nicht (Matthies [und Rilliet]) 1, 27. 28. [2, 18.] darunter verstanden wird. Daher bezieht es sich wohl auf die mündliche Unterweisung des Apostels [Rheinwald], und *τὰ αὐτὰ γράφειν* ist also nicht ganz genau. Doch ist auch nichts dagegen, wenn angenommen wird, dass von einem frühern Briefe die Rede sei (Calvin, Flatt, [Hänlein und Bertholdt in ihren *Einleitungen in das neue Test.*, J. F. Köhler *Annalen der gesammten Theologie*, 1834, 3, 1, S. 18 ff. nach Polykarp *Ep. ad Philipp.* c. 3 und Meyer, de Wette entscheidet sich nicht: vgl. oben die *Einleitung* S. 8.]), [was ich euch schon geschrieben, oder sonst gesagt habe]. — *Ἐμοὶ μὲν οὐκ ὀκνηρόν. Ὄκνος* ist *cunctatio*, *ὀκνηρός* träge, Matth. 15, 25. Röm. 12, 11. Hier in activer Bedeutung: Missmuth erregend. „Ich will es mich nicht verdriessen lassen" [*me non piget* de Wette, bedenklich Meyer]. — *Ὑμῖν δὲ ἀσφαλές*, versichernd. Hebr. 6, 19. [Bretschneider:

tutos vos praestans. de Wette: zur Sicherheit dienend, wie Joseph. *Antiqq.* 3, 2, 1.].

Die folgende Warnung vor den Irrlehrern hat 2 Theile, 2—16 befangene Judenchristen, 17—21 Menschen unlautern Sinns aus Eigennutz. Paulus denkt diese Gesinnungen immer zusammen; sie mochten sich auch gewöhnlich beisammen finden. Uebrigens könnte sich hier auch jüdische und heidnische Denkart vereinigt haben.

V. 2. *Βλέπετε τοὺς κύνας*, Kol. 2, 8: *βλέπετε, μή τις ὑμᾶς ἔσται ὁ συλαγωγῶν.* „Hütet euch". Luther: „sehet auf die Hunde". [de Wette: „hütet euch, dem Sinne nach richtig". Meyer: sehet, als Warnung. Vgl. Winer §. 32. S. 256. Röm. 16, 17: *παρακαλῶ δὲ ὑμᾶς, σκοπεῖν τοὺς τὰς διχοστασίας καὶ τὰ σκάνδαλα παρὰ τὴν διδαχὴν — ποιοῦντας.* Kol. 4, 17: *βλέπε τὴν διακονίαν, ἣν παρέλαβες ἐν κυρίῳ.* Die dreimalige Wiederholung des *βλέπετε* mit Nachdruck (Winer §. 67. S. 692), in oratorischer Lebendigkeit, Meyer im Affecte]. — *Τοὺς κύνας*, Unverschämte oder Unreine [de Wette und Meyer]. Apok. 22, 15: *ἔξω οἱ κύνες καὶ οἱ φαρμακοὶ καὶ οἱ πόρνοι καὶ οἱ φονεῖς καὶ οἱ εἰδωλολάτραι καὶ πᾶς ὁ φιλῶν καὶ ποιῶν ψεῦδος.* — *Κύνες*, Heidenname, Matth. 15, 26, hier jüdischen Lehrern beigelegt. Der Name deutet schon auf jene zweite Anklage hin: V. 17 ff. Unreinheit gerade bei Ansprüchen einer überstrengen, gesetzlichen Reinheit und Entsagung. van Hengel nach 2 Petr. 2, 22: *imitatores canum* [„*homines a Christi professione ad Judaeorum superstitionem reversi*"]. — *Τοὺς κακοὺς ἐργάτας*, unredliche Arbeiter. Ebenso 2 Kor. 11, 13: *ψευδαπόστολοι, ἐργάται δόλιοι, μετασχηματιζόμενοι εἰς ἀποστόλους Χριστοῦ.* Vielleicht legt Paulus selbst in das Wort *ἐργάτης* (2, 30: *ἔργον τοῦ Χριστοῦ*) eine geringe Bedeutung: äusserliche Arbeiter. — *Τὴν κατατομήν, mutilationem* [Winer §. 62. 2. S. 602: ein antithetisches Wortspiel. Meyer: eine ironische Paro-

nomasie]. Chrysostomus: ein beschimpfender Name (Verstümmlung) für *περιτομή*, Gal. 5, 12: *ὄφελον καὶ ἀποκόψονται οἱ ἀναστατοῦντες ὑμᾶς* [Chrysostomus: *οὐκ εἶπεν, ὃν δοκιμάζομεν ἐκείνην τὴν περιτομήν, καὶ ταύτην, τίς ἐστιν ἀμείνων, ἀλλ' οὐδὲ τοῦ ὀνόματος αὐτῇ μετέδωκεν· ἀλλὰ τί φησιν, ἡ περιτομὴ ἐκείνη κατατομή ἐστι· διὰ τί; οὐδὲν γὰρ ἄλλο ποιοῦσιν, ἢ τὴν σάρκα κατατέμνουσιν*]. Theodoret und Andere finden die Zerschneidung der Gemeine in den Worte [*τὴν γὰρ περιτομὴν κηρύττοντες, καὶ τέμνειν πειρῶνται τῆς ἐκκλησίας τὸ σῶμα*]. Luther: Zerschneidung. [„Er (Paulus) nennet die falschen Prediger die Zerschneidung, darumb dass sie die Beschneidung als nöthig zur Seligkeit lehrten, damit die Herzen vom Glauben abgeschnitten würden"]. Doch die anderen Ausleger, wiewohl jene Erklärung des Chrysostomus gebend, finden auch diese des Theodoret möglich. Er [Paulus] meint den mosaischen Ritus ohne seinen Sinn, seine sittliche Bedeutung [Meyer], nur äusserlich angewendet, wo er schon als Schmach angesehen werden müsste. Möglich, dass er, wie in dem Worte *κύνες* ein heidnischer Schimpf lag, auf die Verstümmelungen im heidnischen Gottesdienste zugleich hingedeutet habe [Storr und Flatt]. Levit. 19, 28. 21, 5. 1 König. 18, 28. [Verstümmlungen an dem Körper um der Götzen willen. de Wette und Meyer: das Abstractum für's Concretum, d. i. die Zerschnittenen. de Wette setzt diese Irrlehrer nicht nach Philippi, sondern nur in die Nähe, (was Meyer unentschieden lässt), und meint, dass Paulus schon früher einmal vor ihnen gewarnt habe, während es Meyer als prophylaktisch nimmt].

V. 3, dann V. 15 und 16 die Gegensätze von den jüdisch-christlichen Grundsätzen für die Gemeine, V. 4—14 was er sei im Gegensatze zu diesen Lehrern. V. 3. *Ἡμεῖς*, christliche Menschen. „Wir sind die wahre Beschneidung", entgegen der *κατατομή*. Der Gegensatz von äusserer, jüdischer Be-

idung, besonders wenn sie Etwas für sich bedeuten will, er wahren, geistigen, d. i. der christlichen Weihe. Kol. . Röm. 2, 28. 29. *Ἡ περιτομή*, die, welche es wirk- sind [Meyer im geistlichen Sinne]. — *Οἱ πνεύματι — θότες* ist Beisatz zum Subjecte *ἡμεῖς*, d. i. „wir, die u. s. w. In dieser Eigenschaft ebenso, wie er. — *νόντες καὶ καυχώμενοι* waren auch jüdische Prädicate, *ύειν* Röm. 9, 4 und *καυχᾶσθαι* Röm. 2, 23. Beide t Paulus zu einem höheren, geistigen Sinne an. *Πνεύ- θεῷ λατρεύειν* hat in der paulinischen Sprache (*πνεῦμα* einer Gegensatz von *σάρξ* Gal. 5, 5) wohl eine weitere tung, als Joh. 4, 23 *ἐν πνεύματι προσκυνεῖν*. Es ist ch innerlich, wahrhaft, in höherer Art. Dasselbe ist 12, 1: *λογικὴ λατρεία*. [So auch de Wette: Inner- t und Lebendigkeit des Gottesdienstes im Gegensatze mit leischlichen Wesen der Juden. Meyer]. *Θεῷ* ist die ta, und die verbreitetste Lesart. Doch die bedeutende- landschriften, auch Ambrosius und Augustinus ha- *τοῦ*. Ambrosius *De spirit. sanct.* 2, 6 [*„Quodsi quis norum codicum varietate contendit, quorum aliquos per- ulsaverunt, graecos inspiciat codices et advertat, quia m est: οἱ πνεύματι θεῷ λατρεύοντες*] hält *θεῷ* sogar für äretische Fälschung. Daher haben *θεοῦ* Lachmann, lz, van Hengel, [Matthies, Rilliet, Meyer, icht Wetstein, wie fälschlich von Einigen behauptet dagegen *θεῷ*: Vulgata, Luther, Griesbach, am , Knapp, Schott, Haha, Göschen, Winer S. 563, Hölemann, de Wette und Andere]. We- is dürfte dieses *θεοῦ* nicht in der kirchlichen Erklärung ıden werden: dem Gottesgeiste dienen, sondern: im Got- ıe (van Hengel [*„qui ad vel secundum Spiritum Dei, ritualiter colimus, sc. Deum“*: welche Erklärung, den als Norm fassend, de Wette und Meyer verwerfen,

den Dativ instrumental nehmend]). Aber hier im Gegensatze gegen das Judenthum war *πνεῦμα*, der *σάρξ* entgegengesetzt, angemessener, als *πνεῦμα θεοῦ*, als christliches Princip der Gottesverehrung [de Wette und Meyer]. Auch steht die Erwähnung Gottes sehr angemessen neben der von Christus. Weniger bedeutend steht Röm. 1, 9: *μάρτυς γάρ μου ἐστὶν ὁ θεός, ᾧ λατρεύω ἐν τῷ πνεύματί μου ἐν τῷ εὐαγγελίῳ. — Καὶ καυχώμενοι ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*, d. i. „uns Christi rühmend," der Verbindung mit ihm. So *ἐν θεῷ καυχᾶσθαι* als Gegensatz von *ἐν νόμῳ καυχᾶσθαι* Röm. 2, 17. 23. — *Οὐκ ἐν σαρκὶ πεποιθότες* steht wohl den beiden vorigen entgegen [de Wette und Meyer]. *Κατὰ τὴν σάρκα καυχᾶσθαι* ist weniger. 2 Kor. 11, 18. *Σάρξ* bedeutet bei dem Apostel sowohl das Judenthum, als den Zustand in demselben, äusserlich, dürftig, weltlich. Röm. 4, 1. Hebr. 7, 16. 9, 10. „Sich nicht verlassend [auf die *σάρξ*], davon Etwas erwartend, Alles nur von Gott und Christus."

Von sich spricht der Apostel nun V. 4—14, als einem Juden, und wie er jetzt gesinnt sei. Es war ganz nothwendig, hiervon zu sprechen, da jene ja Lehrer sein wollten. — V. 4. *Καίπερ ἐγὼ ἔχων πεποίθησιν* schliesst sich an den Hauptsatz V. 3 an: *ἡμεῖς ἐσμεν ἡ περιτομή. Πεποίθησις*, Eph. 3, 12, *ἔχων πεποίθησιν*, d. i. „habe mir verstattet," anders, als *πέποιθα*. So Beza, Grotius [und de Wette (*ἔχων*, von *ἐσμέν* abhängig), welche eine Metonymie annehmen, und *„fiduciae"* oder *„confidendi habeo argumentum"* übersetzen. Meyer *ἔχων* s. v. a.: nicht entbehre, sondern *de jure* habe]. van Hengel bezieht es auf das Vergangene [auf den frühern Zustand des Apostels im Judenthume] in dem Sinne: ich hatte [wie *διώκων* V. 6]. — *Ἐν σαρκί*, d. i. auf das jüdisch Aeusserliche. — *Εἴ τις δοκεῖ ἄλλος, δοκεῖν*, wie 1 Kor. 11, 16: *εἴ δέ τις δοκεῖ φιλόνεικος εἶναι.* (Anders 1 Kor. 3, 18. 8, 2. s. v. a. *sibi videri*). *Δοκεῖν*, meinen.

[de Wette: meint vertrauen zu können. Meyer: erscheint, sich darstellt, nämlich nach dem Urtheile Anderer]. — *Ἐγώ*, sc. *δοκῶ*, doch in der Bedeutung: könnte es meinen. — *Μᾶλλον*. Jene also mögen nur jüdische Rechtgläubigkeit für sich geltend gemacht haben. Er habe volle Ebenbürtigkeit, Stammesadel.

V. 5. Die Stelle kann historisch classisch sein in Hinsicht auf das, wessen sich das ächte Judenthum rühmen konnte. Sie ist vollständiger, als die verwandte Stelle 2 Kor. 11, 22. — *Περιτομῇ* [Wetstein, Griesbach, Lachmann, Winer §. 31, 3, Rilliet, de Wette, Meyer] entschieden richtig; der Nominativ *περιτομή* ist die Recepta (das Abstractum für's Concretum, wie V. 3, hier etwas hart, besonders auch die Zusammensetzung *περιτομὴ ὀκταήμερος* [Luther und Andere, auch Grotius, Matthies]). *Περιτομῇ*, in ihr, oder ihr nach [de Wette und Meyer]. — *Ὀκταήμερος* [nur hier im neuen Testamente, *octiduanus*] von acht Tagen, wie Joh. 11, 39: *τεταρταῖός ἐστι*, und wie *τριήμερος* [Marc. Ant. 3: *τί διαφέρει τριήμερος τοῦ τριγερηνίου*]. Zu suppliren ist: ich war es. Sinn: völlig gesetzlich, oder: nicht erst später zum Judenthum gelangt (als Jude geboren und geweiht) [Meyer zum Unterschiede von später Beschnittenen. de Wette: als Vorzug vor Proselyten]. — *Ἐκ γένους Ἰσραήλ*. 2 Kor. 11, 22 steht *Ἑβραῖος* vor *Ἰσραηλίτης*, weil dort die Prädicate dem Range nach stehen. Hier gehen sie nach einander, wie Weiteres und Engeres, umgekehrt also die grössten Vorzüge zuletzt: „Israelit, aus dem Stamme Benjamin, vollkommen ebenbürtig [*Ἑβραῖος ἐξ Ἑβραίων*], Pharisäer" [Meyer ein Israelit, kein Idumäer]. — *Φυλῆς Βενιαμίν* giebt keine blosse, genauere Bezeichnung zum *ἐκ γένους Ἰσραήλ*, sondern es wird auf die Vorzüge des Stammes Benjamin hingedeutet nach der Segnung Jakob's Gen. Kap. 48 [49, 27. Deuter. 33, 12], und der Geschichte zufolge als davidischer

Stamm (Rheinwald, Matthies nach Anderen) [Meyer kein Ephraimit]. — *Ἑβραῖος ἐξ Ἑβραίων.* Hier steht dieser Name nicht dem Hellenistischen entgegen, AG. 6, 1, dem dieses war ja Paulus, vielmehr, wie 2 Kor. 11, 22, der gemischten Abstammung von Juden und Proselyten, „reines Stammes, ebenbürtig". [Meyer: auch von einer hebräischen Mutter. de Wette: vom hebräischen Volke abstammend]. Wahrscheinlich aus einem Misverständnisse dieses Namens, welchen Paulus sich beilegt, ist die Sage entstanden, die Hieronymus *Catalog. Script. Eccl.* 5 annimmt, Paulus sei geboren in Palästina, in der Stadt Gischal [Gyscalis] in Galiläa, und nur mit seinen Aeltern nach Tarsus ausgewandert. [*„Paulus apostolus, qui ante Saulus, extra numerum duodecim apostolorum, de tribu Benjamin et oppido Judaeae Gischalis fuit, quo a Romanis capto, cum parentibus suis Tarsum Ciliciae commigravit."* Hieronymus sagt aber dagegen selbst in *Epist.* 133: *„Tarsum, in qua Paulus apostolus natus sit" etc.*]. Dagegen aber spricht AG. 22, 3: *γεγεννημένος ἐν Ταρσῷ τῆς Κιλικίας.* Man könnte den Hebräernamen auch in den beiden Stellen als Bezeichnung der Denkart, jüdische Orthodoxie, fassen. — *Κατὰ νόμον Φαρισαῖος*, das Letzte, als Bezeichnung jüdischer Vollkommenheit. AG. 26, 5: *ὅτι κατὰ τὴν ἀκριβεστάτην αἵρεσιν τῆς ἡμετέρας θρησκείας ἔζησα Φαρισαῖος.* — *Κατὰ νόμον* bedeutet wohl nicht: nach dem Pharisäerstatut (Theodoret [*αὐτὴ* (Pharisäersecte) *γὰρ κρείττων ἡ αἵρεσις ἦν*], Rheinwald [„s. v. a. *αἵρεσις*, sich beziehend auf das Specialgesetz, das die einzelnen Secten beobachteten"], und van Hengel: *(„quod attinet legis interpretationem")*, sondern es bedeutet: streng nach dem Gesetze, dem Gesetze gemäss, als Pharisäer, vgl. V. 6. [de Wette und Meyer]. Es steht *κατὰ ζῆλον* entgegen, das, was er zu diesem Jüdischen noch persönlich hinzufügte. — V. 6. *Κατὰ ζῆλον* [Lachmann und Tischendorf *ζῆλος*],

im Eifer [de Wette und Meyer: in Ansehung], ζῆλος im Sinne des fanatischen Eifers, wie Röm. 10, 2 auch von den Juden: μαρτυρῶ γὰρ αὐτοῖς, ὅτι ζῆλον θεοῦ ἔχουσιν, ἀλλ' οὐ κατ' ἐπίγνωσιν. AG. 21, 20: πάντες ζηλωταὶ τοῦ νόμου ὑπάρχουσι. — Διώκων [de Wette und Meyer substantivisch] τὴν ἐκκλησίαν, „die Gemeine verfolgend". Dieses steht auch Gal. 1, 13: καθ' ὑπερβολὴν ἐδίωκον τὴν ἐκκλησίαν τοῦ θεοῦ καὶ ἐπόρθουν αὐτήν. 1 Timoth. 1, 13: τὸν πρότερον ὄντα βλάσφημον καὶ διώκτην καὶ ὑβριστήν. — Κατὰ δικαιοσύνην τὴν ἐν νόμῳ γενόμενος ἄμεμπτος, „untadelhaft, was die gesetzliche Rechtschaffenheit anlangt." — Γενόμενος, d. i. mich so darstellend [de Wette: erwiesen]. — Ἄμεμπτος, hebräisch, nicht blos das Negative, sondern vollkommen [de Wette und Meyer: nach menschlichem Urtheile]. — Δικαιοσύνη ἡ ἐν νόμῳ, s. v. a. δικαιοσύνη διὰ νόμου Gal. 2, 21, d. i. im Gesetz begründet, bestehend [Meyer, gegen de Wette: die im Gesetzeszustande geltende Gerechtigkeit]. Grotius: *probitas* im jüdischen Verstande, vor Gott, wahre oder vermeinte [*„nomen legis hic accepit pro illis praeceptis, secundum quae judicia exercebantur. Dicit ergo, nihil se fecisse, quod morte aut verberibus castigandum esset"*]. Matth. 19, 20: πάντα ταῦτα ἐφυλαξάμην ἐκ νεότητός μου ist hier als jüdisches Wort oft gebraucht. van Hengel will ἐν νόμῳ unterscheiden von δικαιοσύνη ἐκ νόμου V. 9.

V. 7—14. Dieses Alles sei ihm nunmehr nichtig geworden. Jetzt gelte ihm nur christlich fromme Gesinnung, nicht das Handeln nach gewissen Formen des Gesetzes. — V. 7. Ἀλλ' ἅτινα [alles Genannte, ausser das Gesetz selbst, de Wette und Meyer] ἦν μοι [Winer §. 31. 3. b. S. 245 und de Wette als Urtheil, Meyer wirklich] κέρδη, ταῦτα — ζημίαν [auch Xenoph. *Ages.* 7, 3 und bei Anderen beide Worte neben einander], d. i. „was Ehre (Vorzug) — Nachtheil schafft". „Was mir bedeutend schien, habe ich Alles um

Christi willen weggeworfen" [Theophylakt: *ἀπεβαλόμην*, de Wette] (mit Rücksicht auf ihn, oder auch an ihm Theil habend, V. 8: *ζημίαν διὰ τὸ ὑπερέχον τῆς γνώσεως Χριστοῦ Ἰησοῦ*), behandle es (*ἡγημαι*, vgl. zu 2, 3) als Nachtheil bringend, also nicht nur nicht Vortheil, sondern das entschiedene Gegentheil. [*Κέρδη*, „*ob rerum varietatem in plurali posita*" van Hengel. Meyer: verschiedene Arten. — *Διὰ τὸν Χριστόν*, de Wette: vom Grunde, V. 8. Meyer um Christi willen. *Ζημίαν*, de Wette: weil es nämlich von dem wahren Gewinne in Christo abhält (Meyer), oder weil es einen Stolz nährt, der für die Gnade Gottes in Christo unempfänglich macht]. — V. 8. Die Bedeutung liegt offenbar im Präsens *ἡγοῦμαι* [Meyer], welches ja auch durch *καί* betont wird, obgleich das Präteritum *ἡγημαι* V. 7 sonst oft Präsensbedeutung hat. „Aber auch fortwährend, stets achte ich [gegenwärtig de Wette und Meyer] für schädlich." [de Wette die Recepta, *ἀλλὰ μενοῦνγε*, aber fürwahr, wofür nach Chrysostomus, Griesbach, Lachmann, Hahn, Meyer u. A. *ἀλλὰ μὲν οὖν* lesen.] — *Διὰ τὸ ὑπερέχον τῆς γνώσεως Χριστοῦ Ἰησοῦ*, d. i. „weil die Erkenntniss Jesu Christi grösser ist", welche er eben nunmehr erlangt hat. Hier ist *διά* (auch nach der Meinung Anderer) dem Sinne nach so viel, als mit dem Genitiv, durch, „weil die Erkenntniss Christi in mir vorwaltet, bedeutender ist, jene jüdische Annahme überwindet" [de Wette und Meyer: wegen]. *Τὸ ὑπερέχον* [substantivisch], im Sinne, wie Eph. 3, 19: *ἡ ὑπερβάλλουσα τῆς γνώσεως ἀγάπη τοῦ Χριστοῦ* [*Comm.* S. 99. — Phil. 4, 7: *ὑπερέχουσα πάντα νοῦν*]. — *Τῆς γνώσεως Χριστοῦ Ἰησοῦ*, die Erkenntniss Christi, wie es V. 10 ausführt, dass in Christo ein neues Menschenleben hereingekommen. Grotius, Rheinwald, Matthies, [de Wette und Meyer] nehmen *διὰ τὸ ὑπερέχον τῆς γνώσεως* für *διὰ τὴν γνῶσιν Χριστοῦ Ἰησοῦ, τὴν ὑπερέχουσαν αὐτά*. Andere aber dagegen, als van Hen-

gel *„ut cognitionis praestantia lectorum in oculos prius incurreret, quam ipsa cognitio“*. Luther: überschwengliche Erkenntniss. de Wette: das Uebertreffende (*ὑπερέχον*) liegt nicht sowohl in der Erkenntniss, als in dem erkannten Gegenstande. — *Τοῦ κυρίου μου, μου* prägnant, van Hengel: *dominus mihi carissimus.* de Wette und Meyer]. — *Δι' ὃν τὰ πάντα ἐζημιώθην καὶ ἡγοῦμαι σκύβαλα εἶναι*, d. i. „um desswillen ich Alles aufgegeben habe, und achte es für nichtig, um ihn zu gewinnen“ (*ἵνα Χριστὸν κερδήσω*). Denn *ἡγοῦμαι* ist wohl nicht mit *δι' ὃν* zu verbinden [Meyer], sondern als neuer Satz [de Wette] anzusehen, dem *ἡγοῦμαι πάντα ζημίαν εἶναι* entsprechend. *Δι' ὃν τὰ πάντα ἐζημιώθην* ist vielmehr Zwischensatz, wie auch van Hengel annimmt [*„verbis δι' ὃν — ἐζημιώθην tanquam in parenthesi positis“*]. Neben *δι' ὃν* würde der letzte Satz: *ἵνα Χριστὸν κερδήσω* sprachlich hart, und dem Sinne nach überflüssig stehen. — *Ζημιοῦσθαι*, in medialer Bedeutung: sich berauben, wie *ζημιωθείς* Luk. 9, 25 [van Hengel, dagegen de Wette und Meyer nach Winer §. 39. 5. S. 295 passivisch. Der Accusativ *τὰ πάντα* (der Artikel *τά* bezeichnend), wie Matth. 16, 26: *τὴν δὲ ψυχὴν αὐτοῦ ζημιωθῇ*. Vgl. Winer §. 40. 1]. Es ist ein Wortspiel: *ζημίαν* und *ἐζημιώθην*, „habe mich um das gebracht, was mir Schaden brachte“. — *Σκύβαλα*, dasselbe, was *ζημία*, nur mehr nach seinem innerlichen Unwerth. Suidas: *κυσίβαλον, τὸ τοῖς κυσὶ βαλλόμενον*, was den Hunden vorgeworfen wird. Sirach 27, 4: *ἐν σείσματι κοσκίνου διαμένει κοπρία, οὕτως σκύβαλα ἀνθρώπου ἐν λογισμῷ αὐτοῦ*. Weggeworfenes jeder Art, *quisquiliae*. [Das Wort findet sich auch bei Philo, und Joseph. *bell. Jud.* 5, 13, 7, sowie bei anderen Autoren, wie Wetstein angiebt.] Der Sinn ist, wie Sap. 7, 9: *ὡς πηλὸς λογισθήσεται ἄργυρος ἐναντίον αὐτῆς* (*σοφίας*). [Luther: Dreck, *„et voci et intentioni Paulinae convenientissime“*, Wolf *Curae*

philogg. ad h. l.. de Wette und Meyer: Unrath, Wegwurf. Vulgata, Beza, Grotius, van Hengel u. A.: *stercus*. Theodoret, Chrysostomus, Oecumenius und Theophylakt verstehen es von der Spreu des Getreides, *palea*. Theodoret: *τὸν σῖτον λαβών, περιττὸν ἡγοῦμαι τὸ σκύβαλον. Τοῦτο δὲ φέρει τὸν σῖτον, ἀλλὰ μετὰ τὴν τοῦ σίτου συλλογὴν ἀποβάλλεται τοῦτο.* — [*Εἶναι* ist von Lachmann und Tischendorf weggelassen, von de Wette und Meyer beibehalten]. — *Ἵνα Χριστὸν κερδήσω*, „um Christum zu gewinnen", d. i. um der Seine zu sein [Meyer: Christum noch mehr gewinne], wie es V. 9 ausgeführt wird. — V. 9. *Καὶ εὑρεθῶ ἐν αὐτῷ.* Vgl. zu 2, 8: *σχήματι εὑρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος.* Die Formel *εὑρίσκεσθαι ἐν Χριστῷ* ist dem Sinne nach zwar gleich der: *Χριστὸν κερδαίνειν* V. 8, nur bezieht sie sich mehr auf Erscheinung, Darstellung in solcher [christlicher] Art [Meyer]. Daher vom vorigen Satze zu trennen. Anders van Hengel [*„arctissime cum κερδήσω cohaerent verba καὶ εὑρεθῶ ἐν αὐτῷ, ita ut delendum sit comma interpositum"*. So auch ohne Komma Lachmann und Hahn]. Vgl. Röm. 7, 10: *καὶ εὑρέθη μοι ἡ ἐντολὴ ἡ εἰς ζωήν, αὕτη εἰς θάνατον.* Gal. 2, 17: *εὑρέθημεν καὶ αὐτοὶ ἁμαρτωλοί.* — *Μὴ ἔχων ἐμὴν δικαιοσύνην τὴν ἐκ νόμου — ἀλλὰ τὴν διὰ πίστεως*, „und als der Seine erscheine (*εὑρεθῶ*), nicht Gottgefälligkeit suchend aus dem Gesetze, sondern durch den Glauben an Christus, wahrhafte Gottgefälligkeit auf Glauben". Es ist Ausführung des *κερδήσω Χριστόν* und des *εὑρεθῶ ἐν αὐτῷ* [subjectiv und objectiv Meyer]. Das Komma nach *εὑρεθῶ ἐν αὐτῷ* ist richtig [de Wette und Meyer], denn *ἐν αὐτῷ* bedeutet eben dasselbe mit dem Folgenden *μὴ ἔχων κ. τ. λ.* Anders Lachmann, [Tischendorf] und van Hengel [die das Komma weglassen]. Der gewöhnliche Gegensatz des Paulus von Gerechtigkeit aus dem Gesetze, und durch den Glauben. Jene V. 6. Glaube wird dabei von Paulus

bald schlechthin, bald als Glaube an Christus genommen. Dieses ist nämlich *πίστις Χριστοῦ*. So auch Röm. 3, 22. Gal. 2, 15. Aber wie der paulinische Glaube in diesem Gegensatze immer mehr praktische Bedeutung hat (d. i. Hingebung des Gemüths), so auch die *πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ*. Es ist fromme Gesinnung gegen Christus. — [*Μή* beim Particip vgl. Winer §. 59. 4. de Wette: die abhängige Verneinung, damit nicht]." — *Ἔχων ἐμὴν δικαιοσύνην τὴν ἐκ νόμου* ist wohl zu übersetzen: „nicht die Gerechtigkeit des Gesetzes als die meine habend [de Wette und Meyer], oder haltend". Denn die durchaus gewöhnliche Uebersetzung: „nicht die meine, (als Apposition [de Wette]) die des Gesetzes, habend, haltend", ist kaum passend. Dieses ist nicht *ἐμή*, sondern *ἰδία*. So Röm. 10, 3 *δικαιοσύνη τοῦ Θεοῦ* und *δικαιοσύνη ἰδία*. Luther: „dass ich nicht habe meine Gerechtigkeit, die aus dem Gesetze". *Ἔχειν usurpare, tenere* [Rheinwald: festhalten.] — *Ἀλλὰ τὴν διὰ πίστεως Χριστοῦ* steht der *δικαιοσύνῃ ἡ ἐκ νόμου* entgegen. Oft steht *ἐκ* vor beiden (*πίστις* und *νόμος*). Röm. 3, 30. Gal. 2, 16. — *Τὴν ἐκ Θεοῦ δικαιοσύνην ἐπὶ τῇ πίστει* ist Verstärkung des Vorigen, und zwar zwiefache. *Ἐκ Θεοῦ* verstärkt das blosse *δικαιοσύνην*, d. i. Gerechtigkeit, erklärt von Gott, also wahrhafte. *Ἐπὶ τῇ πίστει*, d. i. ganz auf Glauben beruhend, oder deren Bedingung der Glaube ist [Matthies, van Hengel, Rilliet. Meyer supplirt nach *ἀλλά* wieder *ἔχων*, und bezieht darauf *ἐπὶ τ. π.*: auf dem Grunde des Glaubens habend, de Wette: „um des Glaubens willen"]. Es verstärkt das *διὰ πίστεως*, da dieses ja auch nur den Uebergang durch Glauben bedeuten könnte. — V. 10 und 11 zeigen, wie V. 8 schon angedeutet hatte, auf welchen Einsichten dieser Glaube, diese christliche Gesinnung beruhe. Also hier ein anderer Zusammenhang von *γνῶσις* und *πίστις*. Dieser Glaube beruhe nämlich auf der Erkenntniss, dass in Christus Alles anders, neu ge-

worden sei, und werden solle. Diesen Gedanken kleidet er, wie gewöhnlich, in das Symbol von Tod und Auferstehung mit Christus. Eben weil er in die ganze Erscheinung Christi diese Bedeutung des Neuschaffens legte, bildete sich auch für jene beiden Ereignisse symbolische Auffassung bei ihm aus. — V. 10. *Τοῦ γνῶναι*, der gewöhnliche, unbestimmte, hebraisirende Infinitiv. Hier hat er die Bedeutung, den Grund des Vorigen auszudrücken: indem ich, während ich, wie Röm. 6, 6: *συνεσταυρώθη, ἵνα καταργηθῇ τὸ σῶμα τῆς ἁμαρτίας, τοῦ μηκέτι δουλεύειν ἡμᾶς τῇ ἁμαρτίᾳ.* [Von der Absicht, für *ἵνα γνῶ*, nehmen diesen Infinitiv van Hengel, Winer §. 45. 4. b. S. 377, Rilliet, de Wette und (?) Meyer; Vulgata und Luther: *ad cognoscendum illum*]. Es gehört dies zum ganzen 9. Verse, in welchem er ja von seiner gegenwärtigen Denkart gesprochen hatte. Es ist nicht mit *ἐπὶ τῇ πίστει* (griechische Väter [Theodoret und Chrysostomus], Calvin und Grotius), noch mit *δικαιοσύνη* (Matthies) zu verbinden [nach Winer a. a. O. mit V. 8, als Reassumtion, nach de Wette mit *ἵνα εὑρεθῶ κ. τ. λ.*, nach Meyer mit *μὴ ἔχων κ. τ. λ. Γνῶναι*, Vulgata, Luther, van Hengel und Meyer das erfahrungsmässige Erkennen, „*cognitio per experientiam acquisita*“ van Hengel]. — *Καὶ τὴν δύναμιν τῆς ἀναστάσεως αὐτοῦ κ. τ. λ.*, *καί* nach *αὐτόν* heisst nämlich [Rheinwald; de Wette und Meyer Epexegese des Vorigen], wie Röm. 8, 23: *ἔχοντες καὶ ἡμεῖς αὐτοί.* — *Τὴν δύναμιν* [de Wette wiederholt *γνῶναι*], gewiss ganz in gewöhnlicher Bedeutung zu nehmen, und nicht im Sinne von Bedeutung als Symbol (Rheinwald), was es im gewöhnlichen Sprachgebrauche doch nicht heisst. Es ist die Kraft, welche entweder in der Auferstehung [Christi] liegt [de Wette und Meyer], sittlich bildend, oder durch welche sie erfolgt ist (Grotius). Vgl. Eph. 1, 19: *εἰς τὸ εἰδέναι ὑμᾶς — τί τὸ ὑπερβάλλον μέγεθος τῆς δυνάμεως αὐτοῦ εἰς*

ἡμᾶς τοὺς πιστεύοντας κατὰ τὴν ἐνέργειαν τοῦ κράτους τῆς ἰσχύος αὐτοῦ, ἣν ἐνήργησεν ἐν τῷ Χριστῷ, ἐγείρας αὐτὸν ἐκ νεκρῶν. Kol. 2, 12: ἐν ᾧ (Χριστῷ) καὶ συνηγέρθητε διὰ τῆς πίστεως τῆς ἐνεργείας τοῦ θεοῦ τοῦ ἐγείραντος αὐτὸν ἐκ τῶν νεκρῶν. Dieselbe Gotteskraft, jene [die Auferstehung Jesu] bewirkend, und sittlich uns bildend. Sinn: „Christum erkennen, nämlich dass wir eine Kraft zur Auferstehung von ihm zu erwarten haben, und dass wir theilnehmen sollen an seinem Tode" (κοινωνία τῶν παθημάτων αὐτοῦ). [Bretschneider im Lexicon löst das Abstractum ἀνάστασις ins Concretum auf, und erklärt „vim s. virtutem Christi in vitam revocati" (?)]. — Παθήματα hat hier nicht gerade den eigentlichen Begriff. Die griechischen Väter [Theodoret: σπουδάζω δὲ καὶ κοινωνῆσαι αὐτῷ τῶν παθημάτων. Chrysostomus: ὁ παραβόλως ἑαυτὸν τοῖς κινδύνοις ἐκδιδούς, ὁ κοινωνῶν αὐτῷ ἐν τοῖς παθήμασι. Theophylakt: διωκόμενοί, φησι, καὶ θλιβόμενοι, κοινωνοὶ γινόμεθα τῶν παθημάτων τοῦ Χριστοῦ] verstehen es von der eigentlichen Gemeinschaft der Leiden, wie 2 Kor. 4, 10: πάντοτε τὴν νέκρωσιν τοῦ Ἰησοῦ ἐν τῷ σώματι περιφέροντες. Es ist hier eigentlich nur vom Tode die Rede, wie auch die meisten Neuern annehmen [Meyer: das christliche Märtyrerleiden, de Wette: die Siegeskraft desselben]. — Das folgende εἴπως und V. 11 erklärt diese zwei Begriffe: δύναμιν τῆς ἀναστάσεως αὐτοῦ καὶ τὴν κοινωνίαν τῶν παθημάτων αὐτοῦ, und εἴπως gehört zum Anfange: εἴπως, συμμορφούμενος κ. τ. λ.. Man könnte zwar συμμορφούμενος als die gewöhnliche abgebrochene Construction des Apostels nehmen, wie van Hengel [der vorher ein Colon setzen will] und Andere. Aber der Satz hängt dem Sinne nach zu deutlich mit V. 11 zusammen. Auch wird nicht das γνῶναι fortgesetzt, sondern der Sinn von V. 8 und 9. Luther verbindet die Worte mit κοινωνία τῶν παθημάτων — „dass ich seinem Tode ähnlich werde", dann sind sie ganz überflüs-

sig. Der Sinn ist: „Ich richte mich so ein, ob ich etwa, wenn ich mich seinem Tode gleich bilde, auch zur Auferstehung gelange". [Rheinwald, Matthies, de Wette und Meyer machen das Particip von *γνῶναι*, Grotius und Hölemann von *εὑρεθῶ* abhängig.] *Συμμορφούμενος* [nur hier im neuen Testamente], wofür neuere Kritiker [Lachmann, Tischendorf und Meyer] *συμμορφιζόμενος* lesen [„eine ungewöhnliche Form, während jene die Analogie von *μεταμορφόω* für sich hat" de Wette, „*verbum Graecis incognitum vel saltem minus usitatum*" van Hengel], wie *σύμμορφος* V. 21 und Röm. 8, 29, wiewohl an beiden Stellen im äusserlichen Sinne gebraucht. Es ist das *συμμορφούμενος τῷ θανάτῳ* dasselbe mit *κοινωνία τῶν παθημάτων*, nämlich: „sich gleich machen dem Tode [als Medium, wie auch de Wette. Meyer passivisch. *Conformatus ad mortem ejus*, oder *configuratus morti ejus* Vulgata und lateinische Versionen], d. i. mit ihm sterben". [Die dritte Lesart *συνφορτιζόμενος*, *cooneratus*, findet sich nur in zwei Handschriften nach Wetstein]. — V. 11. *Εἴπως καταντήσω εἰς τὴν ἐξανάστασιν* (nur hier im neuen Testamente, [aber noch bei Polybius]) *τῶν νεκρῶν*. Das *εἴπως* (Röm. 1, 10. 11, 14), ob etwa, hat immer die Bedeutung von Zweifel [Grotius und van Hengel] und Bescheidenheit [de Wette und Meyer]. Dieses ist ja auch im Folgenden, V. 12 ff. ausgesprochen. Das Positive des christlich Guten, der Uebergang zum neuen geistigen Leben ist bei Paulus immer etwas Höheres, als das Negative, daher dieses *εἴπως*, und darum wird bei ihm besonders die göttliche Mitwirkung erwartet (*δύναμις τῆς ἀναστάσεως τῶν νεκρῶν*). Auferstehung ist hier, wie Tod, nicht die äusserliche, wirkliche [die erste Meyer, de Wette], wie sie gewöhnlich genommen wird, sondern die geistige, das neue Leben, welches die göttliche Kraft in dem schaffe, welcher mit Christus allem Bisherigen abgestorben sei. Sittliche Umän-

derung, Hoffnung, zum neuen Leben zu gelangen. Vgl. Kol. 3, 1—3. Also gehören hieher nicht die Stellen vom Mitsterben und Mitauferstehen mit Christus: Röm. 8, 17. 2 Kor. 4, 10. 2 Tim. 2, 10. Eigentlich versteht es van Hengel: „wenn ich etwa die Zeit erlebe" [*„si forte perveniam ad tempus hujus eventi*]. — *Καταντᾶν*, zum Ziele gelangen. Eph. 4, 13: *μέχρι καταντήσωμεν οἱ πάντες εἰς τὴν ἑνότητα τῆς πίστεως*. 1 Kor. 14, 36. 10, 11. Luther mit Vulgata (*„si quo modo occurram ad resurrectionem mortuorum"*): „damit ich entgegenkomme" u. s. w. — *Εἰς τὴν ἐξάναστασιν τῶν νεκρῶν*. Andere [Scholz, Lachmann, Tischendorf nach einigen Handschriften, Vulgata und Chrysostomus] lesen *τὴν ἐκ νεκρῶν* [von van Hengel, de Wette, Meyer verworfen]. *Ἐξανάστασις*, ein späteres Wort, ist nicht so viel als *ἀνάστασις ἐκ τῶν νεκρῶν*, sondern wie auch *ἀνάστασις νεκρῶν* Röm. 1, 4 steht.

V. 12—14. Ein bescheidener Zwischensatz: „Wenigstens habe er sich dieses (Absterben dem Vorigen) vollkommen zu eigen gemacht, wenn er sich auch sonst die christliche Vollkommenheit noch nicht beilegen möge". Diese christliche Vollkommenheit besteht eben in dem Positiven, welches er V. 11 durch das *εἴπως κ. τ. λ.* eingeführt hatte, im neuen geistigen Leben. In jedem Falle giebt die Stelle ein merkwürdiges Zeugniss für die menschliche Bescheidenheit des Apostels [den Philippern, nicht den Irrlehrern zum Spiegel de Wette und Meyer]. — V. 12. *Οὐχ ὅτι* ist gewöhnliche paulinische Formel, die Misdeutung abhalten soll. „Man soll nicht meinen, dass ich sagen wolle". So 4, 17: *οὐχ ὅτι ἐπιζητῶ τὸ δόγμα*. Röm. 9, 6. 7. 2 Kor. 1, 24. [Winer §. 66. 5. 2 Kor. 3, 5: *οὐχ ὅτι ἱκανοί ἐσμεν ἀφ' ἑαυτῶν κ. τ. λ.*]. — *Ἤδη ἔλαβον*, scil. *βραβεῖον*, wie V. 14, den Preis ergriffen, empfangen [Chrysostomus, Theophylakt, Bengel, am Ende, Heinrichs, Schott, Flatt, Bretschneider,

Wahl, Rilliet und Meyer]. Vgl. 1 Kor. 9, 24: οὐκ οἴδατε, ὅτι οἱ ἐν σταδίῳ τρέχοντες πάντες μὲν τρέχουσιν, εἷς δὲ λαμβάνει τὸ βραβεῖον; dasselbe Bild 2 Tim. 4, 8: ἀπόκειταί μοι ὁ τῆς δικαιοσύνης στέφανος. Der Preis ist der himmlische Lohn [Meyer die Seligkeit des Messiasreiches]. Es ist ἔλαβον der Wortbedeutung nach nicht: die sittliche Vollkommenheit erreichen, wenn dieses gleich dem Sinne nach darin liegt, indem der himmlische Preis für diese belohnt. [de Wette versteht aus V. 10 fg. die Erkenntniss Christi]. — Τετελείωμαι wird gewöhnlich auf dasselbe Bild bezogen. Allerdings ist es das gewöhnliche Wort für: zum Ziele gelangen, auch bei Philo [II. *Allegg.* p. 74. C. ed. Mang.], besonders aber im Briefe an die Hebräer [2, 10. 5, 9. 7, 28. 11, 40. u. a.]. Die Kirche nannte die Märtyrer τελειωθέντας [Hebr. 11, 40]. Euseb. *hist. eccl.* 3, 25. 7, 15. Aber dann würde das ἢ ἤδη τετελείωμαι doch etwas müssig neben dem Vorigen stehen. Auch ist der paulinische Gebrauch des τέλειος, z. B. V. 15, ein anderer. Vielmehr ist τετελείωμαι als das Eigentliche neben dem Vorigen gestellt: „oder, nämlich schon vollkommen sei" [„oder — um mich anders (de Wette), ohne Bild (Meyer) auszudrücken — schon sittlich vollendet sei"]. Oft hat daneben, oder statt dessen δεδικαίωμαι, wie 1 Kor. 4, 4 (οὐδὲν γὰρ ἐμαυτῷ σύνοιδα, ἀλλ' οὐκ ἐν τούτῳ δεδικαίωμαι), gestanden, gewiss nur als, aber richtige Erklärung [Meyer] des τετελείωμαι. — Διώκω δὲ εἰ καὶ καταλάβω, d. i. „aber [de Wette und Meyer wohl aber] ich strebe nach dem Ziele [Meyer τὸ βραβεῖον. Rheinwald, Rilliet und de Wette absolut], ob ich vielleicht erlange". Διώκω s. v. a. τρέχω 2, 16. So auch bei Klassikern nach Kypke [Dionys. Halic. 1, 69: ἐδίωκεν εἰς πόλιν. Thucyd. 2, 13: τὰς τιμὰς διώκειν. Lucian. *Hermot.*: διώκοντες οὐ κατέλαβον], welchem [absoluten Gebrauche] entgegen aber van Hengel ist. — [Εἰ καί, Meyer = εἴ πως V. 11.] —

Καταλαμβάνειν, ganz, wie *λαμβάνειν* im Vorigen [nach Meyer ersteres mehr, ergreifen]. — *Ἐφ' ᾧ καὶ κατελήφθην ὑπὸ Χριστοῦ*, d. i. „da ich ja ergriffen worden bin von Christus". Ausdruck der Bescheidenheit, in einen Wortanklang eingekleidet [1 Kor. 13, 12: *ἐπιγνώσομαι καθὼς καὶ ἐπιγνώσθην*]. *Κατελήφθην*, ergriffen, wohl zugleich äusserlich und innerlich, aber nicht blos vom apostolischen Berufe [de Wette nicht bestimmt an AG. 9 gedacht, Wechselwirkung, gewaltige Einwirkung, Meyer Pauli Bekehrung], sondern von seiner christlichen Bestimmung zu verstehen. Die griechischen Väter fassten es so: aufgehalten im Laufe (dem vorigen) [Theodoret: *αὐτὸς (Χριστός) δὲ κατέλαβε φεύγοντα.* Chrysostomus: *τῶν ἀπολλυμένων ἥμην, φησίν, ἐπνιγόμην, ἔμελλον ἀπόλλυσθαι· κατέλαβέ με ὁ θεός.* Aehnlich auch Theophylakt]. — *Ἐφ' ᾧ*, wie 4, 10. Röm. 5, 12. 2 Kor. 5, 4. Hier ist es gleichviel, ob wir es nehmen: weil ja, *quandoquidem* [am Ende, Meyer *propterea quod*], oder: in derselben Weise, in demselben Grade [*quemadmodum* van Hengel], oder: für welchen Zweck [Flatt, Rilliet und de Wette wozu], aber nicht: obgleich [Winer §. 52. S. 469: „wesshalb (?)". Statt *Χριστοῦ* (Griesbach, Lachmann, Meyer u. A.). Einige (de Wette) *τοῦ Χριστοῦ Ἰησοῦ*]. — V. 13. Den Ausdruck der Bescheidenheit wiederholend, um V. 14 dann mit Bestimmtheit das auszusprechen, was er erreicht habe, nämlich: dem Vorigen entsagt zu haben. Also ist V. 13 nicht Gegensatz gegen prahlerische Gegner, wie Chrysostomus [*Homil.* XII.] u. Andere annehmen. Unter diesem Vorigen [*τὰ ὀπίσω.* Meyer, wie de Wette, das schon erreichte Christliche] versteht der Apostel aber zunächst zwar das Judenthum, denn dieses gab ihm ja Anlass zu diesen Reden, aber gewiss auch zugleich das geistig, sittlich minder Würdige und Lautere der frühern Zeiten, in welchem sich Paulus nicht von den Uebrigen auszuschliessen pflegt, und

dem abgestorben zu sein, ihm gewöhnlich als mit dem: dem Judenthum abgestorben zu sein, verbunden gilt. Also: er sei sich des Negativen der christlichen Tugend bewusst. — *Οὐ*, oder, wie Andere [Theodoret, Theophylakt, Erasmus u. A.] lesen, *οὔπω λογίζομαι*, wie Röm. 8, 18, „ich halte nicht dafür", *opinor.* — *Κατειληφέναι*, den Preis ergriffen zu haben, d. h. zur ganzen Vollkommenheit gelangt zu sein. — V. 14. *Ἓν δέ*, entweder zu suppliren *λογίζομαι* [Heinrichs, oder *φροντίζω*], oder vielmehr abgebrochene Formel: Eins besteht [*ἐστί* Beza]. Nur nicht: *διώκω* (Storr, Flatt, van Hengel); dann würde auch die Wortbedeutung im *διώκω* wechseln. [Theophylakt, Winer §. 66. III. b. S. 676 und de Wette: *ποιῶ*, Meyer *ποιῶν*. Absolut Grotius, Matthies und Hölemann.] — *Τὰ μὲν ὀπίσω ἐπιλανθανόμενος κ. τ. λ.*, d. i. „vergessend, was hinter mir ist, und vorgestreckt im Laufe nach dem, was vor mir ist, laufe ich dem Ziele zu nach dem Preise, welchen die Berufung nach Oben in Christo Jesu zeigt, verspricht". — *Τὰ μὲν ὀπίσω* sind die frühern Zustände des Geistes und Willens. In keinem Falle sind seine früheren Arbeiten und Verdienste als Christ mit inbegriffen (die griechischen Väter [Theodoret: *οἱ τοῦ κηρύγματος πόνοι*], Matthies, van Hengel), überhaupt Nichts von dem, was er als Christ geworden und gewesen sei [de Wette und Meyer]. — *Τοῖς δὲ ἔμπροσθεν ἐπεκτεινόμενος.* Das *τὰ δὲ ἔμπροσθεν* ist nicht der Preis, welcher durch die höhere, christliche Tugend gewonnen wird, sondern die Bahn vor ihm bis zum Preise, d. i. das, was ihm fehlt zur höheren Vollkommenheit [de Wette und Meyer]. — *Ἐπεκτείνεσθαι* [nur hier im neuen Testamente. Virg.: *„Pronus, arrepturo similis similisque tenenti"*], *protendi*, von der Anstrengung des Laufenden [Bretschneider: *„enixe, summo studio"*. Meyer vom schnellern Laufe beim näher kommenden Ziele]. — *Κατὰ σκοπόν* ganz classisch, dem Ziele

gemäss, auf dasselbe hingerichtet [σκοπός steht nur hier im neuen Test.]. — *Βραβεῖον* steht noch 1 Kor. 9, 24 [*palma, praemium.* 2 Tim. 4, 8. Apok. 2, 10: στέφανος. Statt ἐπὶ τό hat Lachmann und Tischendorf εἰς]. — *Τῆς ἄνω κλήσεως τοῦ θεοῦ*, d. i. durch die Berufung gezeigt, verheissen. Luther: „Kleinod, welches vorhält die himmlische Berufung Gottes in Christo Jesu." — Ἄνω nicht: von Oben (van Hengel [„*de coelo*", und Andere]), sondern: nach Oben. Hebr. 13, 1: κλῆσις ἐπουράνιος. [de Wette und Meyer die im Himmel erfolgende.] Es ist die allgemeine christliche Berufung gemeint, wie oben bereits gesagt worden ist [Meyer eine specielle unmittelbare und zwar der Act der Berufung, ἐν Χρ. Ἰησ. auf διώκω mit Chrysostomus beziehend. de Wette: wozu berufen wird, Bestimmung, und ἐν Χρ. Ἰησ. mit κλήσεως verbindend]. — V. 15 und 16 wieder allgemein [de Wette Ermahnung, Meyer Nutzanwendung], wie V. 3. Alle müssen so gesinnt sein. — *Ὅσοι οὖν τέλειοι, τοῦτο φρονῶμεν*, d. i. „so Viele nun unter uns mündig sind, wollen wir so gesinnt sein". — *Τέλειοι* [de Wette und Meyer in der Gesinnung und Handlungsweise, die Erkenntniss mit eingeschlossen, sc. ἐσμέν] mit Ansehung auf das bedeutende τελειοῦσθαι V. 12, den νηπίοις entgegen. 1 Kor. 2, 6. Eph. 4, 13. Hebr. 5, 14. Die Mündigkeit wird, wie Hebr. 5, 14, hier dem jüdischen oder jüdisch gesinnten Zustande besonders entgegengesetzt. — *Φρονεῖν*, wie 2, 5, Gesinnung, Denkart oder Streben. — *Τοῦτο* in allgemeiner Beziehung auf das Vorige, nämlich: sowie bisher dargestellt worden ist [de Wette V. 8—14. Meyer V. 12—14]. — *Καὶ εἴ τι ἑτέρως* [nur hier im neuen Testamente. Hom. *Odyss.* 1, 234] *φρονεῖτε, καὶ τοῦτο ὁ θεὸς ὑμῖν ἀποκαλύψει*, d. i. „und denkt ihr in Etwas anders, so wird Gott auch dieses euch enthüllen". Dieses ἑτέρως φρονεῖν unterscheidet sich wohl so von dem Vorhergehenden, wie der positive Irrthum

vom Nichtwissen, Nichtdenken! Also: „habt ihr in irgend Etwas eine andere Meinung", nicht: „dass ihr blos noch nicht bis zu jener gelangt seid". Im Personenwechsel *φρονῶμεν* und *φρονεῖτε* liegt keine besondere Bedeutung [er schliesst sich selbst aus de Wette und Meyer]. *Τοῦτο* aber ist der Gegenstand des falschen Denkens. Andere, als Flatt: „wenn ihr in irgend einem Punkte falsch denkt" [mit Bezug auf die *νηπίους* Flatt, nach Grotius mit Rücksicht auf die Irrlehrer. de Wette: anders nicht der Materie, sondern der Form und dem Umfange nach, Meyer speciell und im sittlichen Bereiche]. van Hengel: „wenn ihr auf anderem Wege, als dem meinen, etwas Gutes (*τί*) sucht, so werdet ihr es auch erreichen" [*„si quid (boni) per aliam expetitis viam, quam ego persequor" etc.*]. *Ἀποκαλύψει* als fortwährender Act Gottes für die Einzelnen, auch 1 Kor. 14, 30, nicht gerade nur unmittelbar (offenbaren [de Wette und Meyer durch den heiligen Geist, innerlich und unmittelbar]), denn das Wort fasst alle Einwirkungen vermittelst des christlichen Lebens zusammen. [*Καὶ τοῦτο*, auch dieses, wie Anderes, auf *τί* bezogen, de Wette und Meyer]. — V. 16. Nur nicht zurück sollen sie sich bringen lassen. — *Πλὴν εἰς ὃ ἐφθάσαμεν, τῷ αὐτῷ στοιχεῖν (κανόνι, τὸ αὐτὸ φρονεῖν)*, d. i. „wo wir bereits angekommen sind [de Wette Erkenntniss, Meyer christliches Leben], darin lasset uns wandeln". *Πλήν, attamen*, wie es auch sei, steht auch 4, 14 [1, 18. de Wette doch, Meyer abgesehen von *ἀποκαλύψει*]. — *Φθάνειν εἰς* ist s. v. a. *καταντᾶν* V. 11, auch Röm. 9, 31 mit *εἰς*, 2 Kor. 10, 14 [mit *ἄχρι*]. — *Στοιχεῖν, insistere*, Gal. 5, 25. 6, 16. Der Infinitiv steht in imperativischer Bedeutung [de Wette und Meyer], wie in den alten Sittensprüchen [in Gebeten, Orakelsprüchen, in Gesetzen und Lebensregeln nach Winer §. 45. 7. S. 383. Manche (Erasmus, Grotius, Rheinwald) supplirten unnöthig *δεῖ*]. Ganz dasselbe Röm.

6, 17: *ὑπηκούσατε δὲ ἐκ καρδίας εἰς ὃν παρεδόθητε τύπον διδαχῆς*. Nach *στοιχεῖν* stand sonst, vor Griesbach: *κανόνι τὸ αὐτὸ φρονεῖν* [was von ihm, Lachmann und Meyer weggelassen ist], doch sehr verschieden gelesen [gestellt]. Auch innerlich sind diese Worte verwerflich. Es passt weder *κανόνι*, denn es ist hier von keiner Norm die Rede, sondern von einem eingeschlagenen Wege, noch *τὸ αὐτὸ φρονεῖν* (Einmüthigkeit war hier nicht gemeint) zum *τῷ αὐτῷ στοιχεῖν*, verschiedene, oder falsche Erklärung aus anderen Stellen, nämlich *κανόνι στοιχεῖν* aus Gal. 6, 16, und *τὸ αὐτὸ φρονεῖν* aus unserm Briefe 2, 2. 4, 2.

Von V. 17 an bis 4, 1 werden die Irrlehrer von der anderen Seite dargestellt, als unlautere, sinnliche Menschen, indem sie eine strenge, finstere Lehre für Andere predigten. V. 17. *Συμμιμηταί μου γίνεσθε* (das erste Wort hier allein [nirgends sonst, aber *συμμιμούμενοι* in Plato's *Politik*] kann nicht blos so viel sein, als *μιμηταί*, wie es die Vulgata und Luther nimmt, 1 Kor. 4, 16: *μιμηταί μου γίνεσθε* (Bretschneider vergleicht damit *συμμαθήτης*, aber auch nicht 1 Kor. 11, 1 zu vergleichen: *μιμηταί μου γίνεσθε, καθὼς κἀγὼ Χριστοῦ*, denn dann würde hier gewiss *Χριστοῦ* dabei stehen, sondern: allzumal, wie Grotius, [„*omnes pari studio imitamini*"], Matthies [„werdet zusammen, insgesammt meine Nachahmer"], van Hengel [de Wette, Meyer zugleich mit Andern, die es schon sind]. Neben sich stellt er dann alle Tüchtige überhaupt als Muster für sie auf (*καὶ σκοπεῖτε τοὺς οὕτω περιπατοῦντας* [nach Meyer Nicht-Philipper, de Wette Philipper], *καθὼς* [Meyer inmaassen] *ἔχετε τύπον ἡμᾶς*). Die bescheidenste Art, sich als Muster aufzustellen, was Paulus überhaupt immer nur in praktischer Beziehung thut: „sehet nach denen, welche so leben: wie ihr mich zum Vorbild habt". — *Τύπος*, Tit. 2, 7. 1 Petr. 5, 3. — [*Ἡμᾶς*, de Wette der Apostel allein, nach anderen Aus-

legern der Apostel und andere Bekannte. Meyer Nicht-Philipper, mit Nachdruck ἔχετε vorangestellt]. — V. 18. Das Gegentheil Jener. *Πολλοὶ γὰρ περιπατοῦσιν — τοῦ σταυροῦ τοῦ Χριστοῦ*, d. i. „Viele leben, von denen ich oft geredet habe, jetzt aber mit Thränen von ihnen rede, als von Feinden des Kreuzes Christi". Also haben sich Solche schon persönlich dem Paulus zu Philippi vorgestellt, wenn er nicht früher eine allgemeine Schilderung gegeben hat. — *Περιπατεῖν* [absolut, wie Meyer. de Wette abgebrochene Rede] leben, nicht: umhergehen [Meyer einhergehen], wie 1 Petr. 5, 8, *circulari* [Storr, Heinrichs und Flatt. Statt *οὓς* conjicirt van Hengel *ὡς*]. — *Λέγειν τινά*, gewöhnliche Construction, von Einem sprechen [*dicere de aliquo*]. Grotius *appellare*, nennen [mündlich bei seiner Anwesenheit in Philippi de Wette und Meyer, in einem frühern Briefe an die Philipper Flatt, oder 3, 2. Matthies. Bei *πολλοί*, was dem *πολλάκις* nach Meyer mit Nachdruck entsprechen soll, nimmt Winer §. 29. S. 211 eine Ausrufung an. — *Καὶ κλαίων*, weil es schlimmer mit ihnen geworden ist, de Wette und Meyer nach Chrysostomus]. — *Τοὺς* [*δεικτικῶς* de Wette und Meyer] *ἐχθρούς*, als von solchen [Apposition. So auch Winer §. 48. 4. S. 424, de Wette und Meyer]. „Feinde des Kreuzes Christi" ist keine blos allgemeine Bezeichnung: „möchten das Evangelium, als einfache, dürftige Sache (1 Kor. 1, 18. 23) nicht", noch auch: „welche nicht mit Christus leiden und sterben mögen" (Gal. 6, 12: *μόνον ἵνα τῷ σταυρῷ τοῦ Χριστοῦ μὴ διώκωνται* Grotius [*„tales homines, qui nihil non faciendum dicunt, ut crux defugiatur"*, de Wette und Meyer epikureisch gesinnte Christen V. 19], was die gewöhnliche Erklärung ist), sondern nach V. 10 und 11: „solche, welche nicht im stellvertretenden Christus sterben mögen, denen der geistige, höhere Sinn des Todes Christi verhasst ist". So Theodoret [*„ἐχθροὺς τοῦ*

σταυροῦ προσηγόρευσεν αὐτούς, ὡς διδάσκοντας, ὅτι δίχα τῆς νομικῆς πολιτείας ἀδύνατον σωτηρίας τυχεῖν"] und Andere. Die Kirche verstand Feinde der Selbstkreuzigung, wie [nach Chrysostomus] Theophylakt [„ὁ τῆς τρυφῆς φίλος καὶ τῆς ἐνταῦθα ἀνέσεως καὶ ἀσφαλείας, ἐχθρός ἐστι τοῦ σταυροῦ τοῦ Χριστοῦ"], Luther, Calvin und Andere. Aber hier meint der Apostel, dem Folgenden nach, nicht sowohl die Anhänglichkeit dieser Menschen am Judenthume, sondern an der Unlauterkeit oder Unwürdigkeit des vorigen Lebens. Indess, wie gesagt [zu V. 13], erscheint dem Apostel dieses Beides immer wesentlich verbunden. — V. 19. Die folgenden drei Sätze: *ὧν τὸ τέλος ἀπώλεια, ὧν ὁ θεὸς ἡ κοιλία, καὶ ἡ δόξα ἐν τῇ αἰσχύνῃ αὐτῶν* bezeichnen die Gesinnung Solcher. Ohne dass Paulus gerade mit bestimmter Methode sprechen wollen, liegt doch eine umgekehrte Steigerung (Antiklimax) in der Stelle. *Ἀπώλεια*, wie 1, 28, der Gegensatz von *σωτηρία*, Elend des zukünftigen Lebens [Meyer messianisches Verderben]. — *Τέλος* ist nicht blos Ausgang [de Wette und Meyer Ende], sondern Vergeltung. Röm. 6. 21: *τὸ γὰρ τέλος ἐκείνων θάνατος.* 2 Kor. 11, 15: *ὧν τὸ τέλος ἔσται κατὰ τὰ ἔργα αὐτῶν.* 1 Petr. 4, 17. Aber Vergehen (*φθορά*, das Gegentheil *ἀφθαρσία* Röm. 2, 7 ff. Gal. 6, 8), Verderben als Folge eines auf das Vergängliche gerichteten Sinnes. — *Ὧν ὁ θεὸς ἡ κοιλία*, d. i. „denen das Niedrigste als das Höchste gilt". — *Κοιλία* ist das vollsinnliche Leben [Theodoret:: *γαστριμαργία.* Auch *πολυφαγία.* 1 Kor. 15, 32. *Venter, gula*]. Röm. 16, 18: *δουλεύουσιν — τῇ ἑαυτῶν κοιλίᾳ.* 2 Tim. 3, 4: *φιλήδονοι μᾶλλον ἢ φιλόθεοι.* — *Ὁ θεός* ist als Prädicat zu nehmen, entweder überhaupt das Verehrte, oder bestimmter: was an Gottes Statt ist, gilt. Vgl. 2 Kor. 4, 4: *ἐν οἷς ὁ θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου ἐτύφλωσε τὰ νοήματα τῶν ἀπίστων κ. τ. λ.*. Es finden sich in allen Sprachen solche Formeln [Parallelstellen aus griechischen und

lateinischen Schriftstellern s. bei Wetstein, Grotius und Hölemann. Cic. *in Pison.* c. 17: *Ille gurges natus abdomini suo, non laudi atque gloriae.* Cic. *pro Sexto* c. 51: *insaturabile abdomen*]. — *Καὶ ἡ δόξα ἐν τῇ αἰσχύνῃ αὐτῶν*, d. i. „denen die Ehre in der Schande besteht" [Luther unrichtig: „ihre Ehre zu Schanden wird"]. *Αἰσχύνη*, wie 2 Kor. 4, 2: *ἀπειπάμεθα τὰ κρυπτὰ τῆς αἰσχύνης*, Schändlichkeit. Umgekehrter Gedanke ist V. 8. Schaamlos, wie stolz, in ihrer Frechheit zu sündigen [de Wette: „die ihre Ehre in niederen Lüsten suchen, was zu ihrer Schande gereicht"]. — *Οἱ τὰ ἐπίγεια φρονοῦντες.* Joh. 3, 12: *τὰ ἐπίγεια — τὰ ἐπουράνια*, und *ἐπίγειος* im niedern Sinne Jak. 3, 1. [Dieser letzte Satz wird von de Wette nach Winer §. 29. 2. 2. S. 211, wie V. 18 als Ausruf genommen, *αἰσχύνη* aber ist von Manchen von den Schaamtheilen (Beschneidung) und von der Wollust verstanden worden]. — V. 20 und 21, wie Kol. 3, 1—3 vom himmlischen Leben, und vielleicht, wie dort, im zwiefachen Sinne: himmlische Art (V. 20) und das himmlische Leben (V. 21). Aber dieses nicht blos ihre Aller Bestimmung, sondern als die wirkliche Denkart aufgeführt von Ihm und seines Gleichen. — *Ἡμῶν*, wie V. 3, die echt christlich Gesinnten [Meyer die *ἡμᾶς* V. 17]. — *Γάρ* führt einen Gedanken von Bedeutung ein, *enimvero* [Meyer argumentum e contrario, de Wette: begründend]. — *Πολίτευμα* [nur hier im neuen Test.] kann verschiedene Bedeutung haben, der Sinn bleibt derselbe 1) Bürgerrecht, wiewohl dieses gewöhnlich *πολιτεία* [AG. 22, 28. Eph. 2, 12], 2) bürgerliche Verfassung, Einrichtung, was die gewöhnlichste Bedeutung ist. Jos. *cont. Apion.* 2, 6: die Theokratie, das jüdische *πολίτευμα*. Dazu passt jedoch der Beisatz *ἐν οὐρανοῖς* nicht wohl. Es müsste dann wohl heissen *ἐπουράνιον*. Grotius, wie *coelestibus legibus regimus*, [*„nos vero animo jam in coelo sumus, coelestia cogi-*

tamus, curamus ea, quae illuc ducunt. Oppositum est ei, quod praecessit: τὰ ἐπίγεια φρονοῦντες"]. 3) *πολίτευμα*, wie *πολιτεύεσθαι* 1, 27, christliche Lebensweise. Vulgata: „*conversatio*". Matthies Lebensweise. Luther: „Wandel" [in der Revision der Bibelübersetzung vom Jahre 1545. In den früheren Ausgaben und in der Postille am 3. Sonntage nach Ostern: Bürgerschaft. „Hier auf Erden — spricht er — sind wir ja nicht Bürger, da die Welt wohnt und ihr Heimath und Himmelreich hat. Unsere Bürgerschaft aber ist mit Christo im Himmel, das ist in jenem Leben" u. s. w.]. Aber dazu passt ἐξ οὗ nicht. Es ist zu hart mit *οὐρανοῖς* verbunden. Theodoret [„*ἐκεῖθεν*"]. Erasmus: seitdem [„*Nec refert, quod praecessit οὐρανοῖς, subauditur enim loco, quemadmodum subauditur tempore, quum non locus, sed tempus significatur. Quamquam id tempus potest accipi, ut intelligamus ex eo tempore, quo coepimus sperare vitam coelestem cum Christo, nos ad coelestem civitatem pertinere, non terrenam*"]. Auch van Hengel, das Wort *ὑπάρχειν* immer mehr vom objectiv Daseienden gebraucht, Lebensweise [„*nostra enim, quam hic sequamur, vivendi ratio in coelis est*"]. [Auch de Wette unser Wandel, und ἐξ οὗ für woher, nach Winer §. 21. 2. S. 165, als Adverbium: *unde* Meyer]. 4) Am Passendsten zum Sinn ist der Ausdruck: Staat, dem wir angehören [Meyer], Vaterland, gleich *πολιτεία*. Eph. 2, 12. Hebr. 11, 14. 16. 12, 22. So nehmen es auch die Meisten, auch Bretschneider [*patria, ut πόλις*]. So steht das Wort auch 2 Makk. 12, 7: *τῶν Ἰοππιτῶν πολίτευμα*. Es passt dann ἐξ οὗ genau zu *πολίτευμα*. „Wir gehören in das himmlische Leben, von dorther erwarten wir auch" u. s. w. Vgl. zu 1, 23, wo von diesen Bildern des Vaterlandes, der Auswanderung u. s. w. gesprochen worden ist. [Parallelstellen sind z. B. Nonnus Dionys. 44: *οὐρανὸς ἀστερόφοιτος ἀμὴ πό-*

λις! Nach Diogenes Laërt. 2, 7 hat der Philosoph Anaxagoras gesagt: ἐμοὶ σφόδρα μέλει τῆς πατρίδος, δείξας τὸν οὐρανόν. Heraclit. *ad Amphidamanta*: πολιτεύσομαι οὐκ ἐν ἀνθρώποις, ἀλλ' ἐν θεοῖς — ἐπὶ γῆς δὲ οὐδαμοῦ οἶμαι αὐτὴν (πατρίδα) εἶναι u. s. w. Senec. *epist.* 41: *(Sapiens) majore sui parte illic est, unde descendit.* Philo *de confusione linguarum* p. 331. B. ed. Mang.: πατρίδα μὲν τὸν οὐράνιον χῶρον, ἐν ᾧ πολιτεύονται. Justin. Mart. *ad Diogn.*: ἐπὶ γῆς διατρίβουσιν, ἀλλ' ἐν οὐρανῷ πολιτεύονται]. — Σωτῆρα ἀπεκδεχόμεθα κύριον. Prädicat ist σωτῆρα, als Erlöser. Die ἀπολύτρωσις, wie Röm. 8, 23. Eph. 1, 14 im freisten Begriff: Befreiung vom Sinnlichen, Irdischen; Erhebung zum geistigen Dasein. — Ἀπεκδέχεσθαι ist das gewöhnliche paulinische Wort für erwarten [Bretschneider und Meyer „*exspectare constanter et cum desiderio*"]. Röm. 8, 19. 23. 25. 1 Kor. 1, 7. Hebr. 9, 28. [Gal. 5, 5]. Die Bedeutung dieses σωτῆρα ἀπεκδεχόμεθα wird V. 21 ausgeführt. Sinn: „Er wird zu unsrer Verklärung erscheinen". — Ὃς μετασχηματίσει, d. i. „wird umwandeln", anders, als 2 Kor. 11, 13 fg. Hier ist wohl nicht blos die Verklärung der leiblichen Natur gemeint, sondern überhaupt Verklärung der Natur. — Τὸ σῶμα τῆς ταπεινώσεως, hier σῶμα im weitern Sinne, Persönlichkeit. Sonst ist zu vergleichen 1 Kor. 15, 42. 2, 5, 1 ff. — Ταπείνωσις steht der δόξα entgegen. [Das Substantiv im Genitiv] τῆς ταπεινώσεως ist mehr, als das blosse [Adjectiv] ταπεινόν. [Vgl. σῶμα τῆς σαρκός Kol. 2, 11. Τὸ σῶμα τοῦ θανάτου Röm. 7, 24. Σῶμα τῆς δόξης hier in unsrer Stelle, σῶμα τῆς δυνάμεως Hebr. 1, 3]. Oder nach Grotius [und Meyer] als Zustand der Art [„*hoc loco est ipsa ταπεινότης, vilis conditio*"]. — Sonst stand hier noch εἰς τὸ γενέσθαι αὐτό, aber von der neuern Kritik nach entscheidenden Gründen weggelassen. — Σύμμορφον als Prädicat zu nehmen: dafür, dazu, um zu sein. Röm. 8, 29: προώρισε

σύμμορφους τῆς εἰκόνος. — Τῷ σώματι τῆς δόξης αὐτοῦ, δόξα ist herrlicher, himmlischer Zustand. Also: „gleichartig zu sein seinem verklärten Leibe". — Κατὰ τὴν ἐνέργειαν τοῦ δύνασθαι κ. τ. λ., d. i. „in der Wirkung, mit welcher er sich Alles zu unterwerfen vermag". Κατά, dieses hier (Eph. 1, 19: κατὰ τὴν ἐνέργειαν τοῦ κράτους τῆς ἰσχύος αὐτοῦ, und das. 3, 7: κατὰ τὴν ἐνέργειαν τῆς δυνάμεως αὐτοῦ), also nicht blos gemäss. — Ἐνέργεια τοῦ δύνασθαι, Wirkung dahin gehörig [wie in den angeführten Stellen]. Das Verklären der Menschennatur rechnet er zu diesem ὑποτάξαι κ. τ. λ. Vgl. 1 Kor. 15, 25—28, wo es von Gott heisst, dass er unterordne (ὑπέταξεν), daher auch bedeutende Auctoritäten αὐτῷ haben (auch Matthies [und Lachmann. Tischendorf αὐτῷ]. Doch das Subject Gott tritt zu wenig in der Stelle hervor [de Wette und Meyer αὐτῷ oder ἑαυτῷ]. Vielmehr ist es als der vollkommene Sieg über Weltlichkeit und Tod zu fassen.

Kap. 4. V. 1 gehört noch als Schluss zu dieser Rede von 3, 1 an, daher mit ὥστε beginnend. 2, 12: ὥστε, ἀγαπητοί μου. [So auch de Wette, Meyer nur von V. 17 an, während Matthies und van Hengel diesen Vers zum Folgenden ziehen, als „den neuen paränetischen Theil einleitend"]. Aehnlich ist 1 Kor. 15, 58: ὥστε, ἀδελφοί μου ἀγαπητοί, ἑδραῖοι γίνεσθε, ἀμεταχίνητοι, περισσεύοντες ἐν τῷ ἔργῳ τοῦ κυρίου πάντοτε, εἰδότες, ὅτι ὁ κόπος ὑμῶν οὐκ ἔστι κενὸς ἐν κυρίῳ. — Ἐπιπόθητοι, ersehnt (ἐπιποθεῖν, wie 2, 26, nicht wie 1, 8) [hier allein im neuen Testamente, *desideratus*, *exoptatus*]. — Χαρὰ καὶ στέφανος, Freude und Ruhm, ganz, wie 1 Thess. 2, 19: χαρὰ καὶ στέφανος καυχήσεως. Στέφανος ist *decus* [in dieser Bedeutung oft in den Proverbien, z. B. 4, 9. 12, 4. 14, 24. 16, 31. 17, 6: στέφανος γερόντων τέκνα τέκνων. Jes. 28, 5. Sir. 25, 6. Sophocl. *Aj.* 460: στέφανον εὐπλείας μέγαν. — Hor. *Od.* 1, 1, 2: *dulce decus meum*. Sueton. *Tit.* 1: *Titus — amor et deliciae generis*

humani]. — *Οὕτω στήκετε ἐν κυρίῳ, στήκετε* wie 1, 27: *στήκετε ἐν ἑνὶ πνεύματι. Οὕτω* (Erasmus [*quemadmodum coepistis*], wie bisher [Calvin, Bengel], in dieser Weise, wie er es gegen die Irrlehrer ausgeführt hatte [de Wette nach Beza, Flatt und Rheinwald: wie ich gesagt habe, nämlich 3, 20 nach van Hengel, Meyer 3, 17]. — *Ἐν κυρίῳ*, in seiner Sache, Gemeinschaft [in Christo, als dem Lebenselemente Meyer]. Nicht blos Beisatz. — *Ἀγαπητοί* steht wohl ganz richtig am Schlusse dieses Verses, welcher ja nichts, als Freundessprache enthält [de Wette: affectvolle Wiederholung].

V. 2 und 3 persönliche Ermahnungen, dann V. 4—9 allgemein sittliche. — *Εὐοδία* (mit *ο—ω*, auch *Εὐοδωσία* geschrieben), und *Συντύχη* [beide nur hier erwähnt] sind gewiss Frauennamen, V. 3 *αὐταῖς*. Nach Grotius Mannesnamen, Syntyches, wie Eytyches [*„erant inter hos orta dissidia, quare hortatur eos, ut concordes sint in domino“*]. Wahrscheinlich in der Gemeine beamtet, Diakonissinnen [van Hengel, nach de Wette und Meyer ungewiss], weniger Lehrerinnen. Vgl. 1 Kor. 14, 34. 1 Timoth. 2, 12. Auch persönlich Angestellte konnten dem Apostel in seiner Gemeine nicht fremd sein. Die Worte V. 3 *ἐν τῷ εὐαγγελίῳ συνήθλησαν* setzen nicht gerade eine öffentliche Wirksamkeit voraus. [Nach Baur und Schwegler zwei Partheien, die judenchristliche und heidenchristliche. Das wiederholte *παρακαλῶ* affectvoll nach Erasmus und Meyer]. — *Τὸ αὐτὸ φρονεῖν ἐν κυρίῳ*, einmüthig im Herrn, 2, 2. van Hengel legt in *ἐν κυρίῳ* Bedeutung: auf gleiche Weise für die Sache des Herrn leben [*„Evodiam et Syntychen pariter adhorter, ut eodem, quidquid agatur, ducantur studio in communione Domini habenda“*], und hält sie für [griechische] Frauen, welche zu Rom gelehrt hätten [*„mulieres fuisse originis Graecae, quae Romae una cum Paulo rei Christianae operam dedissent, id*

maxime agentes, ut eam ad suum sexum propagarent; nunc vero ejusdem rei propagandae causa cum Epaphrodito Philippos profecturae essent: Paulum utramque, nominibus expressis, ad concordiam adhortatum esse"]. — V. 3. *Ναὶ ἐρωτῶ καὶ σέ. Ναί* nach den neuern Kritikern statt der Recepta *καί*. Philemon V. 20. Luk. 12, 5. Steigert die Bitte [de Wette: Ja! bestätigend (Meyer), nicht betheuernd. Die Ermahnung wird dadurch bestätigt, dass die Mitwirkung eines Andern zu Hülfe genommen wird, de Wette u. Meyer]. — *Σύζυγε γνήσιε, συλλαμβάνου αὐταῖς*, „werther Genosse, nimm dich ihrer an". — *Σύζυγος* [nur hier im neuen Test., aber 3 Makk. 4, 8 und bei Profanscribenten, z. B. Aristoph. *Plut.* v. 946. Euripid. *Iphig. Taur.* v. 251] ist gewiss (man war ungewiss über die Bedeutung des Wortes) so viel, als *συνεργός* und *συστρατιώτης* (2, 25). Es ist kein Bedenken, mit Victorinus, Grotius und Andern, ihn für den Epaphroditus zu halten, welcher ja der Vorlesung des Briefes ohne Zweifel beiwohnte [Grotius: „*ad Epaphroditum per apostrophen vertit se oratio, tanquam praesentem futurum, ubi epistola haec in ecclesia Philippensium legeretur*"]. Nach Matthies, van Hengel [Rheinwald und de Wette] war der *σύζυγος* ein Unbekannter [„wo nicht Presbyter der Gemeine, doch ein ausgezeichneter Mann, welcher schon früher gemeinsam mit dem Apostel für die Befestigung des Evangeliums unter den Philippern gewirkt, und nachher mit thatkräftigem Eifer fortgearbeitet hatte, so dass die Gemeine wohl ohne Zweifel sogleich errathen konnte, wer darunter zu verstehen sei", Matthies. Luther „der fürnehmste Bischof zu Philippi"]. Wenn *σύζυγος* Ehegenosse bedeuten sollte, würde es wenigstens weit angemessener sein, den Mann [oder Bruder] von einer jener Frauen hier zu finden, was Chrysostomus für möglich hält [„*ἢ ἀδελφόν τινα αὐτῶν, ἢ καὶ ἄνδρα μιᾶς αὐτῶν οὕτω καλεῖ*"], als mit Vielen in der alten

Kirche (Clem. Alexandr. *Stromm.* 3, 448 bei Euseb. *Hist. Eccl.* 3, 30 [„*καὶ ὄγε Παῦλος οὐκ ἀκνεῖ ἔν τινι ἐπιστολῇ τὴν αὐτοῦ προσαγορεῦσαι σύζυγον, ἣν οἶ περιεκόμιζε διὰ τὸ τῆς ὑπηρεσίας εὐσταλές*“]), denen schon Theodoret widerspricht [„*τὸν δὲ σύζυγόν τινες ἀνοήτως ὑπέλαβον γνησίαν εἶναι τοῦ ἀποστόλου*“], und selbst mit Erasmus [„*vera germanaque conjux, vera in studio pietatis consentanea*“, in welcher Bedeutung das Wort besonders bei den Gnostikern vorkommt] die Gattin des Paulus, gleichgiltig, ob 1 Kor. 7, 7. 8 widerspreche [wo er von seinem ehelosen Leben spricht. Dieser Ansicht, die besonders von den Katholiken bestritten wurde, waren auch Zwingli, Flacius und viele Andere. Luther: „mein treuer Geselle“ (s. o.). Die älteste lateinische Uebersetzung: „*dilectissime conjunx*“. Vulgata: „*germane compar*“. Vgl. Cic. I. *Phil.*, wo Antonius und Dolabella „*hoc jugum impiorum nefarium*“, und „*geminum in scelere par*“ genannt werden. Bei Plutarch *Agis* und *Cleom. Vita: ζεῦγος δημαγωγῶν.* — Oekumenius, Baronius, Meyer und Andere hielten *σύζυγος* für ein Nomen proprium, Syzygus, Storr und Heinrichs für die Uebersetzung des Nomen proprium *Κολληγᾶς* bei Joseph. *bell. Jud.* 7, 3, 4. Andere haben an Barnabas, Silvanus oder Silas gedacht]. Abgesehen von denen, welche eins von den beiden Worten, besonders aber *γνήσιος*, *germanus*, für Eigennamen hielten [vgl. die besondere Abhdlg. Matth. Bloch *de Συζύγῳ Paulino.* Hafn. 1709), ist *γνήσιος* vielmehr ganz eigentliches Wort für ächt Christliches und Apostolisches 1 Tim. 1, 2. Tit. 1, 4 [de Wette: treuer, ächter, erprobter Genosse, Mitarbeiter]. — *Συλλαμβάνου αὐταῖς*, Luk. 5, 7, hier zur Aussöhnung der Beiden [de Wette und Meyer], oder zur geistigen Förderung [Grotius, *συλλαμβάνειν* bedeute den nöthigen Lebensunterhalt verschaffen]. — *Αἵτινες*, da sie ja [de Wette und Meyer]. — *Ἐν τῷ*

εὐαγγελίῳ συνήθλησάν μοι. 1, 27: *μιᾷ ψυχῇ συναθλοῦντες.* Aus dieser Stelle, an Alle in der Gemeine [gerichtet], ist klar, dass nicht gerade nur Beamtete oder Lehrer gemeint zu sein brauchten, wenn gleich *ἐν τῷ εὐαγγελίῳ* Werk und Amt der Verkündigung bedeutet. Das Bekenntniss: unter Gefahr und Anstrengung war genug. — *Μετὰ καὶ* [wegen der Einschiebung eines Wortes zwischen der Präposition und den Hauptworten s. Winer §. 51. 8. 436] *Κλήμεντος*, Clemens sonst nirgends erwähnt. Die Kirche (Eusebius 3, 4. 15) [Hieronymus und Andere, besonders katholische Ausleger] fand Clemens von Rom in ihm, den Verfasser wenigstens des 1. Briefes an die Korinther [unter Domitian, gestorben unter Trajan, ungefähr 30 Jahre nach Pauli Schreiben, dritten Bischof zu Rom Baur, s. oben S. 8]. Auch Neuere, z. B. van Hengel [*„Clementem celeberrimum illum esse virum, qui Romae Episcopi munere fructus sit“*], nahmen ihn dafür. Aber fast gewiss ist hier ein Mann von Philippi gemeint (Grotius [*„aliquis Romanus in Macedonia negotians“*], Rheinwald [„vielleicht ein Presbyter“], Matthies [Winer *Realwörterbuch*, 3. Aufl., I, 232, de Wette und Meyer], wenn gleich *μετὰ καὶ Κλήμεντος κ. τ. λ.* zu *συνήθλησάν μοι* [de Wette und Meyer], nicht zu *συλλαμβάνου* zu ziehen ist [Storr und Flatt]. Denn wäre er nicht in Philippi gewesen, wozu diese Erwähnung desselben? — *Ὧν τὰ ὀνόματα ἐν βίβλῳ ζωῆς*, d. i., deren Namen (aller seiner *συνεργῶν*) im Buche des Lebens stehen. Altisraelitische Formel, im alten Testamente weder eine auszeichnende, noch für das himmlische Leben, sondern von den zum Leben Bestimmten, im Leben Daseienden gebraucht. Ps. 69, 29. 139, 16. Bei den Juden und in der Form der Sprache neuen Testamentes, auszeichnende Formel für die Bestimmung zur künftigen Seligkeit [Meyer, sc. *ἐστί*]. Dan. 12, 1. Hebr. 12, 23. Apok. 3, 5. 13, 8. 20, 15. 21, 27. Dasselbe bedeutet: im Himmel

geschrieben sein Luk. 10, 20: *ὅτι τὰ ὀνόματα ὑμῶν ἐγράφη ἐν τοῖς οὐρανοῖς* [und Hebr. 12, 23: *ἀπογεγραμμένοι ἐν οὐρανοῖς*. — So auch de Wette und Meyer]. Ob es bei den Juden anders gewesen — aber bei Paulus ist es natürlich keine absolute Bestimmung, sondern ein natürliches Verdienst. van Hengel: euch unbekannte Namen, aber Gott bekannt [*„quorum nomina vobis quidem incognita sunt, sed ad vitam beatorum a Deo notata“*]. Vielmehr: er brauche sie nicht zu nennen.

Nun von V. 4—9 jene allgemein sittlichen Sätze, mit dem aus 3, 1 wiederholten Zurufe *χαίρετε* begonnen. Dieses *χαίρετε* ist ein Grundton durch diesen ganzen Brief. Selbst Erasmus [fälschlich]: *valete* [doch nicht ganz bestimmt, denn er sagt: *„potest esse et: valete“*]. — *Πάλιν ἐρῶ*, d. i. ich wiederhole es, nämlich eben jetzt sogleich. — V. 5. Die Ermahnungen V. 5—7 hängen damit genau zusammen. Jene Heiterkeit musste sich ja besonders in der schwierigen Lage, den Nichtchristen gegenüber, erweisen, also schon wieder anders gewendet. — V. 5 die Ermahnung, freundlich zu sein gegen sie. V. 6 und 7 Muth und Zuversicht in Hinsicht auf sie. *Τὸ ἐπιεικὲς ὑμῶν γνωσθήτω πᾶσιν ἀνθρώποις. Τὸ ἐπιεικές*, Vulgata *modestia*, Luther Lindigkeit [van Hengel *lenitas*, de Wette Milde, Meyer mildes Wesen], ist nicht in altgriechischer Bedeutung zu nehmen, sondern allgemein: mild, freundlich. LXX Ps. 86, 5. Oft so, z. B. 2 Kor. 10, 1. 1 Tim. 3, 3. Tit. 3, 2. Jak. 3, 17. 1 Petr. 2, 18. Weniger nach dem ältesten, homerischen Gebrauche [z. B. *Odyss.* 12, 382. *Il.* 23, 246. 8, 431: *ὡς ἐπιεικές*]: schicklich, angemessen: wie es Matthies nimmt [„schickliches, angemessenes Benehmen“, was auch de Wette und Meyer nicht gelten lassen]. — *Πᾶσιν ἀνθρώποις*, hier die Nichtchristen [Theodoret], *πᾶσιν* aller Art [Bengel: *bonis et malis*. Meyer populär zu nehmen. Chry-

sostomus und Theophylakt: die Feinde des Kreuzes Christi], wie 1 Thess. 5, 15: *πάντοτε τὸ ἀγαθὸν διώκετε καὶ εἰς ἀλλήλους καὶ εἰς πάντας*, und Tit. 3, 2: *ἐπιεικεῖς, πᾶσαν ἐνδεικνυμένους πραύτητα πρὸς πάντας ἀνθρώπους*. — *Γνωσθήτω*, werde thätig [erfahrungsmässig Meyer] bekannt, erweise sich [Bengel und Flatt. Dagegen van Hengel und de Wette: werde durch den Ruf bekannt, wegen *πᾶσιν ἀνθρώποις*, „*lenitate erga vos invicem praestanda facite, ut omnibus innotescat hominibus, hanc a vobis coli virtutem*". Theodoret findet hier ein Verbot der Rachsucht: *μὴ ἀμύνεσθε κακῷ τὸ κακόν*]. — *Ὁ κύριος ἐγγύς*, wie 1 Kor. 16, 22. Jak. 5, 9. 1 Petr. 4, 7. 1 Joh. 2, 28, allgemeine apostolische Formel für Trost und Ermahnung. Hier kann sie verschieden aufgefasst werden, entweder zum Vorhergehenden, oder zum Folgenden bezogen. Sie gehört wohl zum Vorigen [Flatt und de Wette] in dem Sinne, dass sie von den Feinden nichts zu fürchten hätten, daher Freundlichkeit gegen sie. Aber die Väter [Chrysostomus, Oekumenius und Theophylakt] beziehen es zum Folgenden [Meyer]. Gewiss auch hier, wie in den Parallelstellen, auf die Rückkehr Christi [van Hengel, Hölemann, de Wette und Meyer] zu beziehen, wie die Formel *ἐγγύς ἐστιν ἐπὶ θύραις* Matth. 24, 33. Mark. 13, 29 und *ἤδη ἐγγὺς τὸ τέρος ἐστίν* Luk. 21, 30, *ἐγγύς ἐστιν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ* Luk. 21, 31. So auch die griechischen Väter [Theodoret: *ὁ κριτὴς πελάζει, λοιπὸν ἀποδώσει τῶν πόνων τὰς ἀντιδόσεις*. Chrysostomus: *ἤδη ἐφέστηκεν ἡ κρίσις· ἤδη τὰ τῆς ἀνταποδόσεως ἐφέστηκε*. Theophylakt]. Also ist die Formel weder von der Vergeltung nach dem Tode der Einzelnen (Storr und Andere), noch mit Calvin, Luther, Matthies, Rheinwald, [Rilliet und Corn. Müller] von Gott zu verstehen: der Herr ist stets nahe [allgegenwärtig, geistig nahe, mit seiner Hilfe. Luther: „*promptus, propitius*

et paratus ad omnia facienda, quae desideraveritis". Calvin: „*ex pulcherrima hac sententia discimus, omnis impatientiae causam esse ignorationem providentiae Dei*"] nach Ps. 34, 19. 145, 18. 119, 151. — V. 6 und 7. Keine Sorge für sich. Das Leben Gotte zu überlassen. Im Innerlichen stets geborgen. — V. 6. *Μηδὲν μεριμνᾶτε* [Luthers sorget nichts]. Vgl. Matth. 6, 25 ff. *μὴ μεριμνᾶτε τῇ ψυχῇ ὑμῶν κ. τ. λ.* 1 Petr. 5, 7: *πᾶσαν τὴν μέριμναν ὑμῶν ἐπιῤῥίψαντες ἐπ' αὐτόν, ὅτι αὐτῷ μέλει περὶ ὑμῶν.* Die Sorge ist hier innere, nicht die Beobachtung, Vorsicht, Arbeit wegen der Zukunft (dahin geht die heidnische Vorstellung der Sorge), sondern diejenige Befürchtung und Bemühung für die Zukunft, welche ohne Glauben und mit Ueberschätzung der menschlichen Kräfte Statt hat. [2, 20: *οὐδένα γὰρ ἔχω ἰσόψυχον, ὅστις γνησίως τὰ περὶ ὑμῶν μεριμνήσει*]. — *Ἐν παντί*, eine Paulus sehr geläufige Formel, meist doppelsinnig, in allen Umständen, oder allezeit, wie Eph. 5, 24: *ἀλλ' ὥσπερ ἡ ἐκκλησία ὑποτάσσεται τῷ Χριστῷ, οὕτω καὶ αἱ γυναῖκες τοῖς ἰδίοις ἀνδράσιν ἐν παντί.* Doch Eph. 6, 18: *ἐν παντὶ καιρῷ* [daher auch hier Grotius: „*in omni tempore, ut Syrus*", Flatt und Rheinwald, s. v. a. *πάντοτε* („das ganze Leben des Christen ein Gebet"). Theodoret = *ἐπὶ πᾶσιν.* Chrysostomus und Theophylakt: *ἐν παντί, τουτέστι, πράγματι.* Hölemann, van Hengel, de Wette und Meyer nach Luther. Nicht mit dem folgenden *τῇ προσευχῇ* zu verbinden Ambrosiaster]. Vgl. 4, 12: *ἐν παντὶ καὶ ἐν πᾶσι.* — *Τῇ προσευχῇ καὶ τῇ δεήσει μετὰ εὐχαριστίας τὰ αἰτήματα ὑμῶν γνωριζέσθω πρὸς τὸν Θεόν*, d. i. „mögen eure Bitten Gott bekannt werden durch Gebet und Bitte mit Danksagung verbunden". *Τὰ αἰτήματα*, Gegenstände der Bitte. Das Beten aber dreifach: allgemein und ins Einzelne (*προσευχή, δέησις* Eph. 6, 18: *διὰ πάσης προσευχῆς καὶ δεήσεως προσευχόμενοι ἐν παντὶ καιρῷ ἐν πνεύματι, καὶ εἰς αὐτὸ τοῦτο*

ἀγρυπνοῦντες κ. τ. λ.. 1 Tim. 2, 1: δεήσεις, προσευχάς, ἐντεύξεις, εὐχαριστίας ὑπὲρ πάντων ἀνθρώπων. Kol. 1, 9: προσευχόμενοι καὶ αἰτούμενοι) und Danksagung (diese immer mit dem Gebete verbunden. Eph. 5, 20: εὐχαριστοῦντες πάντοτε ὑπὲρ πάντων. 1 Thess. 5, 18: ἐν παντὶ εὐχαριστεῖτε) [Kell. 1, 3. 4, 2. 3]. — V. 7 wieder eine Stelle von bleibender Bedeutung und Kraft [καὶ Consecutivpartikel, Rheinwald, de Wette und Andere, *quo facto*]. Ἡ εἰρήνη τοῦ θεοῦ, wie Kol. 3, 15: ἡ εἰρήνη τοῦ Χριστοῦ βραβευέτω ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν. Michaelis: Friede unter einander [wie schon Clericus und jetzt Meyer nach Theodoret]. van Hengel: „*benevolentia Dei, favor Dei*“ [wie schon Grotius und Ernesti, aber nach einer Metonymie für: ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης Röm. 16, 20], wie 1, 2: εἰρήνη ἀπὸ θεοῦ. Es ist der freudige Sinn und Muth in der höheren geistigen Art als christliches Gefühl [„Seelenfriede, welchen Gott giebt,“ Winer §. 30. 1. S. 213. Hölemann: „*pax animi interna, a Deo largienda*“. de Wette]. Die griechischen Väter: Friede mit Gott [nach Röm. 5, 1. Wetstein, Matthies. Chrysostomus: ἡ εἰρήνη, τουτέστιν, ἡ καταλλαγή, ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ. Theophylakt]. Neben den Bitten, welche vor Gott gebracht werden sollen, wird dieser Friede als das Gewisse und Bleibende erwähnt. — Ἡ ὑπερέχουσα πάντα νοῦν φρουρήσει τὰς καρδίας — Ἰησοῦ, d. i. „welcher alle Begriffe übersteigt, wird euer Gemüth und eure Gedanken Christo Jesu getreu erhalten“. Bei ihm ist also alle Versuchung zu überwinden. Vgl. Eph. 3, 19. 20: τὴν ὑπερβάλλουσαν τῆς γνώσεως ἀγάπην τοῦ Χριστοῦ, und τῷ δὲ δυναμένῳ ὑπὲρ πάντα ποιῆσαι ὑπερεκπερισσοῦ ὧν αἰτούμεθα ἢ νοοῦμεν. Es ist νοῦς nicht Vernunft [Luther], was zweifach gemisdeutet worden ist, nämlich 1) dass dieser Friede auf übernatürlichen Ideen beruhe, und 2) dass er in Gefühlen bestehe, sondern Geist, geistiges Vermögen

überhaupt [de Wette: der zweifelnde Verstand, Meyer jeder Verstand. Corn. Müller: Vorstellung]. Er meint die Wirkungen und Erfolge desselben im Gemüthe, welche undenkbar herrlich, erfreulich seien. [Luther's erste Uebersetzung war: „überschwebt allen Sinnen". In der Octavbibelausgabe vom Jahre 1530 hat er erst die unrichtige Uebersetzung: „welcher höher ist, denn alle Vernunft", angenommen. Vgl. J. G. Palm: *Historie der deutschen Bibelübersetzung D. M. Lutheri* u. s. w. Halle 1772. Kap. V. S. 193]. — *Φρουρήσει* [eigentlich ein militärischer Ausdruck Grotius] nicht wünschend (Luther [und viele Andere]), sondern verheissend [de Wette und Meyer], und ist mit *Χριστῷ Ἰησοῦ* [de Wette und Meyer] zu verbinden (griechische Väter [Chrysostomus: *ἐν αὐτῷ φυλάξει, ὥστε μένειν, καὶ μὴ ἐκπεσεῖν αὐτοῦ τῆς πίστεως*]). Denn dieses *ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* ist nicht Nebenformel. Andere [Grotius]: durch Christum Jesum bewahren. *Ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* also: ihm treu [de Wette in der Einheit mit ihm, Meyer christlich]. Vgl. 1 Petr. 1, 5: *τοὺς ἐν δυνάμει θεοῦ φρουρουμένους διὰ πίστεως εἰς σωτηρίαν ἑτοίμην ἀποκαλυφθῆναι ἐν καιρῷ ἐσχάτῳ* [und Gal. 3, 23: *ὑπὸ νόμον ἐφρουρούμεθα*]. *Testimonium experientiae* — wird euch die Ueberzeugung geben, dass die christliche Sache wahr sei. — *Τὰς καρδίας ὑμῶν καὶ τὰ νοήματα ὑμῶν*, Gemüth und Gedanken. 2 Kor. 11, 3. Statt *νοήματα* las die lateinische Kirche oft aus 1 Thess. 5, 23 *σώματα*.

V. 8 und 9. Kurz zusammen gefasste, allgemein sittliche Ermahnung, und auf die Erfahrung angewiesen: „was in der vernünftigen Welt als gut gelte, was sie an ihm beobachtet hätten". — V. 8. *Τὸ λοιπόν*, wieder zusammenfassend, wie 3, 1, wohlan denn [de Wette: führt ein, was ausser Gott V. 7 der Mensch zu thun hat, Meyer allgemein: ausserdem noch]. — Die nun folgenden Bezeichnungen des

Guten sind alle bedeutend [auch als Asyndeta]. Ἀληθῆ in moralischer Bedeutung, wie 1 Kor. 5, 8. 13, 6, das allgemeine Wort [Luther und de Wette: wahrhaftig, der christlichen ἀλήθεια entsprechend, Meyer: mit der christlichen Sittlichkeit übereinstimmend, Bretschneider: *probus, honestus*]. Hor. *Epist.* I, 1, 11: „*Quid verum atque decens, curo et rogo*". [Chrysostomus erklärt ἀληθῆ durch ἀρετή, Theophylakt durch ἐνάρετα, *virtutibus praedita*]. — Die drei folgenden Worte σεμνά, δίκαια und ἁγνά sollen darstellen, was gut sei; προσφιλῆ [nur hier im neuen Test.] und εὔφημα [auch nur hier], was als gut unter den Menschen gelte. — Λογίζεσθε, wie λογισμός Röm. 2, 15, stellt das allgemeine Urtheil, die sittliche öffentliche Meinung als Merkmal des Guten auf. Σεμνά, δίκαια und ἁγνά, wie Tit. 2, 12: σωφρόνως καὶ δικαίως καὶ εὐσεβῶς, die dreifache Tugend gegen Gott, gegen Andere und gegen sich. Σεμνά, so hier allein, 1 Timoth. 3, 8: διακόνους ὡσαύτως σεμνούς, V. 11: γυναῖκας ὡσαύτως σεμνάς. Tit. 2, 2. [de Wette: ehrwürdig, würdevoll]. Matthies auch hier ehrenwerth, *gravis* in äusserer Bedeutung. Ἁγνά, *casta*. 2 Kor. 7, 11. 1 Timoth. 5, 22. Tit. 2, 5. [de Wette: rein. Luther: keusch. Δίκαια, dem Gesetze gemäss de Wette]. Προσφιλῆ und εὔφημα, jenes bezieht sich mehr auf das, was Einzelnen gefällt, dieses auf das, was unter den Menschen überhaupt angenehm ist. Sirach 20, 13: ὁ σοφὸς ἐν λόγῳ ἑαυτὸν προσφιλῆ ποιήσει, χάριτες δὲ μωρῶν ἐκχυθήσονται [4, 7: προσφιλῆ συναγωγῇ σεαυτὸν ποίει. Luther: lieblich — was wohllautet. Meyer fasst jenes Wort ganz allgemein, ohne specielle Beziehung]. Ἀρετή, menschliche Tugend, so nur noch 2 Petr. 1, 5 [in Verbindung mit πίστις und γνῶσις], bezieht sich auf die ersteren Drei: ἀληθῆ, σεμνά und δίκαια, das Gute, ἔπαινος auf die letzteren Zwei: προσφιλῆ [de Wette: liebenswürdig] und εὔφημα, Lobens-

werthes. [de Wette: „wenn irgend eine Tugend ausser den schon genannten ist, als *μακροθυμία, πραότης* u. s. w., *ἔπαινος*, wenn irgend etwas Löbliches ist.“ Meyer, recapitulirend. Cic. *Fin.* 3, 4, 14: *una virtus unum istud, quod honestum appellus, rectum, laudabile, decorum.* Nach *ἔπαινος* [Meyer Lobertheil] hat die lateinische Kirche, auch Vulgata, oft hinzugesetzt: *ἐπιστήμης, laus disciplinae*, wahrscheinlich weil man *ἔπαινος* vom geistig Rühmlichen verstand [von de Wette nicht erwähnt]. — *λογίζεσθε*, darauf denket [Luther: dem denket nach], wie 1 Kor. 13, 5: *οὐ λογίζεται τὸ κακόν*, d. i. sich zu verschaffen suchen [de Wette: seid darauf bedacht, Meyer überleget, um euch darnach zu richten. *Ταῦτα* zugleich auf *ὅσα* und *εἴ τις ἀρετὴ καὶ εἴ τις ἔπαινος*, auf das Letztere dem Sinne nach zu beziehen]. Paulus sah also, wie Röm. Kap. 1 und 2, die christliche Tugend dem Wesen nach für Eins mit der allgemein menschlichen an, (anders nach ihrem Grunde und Motive). — V. 9. *Ἃ καὶ* [auch: Luther, de Wette und Meyer] *ἐμάθετε καὶ παρελάβετε* steht für sich, *ἐν ἐμοί* gehört nur zu *ἠκούσατε καὶ εἴδετε* [Meyer], gewöhnlich nur zu *εἴδετε*, auch von van Hengel bezogen, ganz, wie 1, 30: *οἷον εἴδετε ἐν ἐμοὶ καὶ νῦν ἀκούετε ἐν ἐμοί.* Vgl. Kol. 1, 7: *καθὼς καὶ ἐμάθετε ἀπὸ Ἐπαφρᾶ*, und 2, 6: *ὡς οὖν παρελάβετε τὸν Χριστὸν Ἰησοῦν.* 1 Thess. 2, 13: *παραλαβόντες λόγον ἀκοῆς παρ' ἡμῶν τοῦ θεοῦ ἐδέξασθε οὐ λόγον ἀνθρώπων, ἀλλὰ — λόγον θεοῦ.* Gal. 1, 12: *οὐδὲ γὰρ ἐγὼ παρὰ ἀνθρώπου παρέλαβον αὐτό, οὔτε ἐδιδάχθην, ἀλλὰ δι' ἀποκαλύψεως Ἰησοῦ Χριστοῦ.* Einzelnes — Allgemeines (*παραλαμβάνειν — διδάσκεσθαι*). „Und an mir gesehen und gehört“, wie 3, 17: *συμμιμηταί μου γίνεσθε, ἀδελφοί, καὶ σκοπεῖτε τοὺς οὕτω περιπατοῦντας, καθὼς ἔχετε τύπον ἡμᾶς.* Sein Beispiel vorgestellt. Die Worte: *ἃ καὶ ἐμάθετε — ἐν ἐμοί* sind [von den Auslegern] verschieden verbunden und gedeu-

et [Manche καὶ — καί: sowohl — als — als, ἐμάθετε und παρελάβετε (de Wette empfangen, Meyer annehmen) auf den Unterricht, ἠκούσατε und εἴδετε auf das Beispiel bezogen Meyer, ταῦτα πράσσετε nach de Wette parallel mit ταῦτα λογίζεσθε]. — Ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης ἔσται μεθ' ὑμῶν. Gott les Friedens hier, wie 1 Thess. 5, 23, s. v. a. Frieden schenkend [wirkend Meyer] (Röm. 16, 20. Hebr. 13, 20), dagegen 2 Thess. 3, 16. 1 Kor. 14, 33, den Frieden wollend. Der Friede, wie V. 7. Durch das christlich Gute sollen sie jenen Frieden verdienen [de Wette]. — Ἔσται μεθ' ὑμῶν, wird euch den Frieden geben [Chrysostomus: „ἐὰν οὕτω φυλάττητε ταῦτα, καὶ πρὸς ἀλλήλους εἰρηνεύητε, ἐν γαλήνῃ ἔσεσθε, ἐν ἀσφαλείᾳ πολλῇ].

Nun zum Schlusse V. 10—20 handelt Paulus von dem, was ihn den Anlass zu schreiben gegeben hatte, 2, 25, von der Unterstützung der Philipper, und zwar hiervon ebenso dankbar, als frei und edel. — V. 10. Ἐχάρην δὲ ἐν κυρίῳ μεγάλως. Das ἐν κυρίῳ mildert und veredelt, wie gewöhnlich, das μεγάλως zugleich. Andere: um des Herrn willen [de Wette in nicht egoistischer Weise. Meyer christlich. Μεγάλως nur hier im neuen Test., aber LXX 1 Chron. 29, 19, bei Herodian und Polybius, *magnopere*, höchlich, Luther und de Wette, mit Nachdruck am Ende Meyer]. — Ὅτι ἤδη ποτὲ ἀνεθάλετε τὸ ὑπὲρ ἐμοῦ φρονεῖν· ἐφ' ᾧ καὶ ἐφρονεῖτε, ἠκαιρεῖσθε δέ, d. i. „dass ihr endlich einmal [wieder Meyer] das Vermögen erhalten, an mich zu denken; denn ihr dachtet oft an mich, aber unvermögend". Wie um ihretwillen freut er sich, weil ihnen ein Wunsch damit gewährt, und weil es für ihren Wohlstand zeuge. — Ἤδη ποτέ, nachdem ihr es längst gewünscht habt, Röm. 1, 10: δεόμενος, εἴπως ἤδη ποτὲ εὐοδωθήσομαι, *tandem aliquando* [Vulgata, Erasmus, Wetstein, van Hengel und Meyer. de Wette nach Grotius, und] Andere: *jam olim, jam pridem*,

namentlich in der Poësie (van Hengel) [„*dixeris fere hanc (notionem jam olim) in oratione ligata, illam (tandem aliquando) in soluta regnare*“. Luther frei: wieder]. — Ἀνεθάλετε [Aorist. 2., seltene, poëtische Form. Winer §. 15. S. 98]. Ἀναθάλλειν, [aufblühen, wieder grünen], *revirescere*, zu Kraft, zu Mitteln gelangen, Luther: wacker werden, d. h. Kraft erhalten [also intransitiv, wie LXX Ps. 27, 7. Hos. 8, 9. Sap. 4, 4. Sir. 46, 12. so die griechischen Väter. Erasmus, Luther, Calvin, Wahl, und Meyer]. Grotius, Beza, [Bretschneider, Hölemann, Rilliet, de Wette] nehmen es transitiv [wie LXX Ezech. 17, 24: ἀναθάλλων ξύλον ξηρόν. Sirach 50, 10: ἐλαία ἀναθάλλουσα καρπούς. Sir. 1, 18: στέφανος σοφίας φόβος κυρίου, ἀναθάλλων εἰρήνην καὶ ὑγίειαν ἰάσεως. Sirach 11, 22: εὐλογία κυρίου — ἀναθάλλει εὐλογίαν αὐτοῦ. Im neuen Testamente steht es nur hier], in der Bedeutung: wieder aufblühen lassen [„wieder anfrischen das für mich Sorgen“ (*resuscitare curam mei*, Bretschneider), de Wette, der die transitive Bedeutung vorzieht wegen der leichtern Construction mit dem folgenden Infinitiv: τὸ ὑπὲρ ἐμοῦ φρονεῖν, als einfachem Accusativ]. — Τὸ — φρονεῖν, in Hinsicht darauf [nach der intransitiven Bedeutung von ἀναθάλλειν]. [Winer §. 45. 3. S. 375 will diesen Infinitiv durch ὥστε auflösen: in Betreff, was anlangt. Andere suppliren κατά. Bengel und Meyer machen τὸ ὑπὲρ ἐμοῦ als Accusativ von φρονεῖν abhängig. Müsste dann bei φρονεῖν nicht noch τό stehen?]. Ὑπὲρ ἐμοῦ φρονεῖν, d. i. für mich zu sorgen [s. v. a. φροντίζειν, *consulere alicui*, *curam gerere*. Vgl. zu 1, 7: τοῦτο φρονεῖν ὑπὲρ πάντων ὑμῶν]. Es ist möglich, dass nicht sowohl Unvermögen, als die Bemühungen der jüdischen Parthei dagegen gewesen sind, was Storr meinte [nach Chrysostomus, Theophylakt, Meyer: Mangel der Philipper, nach Grotius und Andern: Mangel eines Boten,

de Wette „unbestimmt"]. — *Ἐφ' ᾧ καὶ ἐφρονεῖτε*, das *ἐφ' ᾧ*, was zum *ἀνεθάλετε* gehört, heisst weil denn, wie 3, 12: *ἐφ' ᾧ καὶ κατελήφθην ὑπὸ Χριστοῦ* [sehr verschieden von den Auslegern erklärt, als *qua de re, in qua re, et post id* Grotius, wiewohl Luther, *sicut* Vulgata, *quemadmodum* van Hengel, wesshalb Winer, worauf ihr auch wirklich ehemals und jetzt dachtet de Wette. Calvin, Rilliet und Bretschneider suppliren sogar zu *ᾧ* den Namen des Apostels, also: gegen welchen, aber *ἐφ' ᾧ* steht bei Paulus, wie Meyer richtig bemerkt, immer als Neutrum]. Sinn: eine Gunst meines Geschicks ist es, denn ihr habt immer gewollt. Die Erklärung: worüber macht die Satzverbindung hart. — *Ἐφρονεῖτε*, scil. *ὑπὲρ ἐμοῦ*. [Das Imperfect urgirt Meyer]. — *Ἠκαιρεῖσθε δέ*. Das *ἀκαιρεῖσθαι* [ein späteres Wort, was bei den Classikern nicht vorkommt, und nur hier im neuen Testamente steht, das Gegentheil ist *εὐκαιρεῖν, ἄκαιρος* Sir. 22, 6: *ἀκαίρως* Sir. 35, 4. 2 Timoth. 4, 2] ist ganz angemessen dem *ἀναθάλλειν, καιρός* Zeit der Reife, rechte, günstige Zeit.

V. 11—13. Dank, begonnen mit der Erklärung seiner Unabhängigkeit und Unbedürftigkeit im äusseren Leben. V. 11. *Οὐχ ὅτι καθ' ὑστέρησιν λέγω*, wie [V. 17: *οὐχ ὅτι ἐπιζητῶ τὸ δόμα*] 3, 12: *οὐχ ὅτι ἤδη ἔλαβον*, „nicht sollt ihr es verstehen, als redete ich aus Mangel" [vgl. über *οὐχ ὅτι* Winer §. 66. 5. S. 663]. — *Καθ' ὑστέρησιν*, Mark. 12, 44: *ἐκ τῆς ὑστερήσεως*, befangen im Mangel [vgl. Röm. 3, 5: *κατὰ ἄνθρωπον λέγω*. 1 Kor. 7, 6: *τοῦτο δὲ λέγω κατὰ συγγνώμην, οὐ κατ' ἐπιταγήν*. 2 Kor. 8, 8. 11, 21. Gal. 3, 15. de Wette und Meyer: *κατά* wegen. Winer §. 53. S. 478: „aus, zufolge dessen, dass ich Mangel leide", wie oben 2, 3: *κατὰ ἐριθείαν*]. — *Ἐγὼ γὰρ ἔμαθον, ἐν οἷς εἰμι, αὐτάρκης εἶναι*, d. i. „denn ich habe gelernt, selbstständig zu sein in dem, wie es um mich steht". — *Ἔμαθον*, nach Pelagius: *a Christo* [*omnia aequanimiter ferre sum edoctus*], vielmehr

nach Chrysostomus, der darin ein Werk (*πρᾶγμα*) der *διδασκαλίας καὶ γυμνασίας καὶ μελέτης* fand [Meyer durch die Erfahrung, „*molestiae et aerumnae me docuerunt*“ van Hengel, unbestimmt de Wette, nach Hebr. 5, 8: *καίπερ ὢν υἱός, ἔμαθεν ἀφ' ὧν ἔπαθε τὴν ὑπακοήν*]. — *Ἐν οἷς εἰμι*, d. i. in dem, worin ich mich befinde. Luther: bei welchen [scil. Menschen, *οἷς* als Masculinum]. *Οἷς* sind Umstände, Verhältnisse [absolut, ohne *πράγμασι* oder *κτήμασι* zu suppliren, wie Viele gethan haben, auch bei griechischen Profanscribenten gewöhnlich, z. B. Arrian. *Epict.* 1, 22: *εἰ θέλω με ἐν τοιούτοις εἶναι, ἐν οἷς εἰμι*, und sonst. Vgl. Wetstein, Kypke und Raphelius]. — *Αὐτάρκης εἶναι*, ohne Bedürfniss sein [de Wette: genügsam, Meyer sich selbst genügend], wie 1 Timoth. 6, 6: *ἔστι δὲ πορισμὸς μέγας ἡ εὐσέβεια μετὰ αὐταρκείας*. Hebr. 13, 5: *ἀρκούμενοι τοῖς παροῦσιν* [2 Kor. 9, 8: *ἐν παντὶ πάντοτε πᾶσαν αὐτάρκειαν ἔχοντες*. Sirach 40, 18: *ζωὴ αὐτάρκους ἐργάτου γλυκανθήσεται*. Seneca *de vita beat.* c. 6: *beatus est praesentibus, qualiacunque sunt, contentus*]. Nach Stobaeus *tit.* V. §. 43 sagte Socrates: der Reichste sei *ὁ ἐλαχίστως ἀρκούμενος. Αὐτάρκεια γὰρ φύσεώς ἐστι πλοῦτος.* — V. 12 sagt wohl mehr, als V. 11: nicht blos damit zufrieden, sondern er weiss es auch mit Würde zu tragen, zu halten. [Statt *οἶδα δὲ* lesen die neueren Kritiker, auch de Wette und Meyer *οἶδα καί*. *Οἶδα*, als die Folge von *ἔμαθον* V. 11]. — *Ταπεινοῦσθαι*, dürftig sein, dem *ὑστερεῖσθαι* V. 12 entsprechend [de Wette: Entbehrungen gern und freiwillig ertragen, dagegen Meyer eigentlich, erniedrigt werden. 2 Kor. 11, 7: *ἐμαυτὸν ταπεινῶν*. LXX Prov. 13, 7: *εἰσὶν οἱ ταπεινοῦντες ἑαυτοὺς ἐν πολλῷ πλούτῳ*]. — *Οἶδα* [wiederholt, oratorisch lebhaft und wegen des Gegensatzes, van Hengel: *efficacitatis causa*] *καὶ περισσεύειν*, Ueberfluss zu haben [ohne ihn zu missbrauchen de Wette]. — *Ἐν παντὶ καὶ ἐν πᾶσι μεμύ-*

μαι, d. i. eingeweiht in Alles [in Jegliches und Alles, wegen Erschöpfung des Begriffs gesagt de Wette, wogegen Meyer bemerkt, dass μυεῖσθαι nicht mit ἐν, sondern dem Accusativ oder Dativ construirt werde, daher das Comma nach μεμύημαι tilgt, und das Folgende auf μεμύημαι bezieht, wo aber wohl τό vor dem Infinitiv stehen würde]. Vgl. zu V. 6: ἐν παντί. 2 Kor. 11, 6: ἐν παντὶ φανερωθέντες ἐν πᾶσιν εἰς ὑμᾶς. Vulgata: *ubique et in omnibus.* Luther: in allen Dingen, und bei allen [scil. Menschen, wie V. 11 ἐν οἷς, als Masculinum]. Ἐν παντὶ [wozu die griechischen Väter und Andere χρόνῳ oder τόπῳ supplirten] heisst hier wohl: zu jeder Zeit, ἐν πᾶσι aber [wozu gewöhnlich πράγμασι supplirt wird]: in allen Umständen. Griesbach und Storr zogen ἐν παντί zum vorhergehenden περισσεύειν [fälschlich trotz des folgenden καί de Wette]. Alle Zustände, nämlich Sattsein und Hungern (χορτάζεσθαι und πεινᾶν), jedes Verhältniss, nämlich Ueberfluss und Mangel (περισσεύειν und ὑστερεῖσθαι). — Μεμύημαι [Perfect. Pass., von μυεῖν, μυεῖσθαι] hier allein im neuen Testamente [aber 3 Makk. 2, 30: οἱ τὰς τελετὰς μεμυημένοι, gewöhnlich mit dem Accusativ der Person und Sache construirt, das classische Wort für: in die Mysterien, z. B. eleusinischen, eingeweiht werden, *mysteriis initiari;* so oft bei den Profanscribenten] hat wohl den Begriff einer höheren An- und Unterweisung, und ist Steigerung des ἔμαθον und οἶδα V. 11 und 12 [so auch von Heugel und Meyer, dagegen nicht de Wette]. Luther: geschickt [unpassend de Wette. Hesychius s. v. a. πεπείραμαι, i. e. *experientia edoctus sum, didici* Bretschneider, Theodoret und Theophylakt πεῖραν ἔλαβον. Grotius gut: „*nota haec vox Macedonibus, qui a Thracibus mysteria acceperant. Non formidavit Apostolus vocem Graecae superstitionis ad meliores usus transferre*". Πεινᾶν statt πεινῆν Winer §. 13. 3. S. 88. Von Socrates sagt M. Antoni-

aus 1, 16: *καὶ ἀπέχεσθαι καὶ ἀπολαύειν ἐδύνατο τούτων*]. — V. 13. ist wieder Steigerung [Bestätigung de Wette, universell Meyer]. *Πάντα ἰσχύω ἐν τῷ ἐνδυναμοῦντί με Χριστῷ*, d. i. Alles überhaupt vermag ich durch die Kraft Christi. — *Πάντα*, allgemein, ganz eigentlich [Meyer und de Wette, weil der Artikel *τά* nicht dabei steht], nicht blos alles Vorige [van Hengel]. — *Ἰσχύειν*, thun, vertragen [Meyer moralisch stark sein], mit dem Accusativ *πάντα*, wie Gal. 5, 6: *οὔτε περιτομή τι ἰσχύει*. Jak. 5, 16: *πολὺ ἰσχύει δέησις δικαίου ἐνεργουμένη* [de Wette und van Hengel. Es ist also kein Infinitiv, z. B. *ferre*, mit Wahl zu suppliren, noch ein *κατά*. Auch Sap. 16, 20: *πᾶσαν ἡδονὴν ἰσχύοντα*]. — *Ἐνδυναμοῦντί με*. Kol. 1, 11: *ἐν πάσῃ δυνάμει δυναμούμενοι κατὰ τὸ κράτος τῆς δόξης αὐτοῦ*. 1 Timoth. 1, 12: *χάριν ἔχω τῷ ἐνδυναμώσαντί με Χριστῷ Ἰησοῦ*. 2 Tim. 4, 17: *ὁ δὲ κύριός μοι παρέστη καὶ ἐνεδυνάμωσέ με*. — *Χριστῷ* ist von den neuern Kritikern [Griesbach, Lachmann, Scholz, Göschen, auch am Ende, van Hengel und Meyer] weggelassen, und vielleicht aus 1 Timoth. 1, 12 hieher gekommen. Aber gewiss ist auch dann *Χριστῷ* hinzu zu verstehen. Von diesem leiten die Apostel alle geistige Förderung ihres Werkes ab. So auch van Hengel, der noch dazu in *ἐν τῷ* einen Grund findet, indem sich dieses [in den paulinischen Briefen] nie auf Gott, sondern immer auf Christus beziehe: „*omnia valeo communione ejus, qui me corroborat*“. In Christus ist auch hier Alles zu verstehen, was aus dem Evangelium und im christlichen Leben fördernd einwirkt.

V. 14. *Πλήν*, doch, einlenkend, wie 3, 16. [de Wette: obgleich es auch meinetwegen hätte unterbleiben können, Meyer gleichwohl, trotz solcher Kraft]. — *Καλῶς ἐποιήσατε*, d. i. ihr habt wohlgethan [echt griechisch, auch bei den Classikern *καλῶς ποιεῖν*, *recte facere*. Grotius: *formula gratias agentis*. Mark. 7, 37: *καλῶς πάντα πεποίηκε*. AG.

), 33: σύ τε καλῶς ἐποίησας παραγενόμενος]. — Καλῶς
on der Güte der Gesinnung [der Philipper]. — Συγκοινω-
ήσαντές μου τῇ θλίψει, d. i. indem ihr Theil genommen habt
n meiner Bedrängniss. Θλῖψις ist nicht der Mangel, wie
Kor. 8, 13, sondern das ganze jetzige Geschick des Paulus
Meyer, de Wette: Gefangenschaft und dadurch bedrängte
age, van Hengel nach Grotius, Matthies und An-
ere]. — Συγκοινωνεῖν von der thätigen Theilnahme [Meyer].
ph. 5, 11: καὶ μὴ συγκοινωνεῖτε τοῖς ἔργοις τοῖς ἀκάρποις
οῦ σκότους [Apok. 18, 4: ἵνα μὴ συγκοινωνήσητε ταῖς ἁμαρ-
αις αὐτῆς]. Anders 1 Kor. 1, 7: κοινωνοί ἐστε τῶν πα-
ημάτων. 1 Petr. 4, 13: κοινωνεῖτε τοῖς τοῦ Χριστοῦ πα-
ήμασι. Κοινωνεῖν, wie V. 15 [und Röm. 12, 13], mehr
on der wohlthätigen Mittheilung gebraucht. Es wird also der
hilipper Gesinnung gelobt, sofern sie sich in Theilnahme an
m überhaupt gezeigt habe. [Ueber die Participialconstruction
it dem Verbum finitum hier, wie AG. 10, 33, vgl. Winer
. 46. 12. 1. S. 414]. — V. 15 und 16 ist Fortsetzung des
obes mit Erinnerung an frühere Zeiten. — V. 15. Οἴδατε
ὑ καὶ ὑμεῖς, d. i. ihr seid es euch bewusst [wie ich: de
Vette und Meyer. Φιλιππήσιοι, nachdrückliche Anrede.
Kor. 6, 11: Κορίνθιοι]. — Ὅτι ἐν ἀρχῇ τοῦ εὐαγγελίου.
[ark. 1, 1: ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου Ἰησοῦ Χριστοῦ. Natürlich
eint hier Paulus seine Verkündigung, und zwar die euro-
äische [de Wette und Meyer]. — Ὅτε ἐξῆλθον ἀπὸ
Μακεδονίας, d. i. „als ich von Macedonien ausgegangen war“,
en in dieser meiner Verkündigung. So ist ἐξῆλθον zu
ehmen [van Hengel und de Wette gegen die gewöhnliche
rklärung: ausging Meyer]. Nach 2 Kor. 11, 9 sendeten
m (οἱ ἀδελφοὶ ἐλθόντες ἀπὸ Μακεδονίας) nach Achaja die
hilipper (Μακεδονία s. v. a. Φιλιππήσιοι) Unterstützung. —
ὐδεμία μοι ἐκκλησία ἐκοινώνησεν —, d. i. keine Gemeine
ir mitgetheilt hat — denn ihr allein. Κοινωνεῖν εἰς λόγον

δόσεως καὶ λήψεως ist zarter Ausdruck für Unterstützung durch Gaben [Meyer euphemistisch]. — Δόσις καὶ λῆψις ist stehende Formel, auch Sirach 42, 7 [41, 19. Artemidor I, 44. und Arrian. *Epict.* 2, 9]. Λόγος δόσεως καὶ λήψεως entspricht der lateinischen Formel: *ratio acceptorum et datorum* bei Cic. *Lael.* c. 16 [d. i. Rechnung über Einnahme und Ausgabe]. Εἰς λόγον, d. i. was die Rechnung anlangt, λόγος, wie V. 17: εἰς λόγον ὑμῶν [2 Makk. 1, 14: εἰς φορτῆς λόγον. Vgl. Matth. 25, 19: συναίρει μετ' αὐτῶν λόγον. Luk. 16, 2: ἀπόδος τὸν λόγον τῆς οἰκονομίας σου. Εἰς, Luther: nach der Rechnung [de Wette: für die Rechnung]. Storr, Matthies, [van Hengel, Rilliet und Meyer: in Gemeinschaft treten in Bezug auf], nehmen εἰς λόγον, wie כִּדְבַר, für: in Ansehung, *ratio habita*, was schon gegen den Gebrauch von λόγος V. 17 ist [was auch de Wette bemerkt], wo Matthies und van Hengel auch „*rationes vestrum habita*" übersetzen. [Κοινωνεῖν ist hier mit εἰς construirt, wie Plat. *de republ.* 5: δυνατὴ φύσις ἡ θήλεια τῇ τοῦ ἄῤῥενος γένους κοινωνῆσαι εἰς ἅπαντα τὰ ἔργα. Winer §. 30. 8. S. 229.] — Λῆψις, Empfangen, ist ohne Zweifel seine, des Apostels, Sache, dagegen δόσις, Geben, die der Philipper [was jedoch de Wette nicht urgirt wissen will]. So auch van Hengel [„*pecunia, quae datur et accipitur*", und Rilliet nach Grotius: „*ego sum in vestris expensi tabulis, vos in meis accepti*"]. Viele nehmen ein gegenseitiges [Meyer] Empfangen und Geben an, entweder jenes geistig [τὰ πνευματικά], dieses äusserlich [τὰ σαρκικά], wie die griechischen Väter [namentlich Chrysostomus], Calvin und Andere, nach 1 Kor. 9, 11: εἰ ἡμεῖς ὑμῖν τὰ πνευματικὰ ἐσπείραμεν, μέγα, εἰ ἡμεῖς ὑμῶν τὰ σαρκικὰ θερίσομεν; oder beides [Empfangen und Geben] äusserlich, und zwar so, dass die Philipper durch Gotteslohn entschädigt worden seien, oder werden würden [Wetstein: „*quae a Philippen-*

sibus accepit, in rationes Dei remuneratoris refert Paulus"], oder vom Apostel Beiträge durch andere Gemeinen erhalten hätten Rheinwald [welche Annahmen alle de Wette verwirft. Meyer lässt die λῆψις der Philipper leer. Vgl. Röm. 12, 13: ταῖς χρείαις τῶν ἁγίων κοινωνοῦντες]. — V. 16. Ὅτι καὶ ἐν Θεσσαλονίκῃ καὶ ἅπαξ καὶ δὶς εἰς τὴν χρείαν μοι ἐπέμψατε, d. i. auch in Thessalonike — als ich daselbst war — habt ihr mir u. s. w. Von den Thessalonichern nahm er nichts an. 2 Thess. 3, 8. [Ὅτι nehmen Einige, auch Meyer, für denn, van Hengel, de Wette und Rilliet für dass. — Ἐν Θεσσαλονίκῃ, als ich in Thessalonich war, Winer §. 54. 4. S. 491, Brachylogie, wie Thucyd. 4, 27. de Wette und Meyer. Manche supplirten ὄντι zu μοι]. — Ἅπαξ καὶ δίς, wie 1 Thess. 2, 18 [*semel atque iterum*, d. i. *non tantum semel, sed bis*, Meyer: specificirend. Luther. Dieselbe Formel Nehem. 13, 20. 1 Makk. 3, 30. Dionys. Halicarn. 8. Herodot. 2, 121: καὶ δὶς καὶ τρίς. 3, 148. Polyb.: ἐπὶ δυοῖν καὶ τρισὶν ἡμέραις. — Εἰς vor χρείαν fehlt nur bei Einigen, und ist von den Meisten mit Recht beibehalten, von Lachmann aber eingeklammert. — Χρεία bezieht sich auf den Apostel selbst, wenn auch nicht τὴν ἐμήν dabei steht, wie Chrysostomus bemerkt, doch setzen Einige, auch Grotius μου hinzu, nicht „*ad usus pauperum, qui in aliis erant urbibus*". — Ἐπέμψατε, absolut, wie AG. 11, 29: εἰς διακονίαν πέμψαι.] — V. 17 geht zurück auf V. 11 und 14: er bedürfe nichts von ihnen, aber er freue sich ihrer Gesinnung. Οὐχ ὅτι ἐπιζητῶ τὸ δόμα, d. i. nicht als ob ich die Gabe wünschte [οὐχ ὅτι, vgl. V. 11]. — Ἐπιζητῶ, wünschte, wenn ἐπιζητεῖν nicht *insuper quaerere* bedeutet van Hengel [„*praeter accepta, alia seu plura expetam dona*": welche Erklärung de Wette und Meyer verwerfen, de Wette ἐπιζητεῖν begehren, Meyer die Richtung durch ἐπί ausgedrückt]. — Ἀλλ' ἐπιζητῶ τὸν καρπὸν τὸν

πλεονάζοντα εἰς λόγον ὑμῶν, d. i. aber die Frucht wünsche ich, welche euch zu Gute kommt. Die Bedeutung liegt im letzten Satze: euch zu Gute. — *Καρπός* entweder das gute Werk, oder Lohn des Guten [de Wette: göttliche Vergeltung nach Chrysostomus: *εἰς τὴν ὑμῶν σωτηρίαν*, Meyer die messianische Belohnung. Grotius: *Deo repensante*, Wetstein: *Deus liberaliter rependet*]. — *Πλεονάζοντα*, reichlich kommend, ausfallend, nicht mit *εἰς λόγον ὑμῶν* [Bretschneider und Meyer] zu verbinden: reichlich werdend, oder wirkend zu [weil *πλεονάζειν* im neuen Testamente nicht mit *εἰς* construirt werde, van Hengel und de Wette]. — *Εἰς λόγον ὑμῶν*, für eure Rechnung, zu eurem Vortheil, wie V. 17; dasselbe von Wohlthaten 2 Kor. 9, 8. — V. 18 freundlich ablehnend. *Ἀπέχω*, Mark. 14, 41, nicht blos: ich habe das Gesendete empfangen, wie Grotius [„*acceptilatio, quae Epaphroditi fidem liberat*"], sondern: Alles habe ich, was ich bedarf, wie Luther [für jetzt de Wette, Alles, was ich begehren konnte, habe ich weg Meyer. Terent. *Eunuch.* 2, 2, 12: *omnia habeo.* Sophocl. *Antig.* 503: *τοῦτ' ἔχων, ἅπαντ' ἔχω.*] — *Πεπλήρωμαι*, s. v. a. das [vorhergehende] *περισσεύω*, es beginnt nur den folgenden Satz: *δεξάμενος παρὰ Ἐπαφροδίτου τὰ παρ' ὑμῶν*, d. i. nachdem ich empfangen habe von Epaphroditus, was ihr mir spendetet. [de Wette und Meyer nehmen *πεπλήρωμαι* für die Verstärkung von *περισσεύω* gegen diejenigen, welche beide Verba in *περισσοτέρως πεπλήρωμαι* auflösten, und gegen Grotius, der *χαρᾶς* supplirte.] — *Τὰ παρ' ὑμῶν*, zarte Unbestimmtheit. — *Ὀσμὴν εὐωδίας, θυσίαν δεκτήν, εὐάρεστον τῷ θεῷ* [Apposition von *τὰ παρ' ὑμῶν*], als gute Gesinnung, auch Gott' werth, oder auch die Hülfe, welche die Sache Gottes dadurch erhält (2 Kor. 2, 14: *τῷ δὲ θεῷ χάρις, τῷ πάντοτε θριαμβεύοντι ἡμᾶς ἐν τῷ Χριστῷ καὶ τὴν ὀσμὴν τῆς γνώσεως αὐτοῦ φανεροῦντι δι' ἡμῶν ἐν παντὶ τόπῳ*). Im Opferbilde

[was Hingebung, Wohlthaten und gottgeweihtes Leben Röm. 12, 1. 1 Petr. 2, 5 bezeichnet de Wette] vorgestellt. Zu *ὀσμὴν εὐωδίας* [Duft des Wohlgeruchs nach Winer §. 34. 2. S. 268] vgl. Eph. 5, 2: *ὁ Χριστὸς — παρέδωκεν ἑαυτὸν ὑπὲρ ἡμῶν προσφορὰν καὶ θυσίαν τῷ θεῷ εἰς ὀσμὴν εὐωδίας* [*Comment.* S. 144: lieblicher Opferduft, aus 1 Mos. 8, 21. 3, 1, 9. 2, 12. 3, 5]. — Zum *δεκτήν* ist nicht nöthig, *τῷ θεῷ* heraufzuziehen, *δεκτήν* hat seine Bedeutung für sich [Luk. 4, 19: *κηρύξαι ἐνιαυτὸν κυρίου δεκτόν.* 2 Kor. 6, 2: *καιρῷ δεκτῷ ἐπήκουσά σου*]. *Θυσία*, von der Wohlthat, wie Hebr. 13, 16: *τοιαύταις γὰρ θυσίαις εὐαρεστεῖται ὁ θεός.*] *Δεκτός*, als Opferwort auch LXX Jes. 56, 7: *αἱ θυσίαι αὐτῶν ἔσονται δεκταί.* Auch *εὐάρεστον* ein Opferwort. Röm. 12, 1: *θυσίαν ζῶσαν, ἁγίαν, εὐάρεστον τῷ θεῷ.* Hebr. 13, 16: *εὐαρεστεῖται ὁ θεός.* Vgl. Röm. 12, 1, 2. Tit. 2, 9. Kol. , 20. Die Prädicate sollen sich offenbar steigern. [*Τῷ θεῷ* ird von van Hengel, de Wette und Meyer auf das orhergehende zusammen bezogen: für Gott.] — V. 19. *Ὁ δὲ θεός μου* [mein mit Bedeutung Meyer], wie 1, 3. — *πληρώσει.* Es ist nicht nöthig, mit vielen Handschriften *πλη-ρῶσαι* zu lesen. Als Wunsch, oder als Versicherung zu neben [ersteres Chrysostomus und Luther, letzteres Meyer nd de Wette: erfüllen s. v. a. befriedigen. Auch Thucydides 1, 70. Aristides, Philo und Libanius: *πλη-ρῶν τὴν χρείαν*]. Statt *χρείαν* erwähnt schon Chrysostomus zwei andere Schreibarten, die sich nicht weiter gefunden aben, nämlich *χάριν* und *χαράν*. *Χρεία*, V. 16. 2, 25. Gewiss ist es nicht blos äusserliche, leibliche (griechische Väter, van Hengel [und de Wette] nach 2 Kor. 9, —11), aber auch nicht blos geistige [Rilliet nach Früheren] Befriedigung [im Messiasreiche Meyer] gemeint, sondern eides zugleich [Rheinwald, Matthies, Hölemann, ede Meyer]. — *Κατὰ τὸν πλοῦτον* [Lachmann,

Tischendorf und Meyer: *τὸ πλοῦτος*] *αὐτοῦ ἐν δόξῃ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*. Das *ἐν δόξῃ* muss mit *πλοῦτον* verbunden werden. So die Meisten [Grotius, Rheinwald und Flatt]. Aber es ist nicht so viel als *ἔνδοξον*, sondern reich an Herrlichkeit, wie Eph. 3, 16: *κατὰ τὸν πλοῦτον τῆς δόξης*, wo auch die Wortbedeutung dieselbe ist. Andere verbinden *ἐν δόξῃ* mit *πληρώσει*, *illustri modo* [van Hengel, Hölemann, Rilliet und Meyer. de Wette schwankt]. — V. 20 ist demgemäss die Doxologie. *Δόξα*, Kenntniss jener Herrlichkeit.

V. 21 und 22. Nachrichten, gewöhnlich eigenhändige. *Ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* gehört entweder zu *ἅγιον* (die Brüder müssen sein als die Heiligen) [Rheinwald, Matthies, van Hengel, Hölemann, de Wette], oder zu *ἀσπάσασθε* [Rilliet und Meyer christlicher Gruss]. Vgl. Röm. 16, 22. 1 Kor. 16, 19. — *Οἱ σὺν ἐμοὶ ἀδελφοί*, Genossen, oder früher Befreundete des Apostels [die Umgebungen des Apostels, wie Gal. 1, 2, de Wette, Meyer die engere christliche Umgebung in Rom, einschliesslich die Amtsgefährten]. Nicht ängstlich mit den 2, 20 Genannten zu vereinigen (die griechischen Väter). Wenn alle Christen um ihn her unter den *ἀδελφοί* gemeint wären (van Hengel) [die römischen Gehülfen Clemens, Linus, Evodia, Syntyche, Epaphroditus], so wären ja *ἀδελφοί* gleich den *οἱ ἅγιοι*. So werden auch 2 Kor. 13, 12 die *οἱ ἅγιοι* von Besonderen geschieden. — *Οἱ ἐκ τῆς Καίσαρος οἰκίας* sind gewiss nicht Anverwandte des Kaisers [Nero, van Hengel und Baur (Flavius Clemens, Verwandter Domitian's, vgl. oben S. 8), aber Nero's Verwandtschaft war sehr klein geworden nach Eutrop 7, 9: *in Nerone omnis familia Augusti consumpta est.* Sueton. *Galb.* 1: *progenies Caesarum in Nerone defecit.* *Οἰκία* in dieser Bedeutung 1 Kor. 16, 15: *οἴδατε τὴν οἰκίαν Στεφανᾶ, ὅτι ἐστὶν ἀπαρχὴ τῆς Ἀχαΐας*], vgl. Luk.

1, 27 und 2, 4: *ἐξ οἴκου Δαβίδ*, sondern zum Hausstande des Kaisers Gehörige, wie Jos. *Antiqq.* 17, 5, 8: *τοῦ Καίσαρος τὴν οἰκίαν* [und Philo *in Flaccum* Tom. II. p. 522. ed. *Mang.*: *Εἰ δὲ μὴ βασιλεύς, ἀλλὰ τὶς τῶν ἐκ τῆς Καίσαρος οἰκίας οὐκ ὤφειλε προνομίαν τινὰ καὶ τιμὴν ἔχειν*, die griechischen Väter verstehen den kaiserlichen Palast darunter], oder auch Freigelassene (Grotius [*liberti, ut credibile est*; 1, 13]. Matthies hält sie für Prätorianer nach 1, 13, aber diese sind nicht *οἶκος* [de Wette allgemein: die Dienerschaft des Kaisers. Meyer niedere kaiserliche Diener. Rilliet: Cäsarianer, d. h. die Vorsteher des kaiserlichen Fiskus in Cäsarea, nicht in Rom (Paulus Herodianer). Nicht weiter zu erwähnen ist es, dass Heinsius an Philipper am Hofe zu Rom dachte, und dass Dorotheus *Καίσαρος* für den Namen eines unbekannten Mannes hielt]. Aus dieser Stelle ist Paulus Verbindung mit Seneca geschlossen worden, verglichen mit AG. 18, 12: *Γαλλίωνος δὲ ἀνθυπατεύοντος τῆς Ἀχαΐας κατεπέστησαν ὁμοθυμαδὸν οἱ Ἰουδαῖοι τῷ Παύλῳ, καὶ ἤγαγον αὐτὸν ἐπὶ τὸ βῆμα*, der Proconsul Jun. Ann. Gallio war ein Bruder des L. Ann. Seneca, und Beschützer des Paulus. Dazu kam die Verwandtschaft der Gedanken, die man bei Beiden fand. Auch hat man Briefe, zwischen Paulus und Seneca angeblich gewechselt [Fabricius *Codex Apocr. N. T.* II. p. 880 seqq. Hieronym. *de viris illustr.* Tom. I. p. 103]. Vgl. M. Fr. Christian Gelpke [gest. als Pastor d. 5. Mai 1845 zu Wermsdorf in Sachsen]: *Tract. de familiaritate, quae Paulo cum Seneca intercessisse fertur verisimillima.* Lips. 1812. 4. [Vgl. Winer *biblisches Realwörterbuch* unter *Paulus* und *Gallio*; Neudecker *Einl. ins Neue Test.* S. 383.]. — *Μάλιστα δέ*, nicht besonders grüssen, sondern diese ausheben [Chrysostomus: ihre Erwähnung soll die Philipper ermuthigen und bestärken]. —

V. 23. [*Ἡμῶν*, von Manchen, auch Meyer weggelassen, von Andern eingeklammert]. — *Μετὰ πάντων ὑμῶν.* Die Lesart *τοῦ πνεύματος* [von Lachmann und Tischendorf aufgenommen, nach Meyer möchte] statt *πάντων*, nach 2 Tim. 4, 22. Gal. 6, 18, ist nach Wetstein sehr bestätigt, auch in der Vulgata, nicht: euch gegenwärtig, sondern: euch geistig fördernd. [*Ἀμήν* von Lachmann eingeklammert].

Die Briefe Pauli an die Thessalonicher.

Erster Brief Pauli an die Thessalonicher.

Einleitung.

Zur Einleitung in die Briefe an die Thessalonicher dienen die besonderen Schriften darüber von Jo. Burgerhoudt *Specimen academicum de coetus Christianorum Thessalonicensis ortu, fatisque et prioris Pauli iis scriptae epistolae consilio atque argumento.* Lugd. Batav. 1825, und von Heinr. Aug. Schott *Isagoge historico-critica in utramque Pauli ad Thessalonicenses epistolam.* (Programm) Jenae, 1830.

Die Umstände des ersten Briefes sind sehr klar, wenn man die Erzählung AG. Kap. 16—18 im Allgemeinen mit demselben vergleicht. Nach Thessalonike [von dem neuen Erbauer Kassander nach seiner Gattin Thessalonika, Philipp's von Macedonien Tochter, benannt, früher Thermä geheissen, Strabo 7, 10. (Vol. II, p. 131. ed. Lips. 1819): *Θεσσαλονικείας Μακεδονικῆς πόλεως, ἣ νῦν μάλιστα τῶν ἄλλων εὐανδρεῖ — ὅτι μετὰ τὸν Ἀξιὸν ποταμὸν ἡ Θεσσαλονίκη ἐστὶν πόλις, ἣ πρότερον Θέρμη ἐκαλεῖτο. Κτίσμα δ' ἐστὶ Κασσάνδρου, ὃς ἐπὶ τῷ ὀνόματι τῆς ἑαυτοῦ γυναικός, παιδὸς δὲ Φιλίππου τοῦ Ἀμύντου ὠνόμασεν· μετῴκισεν δὲ τὰ πέριξ πολίχνια εἰς αὐτήν*], unter der römischen Herrschaft eigentlich der ersten Stadt von Macedonien, der Hauptstadt der zweiten Region [Macedonien wurde in vier Bezirke eingetheilt], kam Paulus von Philippi auf seiner ersten [? zweiten] europäi-

schen Reise im J. 52. [Vgl. AG. 17, 1 ff.]. Was Thessalonich gewesen und geworden ist, erzählt Theoph. Luc. Frid. Tafel *Historia Thessalonic.* Tubing. 1835, und *de Thessalonica ejusque agro dissert. geographica.* Berol. 1839. [43 Bogen].

Mit Paulus kam Silas (Silvanus im Briefe genannt) nach Thessalonich AG. 17, 4. 10, ob auch Timotheus, ist zweifelhaft, denn er wird erst in Beröa neben Silas erwähnt AG. 17, 10, wahrscheinlich von Philippi aus, wo er mit war (Phil. 2, 19—22) nach Beröa vorausgesendet. Die Erfolge des Paulus waren auch hier gross, doch, wie es wohl meist war, hier aber ausdrücklich erwähnt, am Meisten unter den Proselyten. Nach einer zweifelhaften Lesart AG. 17, 4, die Lachmann aufgenommen hat: *τῶν τε σεβομένων καὶ Ἑλλήνων* statt *σεβομένων Ἑλλήνων* (allerdings ist die Zusammensetzung *σεβομένων Ἑλλήνων* eigenthümlich, sonst bedeutet *Ἕλληνες* öfters Proselyten AG. 14, 1. 18, 4.) hätte er selbst unter den Heiden Eingang gefunden. Die Juden, zu Thessalonich bedeutend, wie noch jetzt in Salonichi (sie hatten eine Synagoge AG. 17, 1, zu Philippi nur eine Proseuche), regten Behörde und Volk gegen Paulus und Silas auf, und die Brüder führten sie damals heimlich nach der Nachbarstadt Beröa. Der damalige Aufenthalt scheint kurz gewesen zu sein. AG. 17, 2 ist nur von drei Sabbathen die Rede bei den Juden in Thessalonich. Stellen von seinem guten Beispiele (Tag und Nacht gearbeitet zu haben 1 Thess. 2, 9. 2, 3, 7 ff.) lassen sich auch auf eine kurze Zeit beziehen (anders Schott). Wiederholte Unterstützungen von den Philippern fallen in seinen zweiten Aufenthalt daselbst (Phil. 4, 16). Credner bezieht sie auf diesen ersten. Nach 1 Thess. 2, 18 waren es mehrmalige Versuche des Apostels, nach Thessalonich zu reisen. — Auch in Beröa wurde Paulus von den thessalonichischen Juden verfolgt. Er ging daher nach Athen AG. 17, 14. Silas und

Timotheus blieben zu Beröa. Nach der Apostelgeschichte kamen sie erst in Korinth zu Paulus, wohin dieser von Athen aus gegangen war. Doch die Erzählung der Apostelgeschichte ist unvollständig nach 1 Thess. 3, 1 ff. Timotheus, welcher schon in Athen bei Paulus war, wurde von ihm zu Ermkundigung und Trost nach Thessalonich gesendet, und kam dann erst mit Silas nach Korinth. Credner in der *Einleitung* u. s. w. nimmt AG. 17, 14 in der Stelle: *εὐθέως δὲ τότε τὸν Παῦλον ἐξαπέστειλαν οἱ ἀδελφοὶ πορεύεσθαι ἕως ἐπὶ τὴν θάλασσαν* die Worte *ἕως ἐπὶ τὴν θάλασσαν* richtig nur dem Scheine nach zur See, und 1 Thess. 3, 1: *ἐπέμψαμεν Τιμόθεον* von schriftlicher Anweisung von Athen aus, um mit der Apostelgeschichte eine Vereinigung zu bewirken. — Die gewöhnliche Unterschrift des Briefes, auch Theodoret, nannte fälschlich Athen als den Ort der Abfassung desselben, aus 1 Thess. 3, 1. 6, auch Schrader [*der Apostel Paulus* u. s. w. Lpz. 1830, 1, 90 fg. 164 ff., wogegen Schneckenburger *Beiträge* u. s. w. Stuttg. 1832, S. 165 ff.], Köhler [*Versuch über die Abfassungszeit der epistolischen Schriften im neuen Testam.* u. s. w. Lpz. 1830. S. 68 fg. 112 ff.; Wurm *Ueber die Zeitbestimmungen im Leben des Apostels Paulus, Tübinger Zeitschr.* 1833, S. 78 ff. wogegen Schneckenburger auftrat in den *Studien der Würtembg. Geistlichkeit*, 1834, 7, 1; und Böttger *Beiträge zur historisch-krit. Einleitung in die paulinischen Briefe*, (Götting.), 2, 22.]. Alle diese Stellen selbst deuten an, dass der Aufenthalt zu Athen vergangen war, als Paulus den Brief schrieb, und Silvanus, von dem die Briefe mit grüssen, kam nach der AG. erst in Korinth zu Paulus. Daher ist die gangbarste Meinung die richtigste: die Briefe, und hier also unser erster, sind in Korinth geschrieben worden. Dort verweilte Paulus 1½ Jahr. Genauere Bestimmung ist nicht möglich. Doch mag der erste Brief bald nach der Ankunft des

Timotheus geschrieben worden sein, 1, 3, 6, und aus AG. 18, 1—5 lässt sich vermuthen, dass diese Rückkehr des Timotheus bald nach Paulus' Ankunft zu Korinth erfolgt sei. Für die Zeit dieser Ankunft Pauli zu Korinth haben wir das sichere Datum (AG. 18, 2) des Gebots des Claudius gegen die Juden zu Rom [Sueton. *Claud.* c. 25: *Judaeos impulsore Chresto assidue tumultuantes Roma expulit*]. Es fällt ungefähr in das Jahr 53, denn im J. 54 starb Claudius. Also ist der erste Brief 53 oder 54 geschrieben. Er ist unter den kanonischen Briefen Pauli der früheste, welcher auch von Marcion zuerst gestellt ist. Wenige nur haben den Brief an die Galater in frühere Zeit gesetzt. Mérkwürdig ist, dass diese brieflichen Ansprachen des Apostels erst auf seinen europäischen Reisen begannen. Sie gehören mit zu den freieren Formen, welche der Apostel hier annahm. Dass diese Briefe die frühsten paulinischen sind, ist oft, auch von Usteri [*Entwicklung des paulinischen Lehrbegriffs.* Zürich, 3. Aufl. 1831] für den paulinischen Lehrbegriff nicht unbedeutend gefunden worden. Etwas Anderes, Befangenes, als in den anderen, spätern Schriften, finden wir durchaus nicht in diesen Briefen. Vielmehr zeigt sich nur in dem, was freilich einen Hauptgegenstand dieser Briefe ausmacht — in der Darstellung der ganzen messianischen Zeit mit der Rückkehr Christi — mehr Halten an dem ursprünglichen, traditionsmässigen Stoffe, mehr sinnliches Festhalten; und auch die Berufung auf jene Tradition, als von Christus selbst stammend, ist diesen Briefen eigen. Die übrigen paulinischen Briefe behandeln diesen Gegenstand freier, wenigstens geht dort immer eine geistige Auffassung neben der eigentlichen, sinnlichen her. Solche spätere Modificationen dieser Lehre findet Olshausen unbedeutend. — Die Hypothese von Grotius, dass der zweite Brief früher geschrieben sei, als der erste, wird später zur Sprache kommen. — Durch wen der Brief gesendet sei, ist nicht er-

wähnt. — Der erste Brief an die Thessalonicher ist stets als paulinisch anerkannt worden. In der neuesten Zeit ist er nur in die Gesammtkritik der paulinischen Schriften mit hineingezogen worden. Er hat keine besondere Bestreitung erfahren. [Dr. Baur hat beide Briefe für unächt erklärt, weil sie von der Parusie in einer unpaulinisch apokalyptischen Weise handelten. Vgl. dessen Abhdlg. in der *Tübing. Zeitschrift* 1836, 3. Heft, S. 194 ff. und *der Apostel Paulus* u. s. w.]. Mill schon und Andere fanden ein Zeugniss für den Brief 2 Petr. 3, 16, da ebendaselbst V. 10 sich auf 1 Thess. 5, 2 beziehe. Aber dort findet sich nur eine jüdische Formel, welche auch in den Reden Jesu vor seiner Rückkehr erscheint. Und es würde dieses Zeugniss aus einem zweideutigen Briefe nichts mehr gelten, als das altkirchliche Zeugniss überhaupt. — Der Brief richtet sich, wie die bisher erklärten, vorzugsweise an die Heidenchristen: 1, 9. 2, 14 ff. Ob Heiden oder Proselyten, dieses ist gleichviel. Besondere Veranlassungen, den Brief zu senden, finden wir in ihm nicht angedeutet. Die Berichte des Timotheus, im Allgemeinen günstig, 1, 4. 3, 6, drängten den Apostel, Ermunterung und Lob an sie zu schreiben, an eine Gemeine, an welcher ihm viel lag, und welche grossen sittlichen Gefahren ausgesetzt war durch heidnische Verführung und durch Drangsale von den Juden. Gewöhnlich wird aus jenen Stellen von den letzten Dingen 4, 13 — 5, 11 auf besondere Irrlehrer oder Besorgnisse in der Lehre geschlossen. Dieses ist aber wohl unberechtigt. Es ist vielmehr die Ausführung dessen, was Paulus neben der Ermahnung von den christlichen Hoffnungen zu sagen hatte. Das Heidenthum galt dem Apostel neben dem Sittenlosen auch als hoffnungslos 4, 13, vgl. mit Eph. 2, 12. Ja, das Aufsehen, welches diese Stelle zu Thessalonich machte, und den zweiten Brief veranlasste, zeigt, dass sich die Christen dort bisher noch wenig mit diesen Dingen beschäftigt hatten. Aber

der Gedankengang des Briefs ist sehr einfach. Kap. 1—3 persönliche Freundeszusprache, nämlich Kap. 1 über sie, Kap. 2, 1—16 über sich, 2, 17 — Kap. 3 Erzählung von den Berichten des Timotheus, und wie diese auf ihn gewirkt. Das Versprechen, bald wieder zu ihnen zu kommen 3, 11, ist wirklich bei seiner zweiten europäischen Reise erfüllt worden AG. 20, 1 ff., wiewohl dort blos V. 2 von διελθεῖν τὰ μέρη ἐκεῖνα die Rede ist. Thessalonicher begleiteten ihn nach Asien AG. 20, 4. Von Kap. 4—5, 11 folgen jene Ermahnungen zu christlicher Hoffnung, Kap. 5, 12 ff. sittliche Sprüche, ohne besondere Anordnung, als dass er vom äusserlichen Leben mehr und mehr in das innere hineinführt.

Für die Auslegung dieser Briefe sind anzuführen: J. A. Turretin: *Commentarius in epistolas Pauli ad Thessall.* Basel 1739. — Koppe *Novum Testam. graece perpetua adnot. illustr.* Tom. VI, zugleich die Briefe an die Galater und Epheser enthaltend, 3. Aufl. von Chr. Tychsen, Göttingen 1823. — J. F. Flatt *Vorlesungen über die Briefe Pauli an die Philipper, Kolosser, Thessalonicher und an Philemon,* herausgegeben von *Kling.* Tübingen 1829. — Ludwig Pelt: *Epistolas Pauli ad Thess. perpetuo illustravit commentario.* Greifswalde 1830. — H. Aug. Schott *Epistolas P. ad Thess. et Galatas commentario perpetuo illustravit.* Lips. 1834. — Herm. Olshausen *Biblischer Commentar über sämmtliche Schriften des neuen Testamentes.* 4. Theil: *Die Briefe an die Galater, Epheser, Kolosser und Thessalonicher.* Königsberg 1840 [2. Abdruck 1844]. — [W. M. L. de Wette: *Exegetisches Handbuch zum neuen Test.* 2. Bdes 3. Theil: *Erklärung des Briefes an die Galater und der Brief an die Thessalonicher.* 2. Aufl. Lpz. 1845. — Vgl. auch Leop. Imm. Rückert *Explanatio locorum Paulinorum:* 1 Thess. 1, 8 et 1 Thess. 3, 1—3. Jen. 1844].

Auslegung.

Kap. 1. V. 1. Die Begrüssung ist dieselbe in beiden iefen; eigenthümlich, wenn hier die Schreibart richtig, ist Wiederholung der Formel: *θεὸς πατὴρ καὶ κύριος Ἰησοῦς ριστός*. Dieselben, durch welche die Gemeine besteht, sol- ihr auch geistig wohlthun: der Vater des Gotteshauses, Christus, der Herr, der Verwalter desselben. Denn *ἐν ᾧ* gehört nothwendig zu *ἐκκλησίᾳ*, für *τῇ ἐν θεῷ*, wie Kol. 1 und Phil. *ἁγίοις ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*. Die Meinung Chrystomus' und Theophylakt's, dass es zu *Παῦλος* gehöre, Koppe's, dass zu *χάρις*, ist wohl dieselbe mit der Schott's: gehöre zu dem zu supplirenden: *χαίρειν λέγουσιν*, und Wir's [der jedoch in der 5. Aufl. seiner *Grammatik*, S. 155 obige Verbindungsweise angenommen hat]. Aber dieses rde Ueberflüssiges geben. In Gott und Christo beüssen bedeutet ja dasselbe mit: *χάρις ὑμῖν* u. s. w. chott jedoch nimmt diese letzteren Worte für den Inhalt Grusses, des Wunsches. — Ganz übereinstimmend urilt und verbindet de Wette: der Gemeine in Gott und Jesu risto, d. h. die in dem Bekenntnisse Gottes und Jesu eine istliche Gemeine ist. Und dass sich Paulus im Eingange ht Apostel nennt, wie anderwärts, davon findet de Wette Grund darin, weil er erst von Thessalonich gekommen war, dort seine apostolische Würde nicht bestritten wurde. Anre anders]. — Die Worte: *ἀπὸ θεοῦ πατρὸς ἡμῶν καὶ ρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ* sind kritisch zweifelhaft [und von Lach-

mann eingeklammert]. Viele wichtige Handschriften haben sie weggelassen, auch der Syrer und die Vulgata. Doch auch Lachmann ist nur zweifelnd gegen sie. Aber 2 Thess. 1, 1 sind sie unbestritten, und hier vielleicht nur durch falsche Beziehung des ἐν θεῷ — weggeblieben. Olshausen meint richtig, dass ohne sie der Gruss zu kahl sei [de Wette verwirft sie]. — Den Singular ἐκκλησία gebraucht Paulus nur in der Aufschrift an griechische Gemeinen. 1. 2. Kor. 1, 1. Vielleicht liegt auch hierin eine Andeutung von entwickelter Verfassung (wie in Philippi). — Σιλουανός, in der Kirche von Σίλας (dieses wohl ursprünglich, nicht Abkürzung) unterschieden, ist entschieden derselbe, die Apostelgeschichte Kap. 15. 16. 17. 18 mit dieser Aufschrift verglichen. Ein Palästinenser, wahrscheinlich aus Jerusalem, προφήτης, zuerst AG. 15, 22 ff., zuletzt in Pauli Begleitung in Macedonien und Griechenland AG. 18, 5, ausserdem 2 Kor. 1, 10, wahrscheinlich derselbe 2 Petr. 1, 12, bisweilen als Verfasser des Briefes an die Hebräer genannt. [Vgl. L. F. Cellarii *diss. de Sila viro Apostol.* Jen. 1773. 4.].

Zuerst nun von 1, 2 bis 2, 16 spricht Paulus von den Thessalonichern und von sich: wie sie ihre christliche Bestimmung redlich erfüllten nach dem, was er von ihnen gehört habe, und wie er sein Werk unter ihnen getrieben habe, wie sie ihn kannten. Ein solches Verhältniss, meint Paulus, sei werth, Gott' gedankt, und gefördert zu werden. Derselbe dankende Anfang ist auch im Briefe an die Epheser, Philipper und Kolosser.

V. 2. *Εὐχαριστοῦμεν τῷ θεῷ πάντοτε — μνείαν ὑμῶν ποιούμενοι*, ganz so Eph. 1, 16 [Phil. 1, 3. 4. Kol. 1, 3], d. i. danksagend, so oft ich eurer gedenke. Das folgende ἀδιαλείπτως μνημονεύοντες V. 3 ist eine Verbesserung des Gesagten: nämlich unausgesetzt gedenkend u. s. w. Das ὑμῶν nach μνείαν ist, von Lachmann [und Tischendorf] weg-

gelassen, gewiss richtig [nach der Analogie von Philem. V. 4, de Wette]. *Περὶ πάντων ὑμῶν* kann nicht zu *μνείαν* gezogen werden. — V. 3. *Μνημονεύειν*, d. i. dankend gedenken, s. v. a. *εὐχαριστεῖν*. — Das *ἔμπροσθεν τοῦ θεοῦ καὶ πατρὸς ἡμῶν* am Schlusse des Verses, von Pelt, Olshausen, Schott [und de Wette] zu *μνημονεύοντες* gezogen, scheint sich mehr auf die guten Eigenschaften, die er erwähnt, zu beziehen: sie haben dieselben vor Gott, d. h. diese Eigenschaften sind wahr, ächt [Theodoret, Theophylakt und Koppe]. — *Ἀδιαλείπτως*, immer vom Gebete 2, 13. 5, 17. Röm. 1, 9. Zum Sinne vergl. Phil. 4, 6. [Von Luther und Anderen wird es zum Vorhergehenden gezogen, von de Wette dagegen schicklicher mit *μνημονεύοντες* verbunden. — Hier werden wieder die drei christlichen Haupteigenschaften (theologischen Tugenden) zusammengestellt, welche Paulus zuerst und allein so gedacht hat: Glaube, Liebe und Hoffnung. 5, 8. Kol. 1, 3 ff. 1 Kor. 13, 13. Die Hoffnung ist immer Hoffnung des Himmlischen, zunächst der Erscheinung Christi. Glaube und Liebe stehen bei Paulus in Wechselwirkung auf einander. Die Hoffnung ist bald der gemeinsame Grund von beiden, bald die Fortsetzung von ihnen. Glaube und Liebe Anfang und Ende des Irdischen, Hoffnung Uebergang vom Irdischen zum Ueberirdischen (Olshausen). *Ἔργον*, *κόπος*, *ὑπομονή* sind passende Beiwörter zu den drei Hauptbegriffen. Sie drücken das Wirkliche, Thätige dieser guten Eigenschaften aus, auch das Selbstthätige (Olshausen). Sie stehen auch Apok. 2, 2 neben einander, aber selbstständig, und *ἔργον* in dem gewöhnlichen Sinne: *οἶδα τὰ ἔργα σου καὶ τὸν κόπον σου καὶ τὴν ὑπομονήν σου.* — *Τοῦ ἔργου τῆς πίστεως*, so wieder 2, 1, 11. *Ἔργον*, nicht *negotium*, d. i. Sache überhaupt, sondern vielmehr entweder wirklich vorhandener Glaube, oder mit Entschiedenheit, mit Anstrengung erworbener, dann (Olshausen) zu vergleichen mit *ἀγῶνα τῆς*

πίστεως, Kampf des Glaubens 1 Tim. 6, 12. Koppe nahm ἔργον als Pleonasmus, wie Röm. 2, 15. Eph. 4, 12, wo es aber auch nicht pleonastisch steht [Winer §. 67. 4. S. 699]. Die griechischen Väter [wie auch Grotius und Pelt] erklärten es als in Thaten sich äussernder, wirksamer Glaube, wie Gal. 5, 6 πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη steht, Jak. 1, 4: τέλειον ἔργον, und Hebr. 6, 10: τὸ ἔργον. Das ist aber ἡ ἀγάπη. Aeltere Theologen fassten es als ἔργον θεοῦ, von Gott gewirkter Glaube [Calvin und Andere], Joh. 6, 29. Andere (Oekumenius, Schott, [Luther und de Wette]) machen in allen drei Formeln die Nebenworte zu den Hauptworten: Werk aus Glaube, Arbeit aus Liebe, Festigkeit aus Hoffnung [de Wette: Werk im Glauben (das aus dem Glauben hervorgehende sittliche Wirken), Mühe in der Liebe (die aus Liebe entsprungenen mühevollen Aufopferungen), Standhaftigkeit in der Hoffnung (Standhaftigkeit, mit welcher ihr hofft, oder Standhaftigkeit im Leiden aus Hoffnung 2, 14. 2, 1, 4.)]. Abgesehen, dass dadurch jene paulinische Idee der drei Haupteigenschaften geschwächt wird, erhalten wenigstens die zwei erstern Formeln gleiche Bedeutung. Κόπος τῆς ἀγάπης ist (Arbeit der Liebe 2, 9. 3, 5. 2, 3, 8) eifrige, thätige Liebe [gegen einander Kol. 1, 4, de Wette]. Ὑπομονὴ τῆς ἐλπίδος ist Ausdauer (nicht: Dulden) der Hoffnung. Röm. 8, 25: δι' ὑπομονῆς ἀπεκδεχόμεθα [Röm. 2, 7: ὑπομονὴ ἔργου ἀγαθοῦ]. — Ἐλπὶς τοῦ κυρίου, diese Verbindung hier allein, gewiss, wie Phil. 3, 20: ἀπεκδεχόμεθα κύριον. Hoffnung auf den Herrn, nämlich, dass er erscheinen werde [de Wette]. Vgl. 5, 8: ἐλπὶς σωτηρίας. Röm. 5, 2: ἐλπὶς τῆς δόξης τοῦ θεοῦ. 2 Thess. 3, 5: ὑπομονὴ τοῦ Χριστοῦ. Olshausen bezieht den Genitiv κυρίου auf alle vorgenannten Tugenden πίστεως, ἀγάπης und ἐλπίδος [was de Wette verwirft]. Wie gesagt, gehört ἔμπροσθεν τοῦ θεοῦ κ. τ. λ. zu allen diesen Eigenschaften.

V. 4 und 5. *Εἰδότες* gehört nicht zum *εὐχαριστοῦμεν* V. 2, so dass Paulus das Subject ist (die griechischen Väter, Luther, Schott und die Meisten [auch de Wette]), sondern muss auf die Thessalonicher gehen (Olshausen [Theodoret, Erasmus und Grotius]). *Εἰδότες*, vgl. zu Kol. 3, 24, führt immer den Grund einer gewissen Handlungsweise ein. Es ist die gewöhnliche abgebrochene Construction, wie sie oft vorkommt. Vgl. Kol. 3, 16. Sinn: Sie seien christlich gut, weil sie die Erhabenheit, die Macht der Sache erkannt hätten, welche ihnen durch ihn, den Apostel, gegeben worden sei. — *Ἠγαπημένοι ὑπὸ θεοῦ* [ohne Comma vor *ὑπὸ θεοῦ*, welches die griechischen Väter setzen], 2, 2, 13. Kol. 3, 12, bezeichnet den Grund ihrer *ἐκλογή*, die, wie immer, nicht Auswahl unter Andern (kirchliche Erwählung), sondern aus der Welt ist, gleichbedeutend bei Paulus mit *κλῆσις*, und gerade hier, wie 1 Kor. 1, 26: *βλέπετε τὴν κλῆσιν ὑμῶν* — nicht Erwähltsein, sondern Art, Zustand der Erwählung. Der Sinn ist also hier: Ihr wisset ja, wie ihr Christen geworden seid (*εἰδότες — τὴν ἐκλογὴν ὑμῶν*). [de Wette: die Erwählung ist die im göttlichen Rathschlusse festgegründete Sicherheit des Heils]. Erwählt, nämlich vielleicht durch Gottes mächtige Einwirkung, welche V. 5 beschrieben wird. — V. 5. *Ὅτι τὸ εὐαγγέλιον ἡμῶν οὐκ ἐγενήθη κ. τ. λ.*, d. i. denn [de Wette] meine Verkündigung ist an euch gekommen (an euch, für euch geschehen) nicht blos durch Wort, sondern auch durch Macht, Geistesgabe und reiche Glaubensfülle, wie ihr ja wisst, wie ich nur euretwillen bei euch aufgetreten bin. *Ὅτι τὸ εὐαγγέλιον κ. τ. λ.* heisst nicht: dass meine Verkündigung u. s. w., denn dass sie es wüssten, bringt er im letzten Satze: *καθὼς οἴδατε — δι' ὑμᾶς* nach. Wie Paulus seine persönliche Wirksamkeit hier darstellt, so würden wir dieselbe wohl aus seinen Schriften uns vorstellen können. Vgl. 1 Kor. Kap. 2. [Statt

εἰς ὑμᾶς haben viele Handschriften, auch Lachmann und Tischendorf, πρὸς ὑμᾶς, wie 1 Kor. 2, 3: ἐγὼ ἐν ἀσθενείᾳ καὶ ἐν φόβῳ καὶ ἐν τρόμῳ πολλῷ ἐγενόμην πρὸς ὑμᾶς, welche Lesart de Wette nicht gerade verwirft, wie andere Ausleger, und εἰς ὑμᾶς für euch erklärt]. — Ἐν λόγῳ μόνον, nicht blos: verbunden mit, sondern ἐν s. v. a. durch. Λόγος und die Gegensätze δύναμις, πνεῦμα ἅγιον, und πληροφορία, ähnlich, wie Röm. 15, 18 und 2 Kor. 10, 11: λόγῳ καὶ ἔργῳ. 1 Joh. 3, 18: μὴ ἀγαπῶμεν λόγῳ μηδὲ τῇ γλώσσῃ, ἀλλ' ἐν ἔργῳ καὶ ἀληθείᾳ. 1 Kor. 4, 20: οὐ γὰρ ἐν λόγῳ ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ, ἀλλ' ἐν δυνάμει. — Ἀλλὰ καὶ ἐν δυνάμει. Δύναμις ist wohl nicht Wunderkraft, in welchem Sinne auch gemeint, sondern die geistige, sittliche Macht. Vgl. 1 Kor. 2, 4: ὁ λόγος μου καὶ τὸ κήρυγμά μου οὐκ ἐν πειθοῖς ἀνθρωπίνης σοφίας λόγοις, ἀλλ' ἐν ἀποδείξει πνεύματος καὶ δυνάμεως. Röm. 1, 16: δύναμις γὰρ θεοῦ ἐστιν (τὸ εὐαγγέλιον) κ. τ. λ. — Πνεῦμα ἅγιον, der aus ihm sprechende, wirkende Gottesgeist. Dass Etwas im Allgemeinen zu verstehen sei, geht schon aus dem οἷοι ἐγενήθημεν — hervor. Auch πληροφορία ist gewiss Etwas im Apostel selbst, die volle Ueberzeugung und ihre Kraft. Die πληροφορία ist gewöhnlich Fülle vom Glauben, als höchste Steigerung desselben. Hebr. 6, 11: πληροφορία τῆς ἐλπίδος ἄχρι τέλους. 10, 22: πληροφορία πίστεως. Röm. 4, 21: πληροφορηθείς. 14, 5. Kol. 2, 2: πληροφορία τῆς συνέσεως. In keinem Falle ist hier ἐν πνεύματι ἁγίῳ und ἐν πληροφορίᾳ πολλῇ in einen Begriff mit Grotius zu verbinden [„cum magnis argumentis Spiritus s. in vobis habitantis"]. Koppe, Pelt und Andere haben alle diese Eigenschaften auf die Thessalonicher, nicht auf Paulus beziehen wollen: wogegen schon ἐν λόγῳ, noch mehr aber οἷοι ἐγενήθημεν κ. τ. λ. spricht. — Καθὼς οἴδατε κ. τ. λ., Manche, auch Lachmann, nehmen diese Worte als Vordersatz zu V. 6. Aber es ist vielmehr be-

stätigender Beisatz zum Vorigen V. 5, und Wiederholung des Sinnes von V. 4. Sinn: „Wie ihr ja wisst, welcher Art ich unter euch für euch gewesen sei". *Οἷοι*, d. i. wie ausgerüstet. *Δι' ὑμᾶς ἐν ὑμῖν*, d. i. um unter euch zu wirken zu euerm Besten.

V. 6. Anderes Lob zu dem V. 3: freudiges Ertragen der Leiden. Und von V. 7 bis Ende des Kapitels ihr gesammter Zustand, musterhaft für alle Welt. — *Μιμηταί*, Nachahmer neben dem, dass sie ihn hätten auf sich einwirken lassen. — *Καὶ τοῦ κυρίου* ist fromme Beschränkung des *μιμηταὶ ἡμῶν*. 1 Kor. 11, 1 nach *κἀγὼ Χριστοῦ* noch *μιμηταί μου γίνεσθε* [1 Kor. 4, 16. Phil. 3, 17: *συμμιμηταί μου γίνεσθε*]. — Im Folgenden hat nicht *δεξάμενοι τὸν λόγον* Bedeutung, denn dieses lag schon im Vorigen: *τὸ εὐαγγέλιον ἡμῶν ἐγενήθη εἰς ὑμᾶς*, sondern *ἐν θλίψει πολλῇ μετὰ χαρᾶς πνεύματος ἁγίου*. Dieses freudige Ertragen ist ja bei den Aposteln immer eine vorzügliche Erscheinung christlicher Gesinnung. *Δέχεσθαι λόγον*, wie 2, 13, der Verkündigung bei sich Raum geben [oft in der Apostelgeschichte 8, 14. 11, 1. 17, 11.], aber nicht blos in äusserlicher Bedeutung. — *Χαρὰ πνεύματος ἁγίου*, d. i. die durch den heiligen Geist gewirkte Freudigkeit [Schott, de Wette]. Röm. 14, 17: *χαρὰ ἐν πνεύματι ἁγίῳ*. Röm. 15, 17. — V. 7. *Ὥστε γενέσθαι ὑμᾶς τύπους πᾶσι κ. τ. λ.*, d. i. Muster geworden für alle Gläubigen in Macedonien und Achaja. Statt der Recepta *τύπους* lesen Lachmann [und Tischendorf nach einigen Handschriften und der Vulgata] *τύπον* [was de Wette als das Ungewöhnlichere für ächt hält und wofür sich auch Winer §. 27. 1. S. 200 entscheidet. 1 Kor. 10, 6. 11. 1 Petr. 5, 3.] Phil. 3, 17. — *Τοῖς πιστεύουσιν* wohl absichtlich nicht *πιστοῖς*, den Gläubiggewordenen, denn daran arbeitete Paulus ja unter ihnen. 2, 11. — Macedonien und Achaja, d. i. ganz Hellas. AG. 19, 21. [Röm. 15, 26. 2 Kor. 11, 10.].

Das Folgende von V. 8 an redet die Thessalonicher wohl nicht allein, sondern die Philipper zugleich an, kurz die Ersten in Macedonien. Eine Nachlässigkeit der Sprache ist hier unleugbar, wenn nicht eine uralte Versetzung der Worte hier Statt gefunden hat, denn *οὐ μόνον* gehört dem Sinne nach vor *ὁ λόγος ἐξήχηται*, d. i. nicht nur das Wort ist von euch ausgegangen, sondern auch die Kunde von eurer Glaubenstreue ist durch ganz Hellas gegangen (so Grotius [*est transpositio. Recta fuerat constructio: οὐ μόνον ὁ λόγος τοῦ κυρίου ἀφ' ὑμῶν ἐξήχηται* —] und Schott [de Wette verwirft eine solche Versetzung der Worte, und erklärt die Stelle übersetzend also: denn von euch her ist erschollen das Wort des Herrn (durch den Ruf, wie Theodoret und Theophylakt, nicht durch des Apostels Predigt) nicht allein in Macedonien und Achaja, sondern auch („auch" sei zu tilgen) an jeglichem andern Orte (Hyperbel) verbreitete sich (durch Gerücht) euer Glaube an Gott (oder Ruf von eurem Glauben an Gott). Er nimmt mit Grotius an, dass sich der Ruf von den Thessalonichern durch christliche Handelsleute bis nach Korinth zum Apostel verbreitet haben könne, ohne dass der Apostel davon auf Zwischenreisen ausser Macedonien und Achaja habe hören müssen. Vgl. über diese Stelle Rückert's Abhdlg. S. 4—13. Das grösste Gewicht legt Rückert in die Worte: *ἀφ' ὑμῶν*, die er nicht durch: von euch her, sondern *opera vestra*, durch euch *(causa efficiens)* erklärt. *„Vestra opera factum est, ut domini sermo propagaretur non solum in Macedonia et Achaja, sed etiam — immo amplius quid, ipsa vestra fides ita per famam sparsa est, ut nullus jam sit locus, quem ejus nulladum notitia attigerit."* Er ist Storr's Erklärung der Worte: *ἀφ' ὑμῶν* beigetreten: *„vobis efficientibus, ope consilioque"*, vgl. Storr's besondere Abhandlung über diese Stelle in seinen *Opuscc.* III, 318 seqq.]. — *Ἐξηχεῖσθαι* hier allein im neuen Testamente [aber Sirach 40, 13:

χρήματα ἀδίκων — ὡς βροντὴ μεγάλη ἐν ὑετῷ ἐξηχήσει. LXX Joël 3, 14: ἦχοι ἐξήχησαν ἐν τῇ κοιλάδι τῆς δίκης. Auch bei Philo in *Flaccum*]. Vgl. Röm. 10, 11: εἰς πᾶσαν τὴν γῆν ἐξῆλθεν ὁ φθόγγος αὐτῶν, καὶ εἰς τὰ πέρατα τῆς οἰκουμένης τὰ ῥήματα αὐτῶν [nach LXX Ps. 19, 4]. Luk. 4, 37: ἐξεπορεύετο ἦχος περὶ αὐτοῦ εἰς πάντα τόπον τῆς περιχώρου. [Ὁ λόγος τοῦ κυρίου. 4, 15: ἐν λόγῳ κυρίου. 2, 3, 1: προσεύχεσθε —, ἵνα ὁ λόγος τοῦ κυρίου τρέχῃ καὶ δοξάζηται. Vergleiche besonders die ganz ähnliche Stelle 1 Kor. 14, 36: ἢ ἀφ' ὑμῶν ὁ λόγος τοῦ θεοῦ ἐξῆλθεν; sonst braucht Paulus lieber ὁ λόγος τοῦ θεοῦ 2 Kor. 2, 17. 4, 2. Kol. 1, 25. Besonders häufig aber kommt die Formel ὁ λόγος τοῦ κυρίου in der Apostelgeschichte vor 8, 25. 13, 48 fg. 15, 35. 36. 16, 32. 19, 10. 20, wie Rückert richtig bemerkt. Ἐν τῇ Μακεδονίᾳ καὶ Ἀχαΐᾳ, wie V. 7. Die Römer hatten nämlich das eroberte Griechenland, was von Proconsuln verwaltet wurde, in 2 Theile getheilt: Macedonien (Macedonien im engern Sinne, Illyricum, Epirus und Thessalien, und Achaja (seit 146 vor Chr. römische Provinz), ganz Griechenland von Thessalien an, und der Peloponnes. AG. 18, 12. 27. und sonst]. — Ἀλλὰ καί. Das καί ist kritisch zweifelhaft [fehlt in mehreren guten Handschriften, und ist von Lachmann und Tischendorf weggelassen. Die Weglassung wird von de Wette und Rückert gebilligt, damit eine Gradation entstehe]. — Ἐν παντὶ τόπῳ, eben die übrigen Landschaften Europa's, wie er es jetzt bereiste, wie 1 Kor. 1, 2. [Chrysostomus eigentlich: μή τις ὑπερβολῆς εἶναι νομίσῃ τὰ ῥήματα. Cornelius a Lapide: die Orte der gläubigen Christen. Schott nach Flatt und Andern: die verschiedenen Theile von Macedonien und Achaja selbst. de Wette, wie Beza: hyperbolisch. Rückert: andere Gegenden, als Macedonien und Achaja, wie Röm. 1, 8: ὅτι ἡ πίστις ὑμῶν καταγγέλλεται ἐν ὅλῳ τῷ κόσμῳ. — Vgl. Kol. 1, 23: τοῦ

εὐαγγελίου, οὗ ἠκούσατε, τοῦ κηρυχθέντος ἐν πάσῃ κτίσει τῇ ὑπὸ τὸν οὐρανόν. 1, 6: ἐν παντὶ τῷ κόσμῳ. Comment. S. 210. 232]. — Ἡ πίστις ὑμῶν ἡ πρὸς τὸν θεόν, allgemeiner Ausdruck ihrer Frömmigkeit [sonst gewöhnlich πίστις εἰς —, hier πρός, wie] Philem. V. 5: τὴν ἀγάπην καὶ τὴν πίστιν, ἣν ἔχεις πρὸς τὸν κύριον Ἰησοῦν καὶ εἰς πάντας τοὺς ἁγίους. 2 Kor. 3, 4: πεποίθησιν — πρὸς τὸν θεόν. — Ἐξελήλυθεν, wie Röm. 10, 18. 1 Kor. 14, 36. [Matth. 9, 26.]. Dieses Verbum passte besser zu ὁ λόγος τοῦ κυρίου, und ἐξήχηται, das stärker ist, als ἐξελήλυθεν, zu πίστις, daher auch jenes versetzt. Uebrigens ist ἐν παντὶ τόπῳ aufgelöst in εἰς πάντα τόπον. [Vgl. darüber vorzüglich Winer §. 54. 4. S. 490. Rückert: *exiit in omnia loca, et nunc illic est*]. Pelt und Olshausen: nicht nur in Macedonien, sondern auch überall ist euer Glaube bekannt. — Ὥστε μὴ χρείαν ἔχειν ἡμᾶς λαλεῖν τι, d. i. so dass wir nicht nöthig haben, Etwas zu sagen, nämlich von euch, zu eurem Ruhme [de Wette und Rückert] (nicht, wie Luther: vor euch) vor denen, welche sogleich αὐτοί heissen. — V. 9. Αὐτοὶ γάρ sind die Menschen allenthalben. — Ὁποίαν εἴσοδον ἔσχομεν πρὸς ὑμᾶς. 2, 1 auch εἴσοδος [Auftritt de Wette nach Bretschneider: *adveniendi ad vos ratio honesta et pia*, wie AG. 13, 24. Olshausen: Eingang in die Gemüther. Ὁποίαν bezieht de Wette auf die Kraft und den Erfolg des Auftritts]. — Statt der Recepta ἔχομεν lesen richtiger neuere Kritiker [Lachmann u. s. w.] ἔσχομεν. — Ἐπεστρέψατε πρὸς τὸν θεὸν ἀπὸ τῶν εἰδώλων, δουλεύειν θεῷ ζῶντι καὶ ἀληθινῷ, d. i. bekehrt von den Götzen zu Gott, zu dienen dem lebendigen und wahren Gotte. Aehnliche Formeln der Bekehrung vom Heidenthume AG. 14, 15: ἀπὸ τῶν ματαίων ἐπιστρέφειν ἐπὶ τὸν θεὸν τὸν ζῶντα. AG. 26, 18: ἐπιστρέψαι ἀπὸ σκότους εἰς φῶς καὶ τῆς ἐξουσίας τοῦ σατανᾶ ἐπὶ τὸν θεόν. Gal. 4, 8. Die Formel θεῷ ζῶντι καὶ ἀληθινῷ

(lebendiger und wahrer Gott) ist entgegengesetzt den Bildern und Scheinwesen [τὰ εἴδωλα, und τὰ μάταια AG. 14, 15]. — V. 10 ist kein blosser Nebengedanke, zu Trost oder Ermahnung, Hilfe, Vergeltung, sondern es ist die Fortsetzung, das Positive zu dem V. 9: an ein überirdisches Dasein zu glauben, welches an die Stelle des zu Zerstörenden, des Götzenreiches treten soll. Dieses Himmlische ist auch das Wesentliche dieser bildlichen Rede. Sinn: „zu erwarten seinen Sohn aus dem Himmel (Phil. 3, 20), welchen er von den Todten erweckt hat, Jesum, welcher uns befreit vom bevorstehenden Strafgerichte". Die Erweckung von den Todten galt als Bedingung seiner himmlischen Wirksamkeit, und als Vorbild aller göttlichen Machtwirkungen, welche man erwartete. Die Erlösung ist wohl im sittlichen Sinne gemeint, so dass diese Umgestaltung der Menschen die andere, innere Bedingung jener Erfolge ist. Die Formel war auch messianisch. — Ῥυόμενον ἀπὸ τῆς ὀργῆς τῆς ἐρχομένης. Matth. 3, 7: φυγεῖν ἀπὸ τῆς μελλούσης ὀργῆς. 1 Thess. 2, 16: ἔφθασε δὲ ἐπ' αὐτοὺς ἡ ὀργὴ εἰς τέλος. 5, 9. Der Apostel fand die ὀργή bereits beginnend in den Verwirrungen und Zerstörungen des heidnischen Lebens. Eph. 5, 6. Kol. 3, 6. Röm. 1, 18. Gal. 1, 4. [Das Particip Praes. ῥυόμενον, was Grotius und Pelt in ῥυσόμενον auflösten, steht nach de Wette in substantieller Bedeutung, oder nach Schott schon jetzt Errettender, wie ἐρχομένης. Winer §. 41. 2. S. 307. Ῥύεσθαί τινα ἀπό τινος Matth. 6, 13. 2 Thess. 3, 2. 2 Tim. 4, 18, ἐκ τινὸς Luk. 1, 74. Röm. 7, 24. 2 Kor. 1, 10. — Ἀναμένειν nur hier im neuen Testamente, aber bei Herodian 5, 4, 9. Clem. Alex. *Stromm.* 6, 13. LXX Judith 7, 12. — Grotius und Pelt machen auf die Stellung von Ἰησοῦν nach ὃν ἤγειρεν ἐκ τῶν νεκρῶν, als eine nachdrucksvolle, aufmerksam].

Kap. 2. V. 1—12: was er unter ihnen gewesen sei: Geisteskraft, Rechtschaffenheit, Uneigennützigkeit, Untadelhaftigkeit und Eifer. Es sind alles Eigenschaften der Art, dass in der Erklärung, dass er sie besitze und geübt habe, die entschiedenste Bescheidenheit inne liegt. — V. 1. *Αὐτοὶ γὰρ οἴδατε, ἀδελφοί, τὴν εἴσοδον ἡμῶν τὴν πρὸς ὑμᾶς, ὅτι οὐ κενὴ γέγονεν.* Attraction [de Wette] statt *ὅτι ἡ εἴσοδος — οὐ κενὴ γέγονεν.* Kol. 4, 17. [1 Kor. 16, 15: *οἴδατε τὴν οἰκίαν Στεφανᾶ, ὅτι ἐστὶν ἀπαρχὴ τῆς Ἀχαΐας.* Winer §. 63. S. 606.]. *Εἴσοδος* hier mehr, als 1, 9, Betragen, Wirken. — *Κενὴ* hier nicht erfolglos, wie 3, 5: *εἰς κενὸν γένηται ὁ κόπος ἡμῶν*, und Phil. 2, 16: *οὐδὲ εἰς κενὸν ἐκοπίασα*, sondern kraftlos nach 1, 5: *ἐν δυνάμει κ. τ. λ.*, wie 1 Kor. 15, 14: *κενὴ δὲ καὶ ἡ πίστις ὑμῶν.* [So Pelt, Olshausen, Schott und de Wette. Chrysostomus: *οὐκ κενή, τοντέστι οὐκ ἀνθρωπίνη, οὐδὲ ἡ τυχοῦσα.* Theophylakt: *κενή*, d. i. frei von Gefahren und Leiden, wie sie V. 2 geschildert werden]. Erasmus [nach Oekumenius]: trügerisch [*mendax, fallax*] Eph. 5, 6. Kol. 2, 8, ist hier dem Gegensatze V. 2 nicht angemessen. — V. 2. *Ἀλλὰ προπαθόντες — πολλῷ ἀγῶνι.* Ist der Beweis für seine Geisteskraft (*οὐκ κενή*), dass er die Zuversicht unter grossen Drangsalen behalten habe. Sinn: „Sondern, nachdem ich gelitten hatte, und Schmach erduldet zu Philippi, wie ihr wisst, trat ich freimüthig im Vertrauen zu meinem Gott auf, zu verkündigen das Evangelium Gottes unter vielem Kampfe“. *Καί* [obschon, *καίπερ*] ist seit Griesbach weggelassen [weil es in vielen Handschriften, auch in der Vulgata fehlt. Nach de Wette ist es als Glossem zu tilgen, und entbehrlich]. — *Προπάσχειν*, wie ähnliche Composita bei Paulus, vorher dulden [hier allein im neuen Testamente, aber bei Thucydides 3, 67, und Xenoph. *Memor.* 2, 2, 5. — *Ὑβρίζεσθαι*, gemishandelt werden, so in den Evangelien Matth. 22, 6. Luk.

18, 32. und bei Profanscribenten. — *Ἐν Φιλίπποις*, vgl. darüber AG. Kap. 16. Paulus wurde dort gestäupt, und ins Gefängniss gesetzt (daraus aber durch ein Erdbeben befreit) mit Silas, weil der Herr der Magd, die er von dem Wahrsagergeist befreit hatte, aus Eigennutz einen Aufruhr gegen ihn anstiftete]. — *Παῤῥησιάζεσθαι*, Gal. 6, 20 [und oft in der Apostelgeschichte], hat zugleich die Bedeutung von Muth und Kraft. [Mit dem Infinitiv construirt. Winer §. 45. 2. S. 370. — *Ἐν τῷ θεῷ ἡμῶν, ἐν* entweder durch, oder auf, de Wette: auf Gott vertrauend. AG. 14, 3: *παῤῥησιαζόμενοι ἐπὶ τῷ κυρίῳ*]. — *Ἐν πολλῷ ἀγῶνι*, entweder unter fortwährenden Bedrängnissen, oder auch unter innerlichen Kämpfen, indem der Geist in ihm stärker, als sein Gemüth, war [nach de Wette nur äusserer Leidenskampf, wie die griechischen Väter. Phil. 1, 30. Kol. 2, 1].

V. 3 und 4. Redlichkeit in Absichten und im Betragen. *Παράκλησις*, Lehrweise, Ansprache, AG. 13, 15: *λόγος παρακλήσεως*. 15, 31. [Die griechischen Väter erklären das Wort durch *διδαχή*]. — *Ἐκ, ἐξ, ἐν* absichtlich hier neben einander gebraucht. Sie drücken Grund und Absicht der Handlungen, den Charakter aus. Aehnlich 2 Kor. 2, 17: *οὐ — καπηλεύοντες τὸν λόγον τοῦ θεοῦ, ἀλλ' ὡς ἐξ εἰλικρινείας, ἀλλ' ὡς ἐκ θεοῦ*. — *Πλάνη*, Verführungslust Eph. 4, 14. 2 Thess. 2, 11. Selbsttäuschung (Koppe, Flatt, Pelt) bedeutet *πλάνη* wohl nie [de Wette: Irrwahn, oder *impostura*, wie Erasmus und Andere]. — *Ἀκαθαρσία*, Unlauterkeit. 4, 7. Eph. 5, 3. Kol. 3, 5. Bentley corrigirt: *ἀνθρωπαρεσκείας* [wie Wetstein bemerkt]. Also: „nicht um zu verführen, nicht aus Selbstsucht". — Statt *οὔτε ἐν δόλῳ* der Recepta [die Griesbach, Knapp und Scholz, auch Schott beibehalten haben], liest Lachmann [und Tischendorf] *οὐδέ* [was auch Hahn hat, und de Wette als grammatisch richtiger vorzieht nach Winer §. 59. 7. S. 577,

der es billigt]. Doch das gelinder verneinende *οὔτε* ist hier wohl vorzuziehen, da ja *ἐν δόλῳ* keinen andern Begriff giebt, als die vorigen Worte, sondern dasselbe nur von einer andern Seite bezeichnet, von der des Betragens. — *Δόλος* ist täuschendes Betragen. 2 Kor. 12, 16 [und sonst noch oft. *Fucata pietas* Bretschneider]. — V. 4. Seine Rechtschaffenheit ist darauf gegründet, dass er seinen Beruf von Gott empfangen habe, und sich ihm daher auch verantwortlich fühle. — *Καθὼς — οὕτω*, demgemäss, so will ich auch; *οὕτως* entspricht also dem *καθώς*. Es ist demnach nicht zu übersetzen: so, wie es nämlich geschieht. — *Δοκιμάζεσθαι*, prüfend ausersehen werden. Röm. 1, 28. 1 Kor. 16, 3. So viel als *ἐκλέγεσθαι*. [de Wette: tüchtig von Gott befunden und erwählt werden. Die griechischen Väter beziehen es theils auf Gottes freie Wahl (Theodoret: *ἐπειδὴ ἔδοξεν αὐτῷ καὶ ἐδοκίμασε πιστευθῆναι ἡμῖν*, Grotius), theils auf Gottes Allwissenheit und Untrüglichkeit (Chrysostomus: er hätte uns nicht erwählt, wenn er uns nicht als frei von *πλάνης* u. s. w. gekannt hätte, also wollen wir auch so bleiben. Theophylakt)]. — *Πιστεύεσθαι τὸ εὐαγγέλιον* [bekannte griechische Construction für *πεπιστευμένον ἔχειν τὸ εὐαγγέλιον*. Vgl. Winer §. 40. 1. S. 301]. Gal. 2, 7. 1 Timoth. 1, 11. [Röm. 3, 2. 1 Kor. 9, 17]. *Εὐαγγέλιον*, wie 1, 5, hier ganz paulinisch; Beruf zu verkündigen. — *Οὐχ ὡς ἀνθρώποις ἀρέσκοντες*, d. i. nicht als Einer, welcher den Menschen gefallen will. *Ἀρέσκειν*, gefallen wollen. 2 Kor. 10, 33. Gal. 1, 10. — *Τῷ θεῷ τῷ δοκιμάζοντι τὰς καρδίας ἡμῶν*· Gott als Herzenserforscher: Röm. 8, 27: *ὁ ἐρευνῶν τὰς καρδίας*. AG. 1, 24: *καρδιογνώστης πάντων*. [AG. 15, 8: *ὁ καρδιογνώστης θεός*. In Bezug auf den Sinn der Stelle vgl. 1 Kor. 4, 3 ff. 2 Kor. 1, 12. 2, 17. 4, 2. 12, 16 ff. Gal. 1, 11. 12].

V. 5—9. Uneigennützigkeit. V. 5. *Οὔτε γάρ ποτε ἐν λόγῳ κολακείας ἐγενήθημεν κ. τ. λ.*, d. i. „denn ich bin jemals weder in schmeichlerischer Rede aufgetreten, wie ihr wisst, noch in Verstellung aus Eigennutz, Gott ist Zeuge". *Ἐγενήθημεν*, wie 1, 5, [Aorist. Pass. statt *ἐγενόμην*, eine spätere, ursprünglich dorische Form, AG. 4, 4. Kol. 4, 11. Vgl. Winer §. 15. S. 95. de Wette: *γίνεσθαι ἔν τινι*, womit umgehen, *in re aliqua versari*. Vgl. V. 7: *ἐγενήθημεν ἤπιοι ἐν μέσῳ ὑμῶν*. 1 Tim. 2, 14]. — *Ἐν λόγῳ κολακείας*, wie 2 Kor. 6, 7: *ἐν λόγῳ ἀληθείας*. 1 Kor. 2, 4: *ἐν πειθοῖς σοφίας λόγοις*. Also *ἐν λόγῳ* weder in der Art, noch in der Schuld [in dem Verdachte] der *κολακεία* (wie Pelt s. v. a. *crimen* nach Matth. 5, 32. 12, 32). [*Κολακεία* nur hier im neuen Testam., aber auch bei Theophrast. *Charactt.* c. 2. Joseph. *Bell. Jud.* 4, 4, 1. Herodian. 4, 12, 7]. — *Οὔτε ἐν προφάσει πλεονεξίας. Πρόφασις*, Phil. 1, 18: *πλὴν παντὶ τρόπῳ, εἴτε προφάσει, εἴτε ἀληθείᾳ·* [de Wette: Vorwand der Habsucht, d. h. irgend etwas zum Vorwande der Habsucht machen (Schott). Bretschneider und Pelt: *studium lucri ostendere*]. Der Genitiv *πλεονεξίας* [Kol. 3, 5. Eph. 4, 19. 5, 3 und sonst] ist anders, als bei *κολακείας*. Hier bezeichnet er den Ursprung, die Grundlage jenes Scheines: Verstellung aus Habsucht (Grotius [*„neque usi sumus praetextibus ad velandam avaritiam"*, Olshausen]. — *Θεὸς μάρτυς*. Phil. 1, 8. Röm. 1, 9. [Chrysostomus und Theodoret bemerken, dass Paulus Gott als Zeugen seiner Gesinnung, die Thessalonicher aber als Zeugen seiner Reden anrufe (*καθὼς οἴδατε*)]. Gegenüber dem *καθὼς οἴδατε*, weil ja von der tiefern, eigentlichen Grundlage seiner Handlungen die Rede ist, welche nur Gott kennt. — V. 6. Eigennutz des Stolzes und der Eigenliebe. *Ζητεῖν δόξαν ἐξ — ἀπό*. Joh. 5, 4. 44: *δόξαν παρὰ ἀνθρώπων λαμβάνειν*. „Ueberhaupt nicht von Menschen, weder von euch, noch von

Andern". — Ἐν βάρει, hier nicht, wie V. 9 ἐπιβαρῆσαί τινα (2, 3, 8. 1 Timoth. 5, 16), mit der Sorge zur Last fallen [Theodoret, Vulgata, Luther, Bretschneider], wie auch καταβαρεῖν 2 Kor. 11, 9. 12, 16, sondern nach δόξαν ζητεῖν mit Ansprüchen drücken, *praegravare* [de Wette: im Gewichte sein, mit Gewicht auftreten. Chrysostomus, Pelt, Schott, Olshausen]. Es ist in βάρος und βαρύς die Bedeutung von Auctorität 2 Kor. 4, 17. 10, 10 (Olshausen, Schott). — Δυνάμενοι, für καίπερ δυνάμενοι. — Ὡς Χριστοῦ ἀπόστολοι, Apostel nicht im strengsten Sinne zu nehmen, sondern wie AG. 14, 14. Geistige Ansprüche; als besonders begabt, berufen. — V. 7. Ἀλλ' ἐγενήθημεν κ. τ. λ., d. i. „sondern ich bin in eurer Mitte freundlich aufgetreten." Ἤπιος [auch bei Homer, Herodian, Herodot und Pausanias], von Bescheidenheit, wie von Milde, Güte. 2 Timoth. 2, 24. [de Wette: liebreich. Luther: mütterlich, passend wegen des Bildes von der Amme]. Viele bedeutende Handschriften lesen νήπιοι [wie Knaben, bescheiden], was Lachmann aufgenommen hat, aber gar nicht hieher passt. Die paulinische Sprache gebraucht es nie vom milden Betragen, immer nur vom Denken und Wissen, und nie im edlen Sinne. [Verworfen von Schott und de Wette, wahrscheinlich durch Ansetzen des vorhergehenden ν entstanden]. — Ἐν μέσῳ ὑμῶν hat hier vielleicht die Bedeutung von Herablassung, so ganz unter euch. — Ὡς ἂν τροφὸς θάλπῃ τὰ ἑαυτῆς τέκνα wird in der gewöhnlichen Interpunction mit dem Vorigen verbunden, aber unpassend. Das Vorige handelt von Bescheidenheit, dieses von Liebe. Es gehört vielmehr zum Folgenden (Theodoret und die meisten Neueren). Es geht auf die erste Art der Uneigennützigkeit V. 5 zurück, und stellt sie von der Seite dar, dass er selbst jede Hülfe, Erleichterung von ihnen nicht gemocht habe, geschweige von ihnen einen Vortheil gesucht, während er mit

Aufopferung ihre Vortheile gesucht habe. *Τροφός* [nur hier im neuen Testamente, LXX Gen. 35, 8. Aelian. *Var. hist.* 13, 1, auch bei Plato und Plutarch], Wärterin, oder auch nährende Mutter. So hier wohl wegen *θάλπῃ τὰ ἑαυτῆς τέκνα.* — *Θάλπειν*, das eigentliche mütterliche Wort. Eph. 5, 29: *οὐδεὶς γάρ ποτε τὴν ἑαυτοῦ σάρκα ἐμίσησεν, ἀλλ' ἐκτρέφει καὶ θάλπει αὐτήν, καθὼς καὶ ὁ Χριστὸς τὴν ἐκκλησίαν.* [LXX 5 Mos. 22, 6: vom Brüten der Vögel. Job. 39, 14]. — V. 8. „Auf solche Weise in zarter Liebe zu euch, mag ich euch mittheilen nicht nur die Verkündigung von Gott, sondern auch die Seele (das Leben), weil ich euch liebe". Die Versicherung seiner Liebe kann er nicht genug wiederholen. Vgl. Aehnliches 2 Kor. 12, 15: *ἐγὼ δὲ ἥδιστα δαπανήσω καὶ ἐκδαπανηθήσομαι ὑπὲρ τῶν ψυχῶν ὑμῶν, εἰ καὶ περισσοτέρως ὑμᾶς ἀγαπῶν ἧττον ἀγαπῶμαι.* Die Recepta ist *ἱμειρόμενοι.* Seit Griesbach wird *ὁμειρόμενοι* gelesen, ein ungewöhnliches Wort, aber bei griechischen Lexicographen [Hesychius, Phavorinus, Photius], wahrscheinlich aus unserer Stelle, erklärt dasselbe vorige. LXX Job. 3, 21. [Vgl. Winer §. 16. 4. B. S. 112. Fritzsche zu Mark. p. 792 fg. hält es für ein und dasselbe Wort, durch die nachlässige Aussprache des *ἱ* statt *ὁ* entstanden]. Jenes stammt von *ἵμερος, desiderium*, dieses wahrscheinlich von *ὁμοῦ* und *εἴρεσθαι* ab, so dass es also den innigsten Zusammenhang bedeutet. [*Ἵμερος*, besonders bei Homer, Verlangen nach einer Person oder Sache, Liebesverlangen. *Il.* 3, 140. 11, 89. 23, 14. 14, 198]. — *Εὐδοκεῖν* vom freudigen und steten Handeln einer gewissen Art. 1 Kor. 1, 21. 2, 5, 8, und sonst. — *Μεταδοῦναι — ψυχάς* [sonst mit dem Genitiv construirt, doch auch bei den Classikern mit dem Accus. Xenoph. *Anab.* 4, 5, 5] statt *παραδιδόναι*, uneigentlicher Ausdruck, weil er zugleich auf die Verkündigung und das Leben sich beziehen sollte [Zeugma. Aehnliche Stel-

len s. bei Winer §. 66. III. c. S. 678]. Es liegt aber keine Schwierigkeit darin, dass „das Leben geben" als etwas Höheres erscheint, als „das Evangelium lehren" (Olshausen). Denn Lehren fordert doch weniger Aufopferung, als den Tod leiden. — Ἐγενήθητε nach neueren Kritikern [Lachmann und Tischendorf] statt γεγένησθε; dann ist aber, wie Schott bemerkt, εὐδοκοῦμεν nicht für's Präsens, sondern für das Imperfectum ohne Augment [was bei Zeitwörtern, mit εὐ anfangend, oft fehle — besonders aber bei εὐδοκεῖν im neuen Testamente, Winer §. 12. 3. S. 81. Kol. 1, 19: εὐδόκησε, Luk. 3, 22: ηὐδόκησα. An unserer Stelle hat auch Cod. B. ηὐδοκοῦμεν] zu nehmen. — V. 9. Arbeit und Mühe. Κόπος und μόχθος neben einander, und auf sich bezogen 2 Kor. 11, 27: ἐν κόπῳ καὶ μόχθῳ (letzteres mehr Beschwerde, als Arbeit) [*gravis molestia*. Auch 2 Thes. 3, 8 beide verbunden, öfters μόχθος in LXX, auch bei Pindar]. — Νυκτὸς [γάρ von den neuern Kritikern weggelassen, von de Wette vertheidigt] καὶ ἡμέρας ἐργαζόμενοι. 4, 11: ἐργάζεσθαι ταῖς χερσὶν ὑμῶν, und 1 Kor. 4, 12: κοπιῶμεν ἐργαζόμενοι ταῖς ἰδίαις χερσί. So ἐργάζεσθαι 1 Kor. 9, 6. AG. 18, 3. In den Briefen an die griechischen Gemeinden gerade vornehmlich hiervon, weil es vor Griechen schändete. Verdienste hier, wie 4, 11. 2, 3, 8, wo ganz dasselbe wörtlich wiederkehrt. [Νυκτὸς καὶ ἡμέρας, i. e. ἀδιαλείπτως 1, 1, 3]. — Ἐπιβαρεῖν. Siehe zu V. 6, beschweren, noch 2, 3, 8 und 2 Kor. 2, 5. [Appian. *Bell. Cir.* 4: ἐπιβαρεῖν τοῖς ἠτυχηκόσι. Dafür καταβαρεῖν 2 Kor. 12, 16]. Eigenthümliche Verhältnisse bestanden zu Thessalonich, anders zu Philippi. Phil. 4, 16.

V. 10. Untadelhaftigkeit im Leben überhaupt V. 11 und 12. Eifrig im Beruf. — V. 10. Ὑμεῖς μάρτυρες καὶ ὁ θεός — ἐγενήθημεν, d. i.: „Ihr und Gott seid Zeugen, wie ich fromm, gerecht, unsträflich euch, den Gläubigen, er-

schienen sei". V. 5 waren *καθὼς οἴδατε* und *θεὸς μάρτυς* getrennt, hier Beide verbunden. — Nun wieder die drei Hauptrichtungen von Tugend: *ὁσίως* [nur hier im neuen Testamente, aber Sapient. 6, 10], *δικαίως* [Luk. 23, 41] und *ἀμέμπτως* (5, 23 mehr allgemein, hier s. v. a. Phil. 4, 8 *ἁγνά*, innerliche Tugend). Vgl. Phil. 4, 8. Tit. 2, 12. — *Ἐγενήθημεν*, wie V. 5. — *Πιστεύουσιν*, wie 1, 7. — V. 11. *Καθάπερ οἴδατε*, so gut, wie jenes, wisst ihr dieses. Zu den Participien *παρακαλοῦντες καὶ παραμυθούμενοι* ist kein anderes Verbum (Schott [„*quomodo singulos vestrum curaverim seu tractaverim — tale quid addendum existimamus — quum, tanquam liberos pater, vos admonerem*"]) zu suppliren, als blos *ἐγενήθημεν* V. 10. [de Wette nimmt die Participia anakoluthisch.] — *Παρακαλεῖν* und *παραμυθεῖσθαι* steigern sich, wie Phil. 2, 1: *εἴ τις οὖν παράκλησις ἐν Χριστῷ, εἴ τι παραμύθιον ἀγάπης.* [Jenes: zureden, ermahnen, dieses gewöhnlich trösten, hier de Wette: ermuntern, Muth einsprechen]. — *Ὡς πατὴρ τέκνα ἑαυτοῦ.* Das Vaterbild ist hier in anderem Sinne gebraucht, als V. 7 das Mutterbild. [Dasselbe Bild vom Vater und Sohne auch Hom. *Odyss.* 1, 308]. — V. 12 führt den Gegenstand seiner Ansprache an die Thessalonicher ein. Also die Summe der apostolischen Lehre: würdig zu sein des göttlichen Berufes zum Gottesreiche. *Μαρτυρούμενοι*, auch hier Viele: *μαρτυρόμενοι*, Eph. 4, 17, und von Schott aufgenommen [nach Codex Claremont., Sangermanens., und Matthäi, von de Wette vorgezogen, jenes von Bretschneider für einen Solöcismus gehalten, wornach es statt *μαρτυρούμενοι* stehe]. Allerdings hat *μαρτυρεῖσθαι* sonst nirgends die Bedeutung: *obtestari*, dagegen *μαρτύρεσθαι* AG. 20, 26. Gal. 5, 3. — *Εἰς τὸ περιπατῆσαι ὑμᾶς ἀξίως τοῦ θεοῦ — δόξαν*, d. i. „dass ihr wandeln sollt Gottes würdig, der euch beruft zu seinem Reiche und zu seiner Herrlichkeit". *Ἀξίως*

τοῦ θεοῦ, — τῆς κλήσεως Eph. 4, 1, — τοῦ εὐαγγελίου Phil. 1, 27, — τοῦ κυρίου Kol. 1, 10 *Commentar* S. 215]. Zwiefaches Motiv: Gottes eingedenk, auf das Höhere und Himmlische gerichtet. — *Βασιλείαν καὶ δόξαν*, nicht in einen Begriff: herrliches Reich [Koppe] zu verbinden, sondern *βασιλεία* bedeutet hier das irdische, *δόξα* das himmlische Gottesreich. 1 Petr. 5, 10: *ὁ θεὸς — ὁ καλέσας ἡμᾶς εἰς τὴν αἰώνιον αὐτοῦ δόξαν ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ.*

V. 13—16. Nachdem er bisher gelehrt hat, wie er unter ihnen gewesen sei, zeigt er nun: was er ihnen gegeben habe, nämlich eine göttliche Sache. — V. 13. *Διὰ τοῦτο*, eben dieser Bemühung um sie wegen. „Danke ich Gott immerfort, dass ihr so Erhabenes empfangen habt". [Vgl. 1, 2, 3: *εὐχαριστοῦμεν τῷ θεῷ πάντοτε —, ἀδιαλείπτως*]. — *Παραλαβόντες λόγον ἀκοῆς παρ' ἡμῶν τοῦ θεοῦ ἐδέξασθε.* Die Verba *παραλαμβάνειν* und *δέχεσθαι* (1, 6: *δεξάμενοι τὸν λόγον*) bedeuten hier wohl dasselbe [Schott unterscheidet beide so, dass ersteres „*doctrinam auditam percipere et cognoscere*", letzteres „*toto animo eam agnoscere veram et rectam, probare*" bedeuten soll]. In *δέχεσθαι* ist nicht die subjective Bedeutung vorherrschend. Der Unterschied der Sätze liegt hier vielmehr in den Prädicaten: „indem ihr von mir empfangen habt die verkündigte Lehre Gottes". *Ἀκοή*, was zu vernehmen ist [*quod audiendo percipitur*]. Vgl. Röm. 10, 16 nach LXX Jes. 53, 1: *κύριε, τίς ἐπίστευσε τῇ ἀκοῇ ἡμῶν; Ἄρα ἡ πίστις ἐξ ἀκοῆς· ἡ δὲ ἀκοὴ διὰ ῥήματος θεοῦ.* [So viel, als שְׁמוּעָה קוֹל Jerem. 10, 22.] Habak. 3, 2. So *ἀκοὴ πίστεως* Gal. 3, 2. 5. Röm. 10, 17. Hebr. 4, 2: *λόγος τῆς ἀκοῆς* [i. e. *λόγος ἀκουσθείς*]. — *Παρ' ἡμῶν* gehört zu *παραλαβόντες*, *τοῦ θεοῦ* aber zu *λόγον ἀκοῆς*. [Schott verbindet *ἀκοῆς παρ' ἡμῶν* mit einander, was de Wette wegen der harten Construction verwirft]. — *Οὐ λόγον ἀνθρώπων, ἀλλά, καθώς ἐστιν ἀληθῶς, λόγον θεοῦ*, d. i. nicht als Men-

henwort, sondern als wahrhaft Gottes Wort. *Λόγος τοῦ θεοῦ* steht vorher in mehr weiter Bedeutung: Lehre, welche ch als göttliche gegeben hat. Hier nun wird die Bedeutung esselben: wahrhaft göttliche Lehre, gehoben durch den gativen Beisatz: *οὐ λόγον ἀνθρώπων*, sowie durch die Forel *καθώς ἐστιν ἀληθῶς*. Beim zweiten *λόγον θεοῦ* suppliren inige *ὡς*. Aber es ist nicht von einem Aufnehmen als solhem die Rede, sondern: vom Empfangen von Etwas. — *ς καὶ ἐνεργεῖται ἐν ὑμῖν — πιστεύουσιν*, nämlich *λόγος θεοῦ* Oekumenius, Theophylakt, Grotius, Pelt, Schott, Winer §. 39, S. 299, de Wette]. Vgl. Phil. 2, 13: *ὁ θεὸς γάρ ἐστιν ὁ ἐνεργῶν ἐν ὑμῖν καὶ τὸ θέλειν καὶ τὸ ἐνεργεῖν ὑπὲρ τῆς εὐδοκίας*. Eph. 3, 20. 1 Kor. 12, 6. [Andere ziehen hier *ὅς — ἐνεργεῖται* auf *θεοῦ*, z. B. Theodoret, algata, Luther, Koppe, Flatt. Winer a. a. O. bekt, dass das Medium *ἐνεργεῖσθαι* nur von Sachen, und ργεῖν von Personen gebraucht werde, demgemäss hier *ὅς* auf γος zu beziehen sei]. Schott nimmt das Verbum in passiver Bedeutung [*efficacem reddi*], oder: „die Sache, die Lehre t, und erweist sich mächtig". Das Medium wird sehr von n Geisteswirkungen gebraucht, und vielleicht gilt auch er Winer's Regel [siehe oben], dass auf Gott nur das ctiv, auf den Geist, überhaupt auf Nichtpersönliches das dium bezogen werde. Vgl. Kol. 1, 29: *ἐνέργεια αὐτοῦ ἡ ργουμένη ἐν ἐμοί*. — V. 14. Die Bewährung der geistigen acht in dieser Sache wird (vgl. 1, 6 ff.) noch besonders in n Leiden nachgewiesen, welche sie freudig bestünden. *μεῖς γὰρ μιμηταὶ ἐγενήθητε*, sie sollten ebenso Nachahmer r alten Gemeinen sein, wie die neuen es ihnen nachzuun hätten. 1, 7 ff. *Γάρ* auf den letzt vorhergegangenen Satz zogen. „So mächtig ist diese Sache, dass ihr dadurch die raft erhalten habt". — *Τῶν ἐκκλησιῶν τοῦ θεοῦ — ἐν Χριῷ Ἰησοῦ*, d. i. der Gottesgemeinen, die in Christo Jesu in

Judäa sind. — *Ὅτι τὰ αὐτὰ ἐπάθετε — τῶν Ἰουδαίων*, d. i. denn ihr habt dasselbe von euren Landsleuten erfahren, wie jene von den Juden. *Πάσχειν* ist hier s. v. a. *ὑπομένειν*, standhaft dulden. — [*Τὰ αὐτὰ — καθὼς* ungenau statt *ἃ*]. — *Ἴδιοι συμφυλέται* [letzteres nur hier im neuen Testamente, ein späteres Wort, sonst das einfache *φυλέτης*. Isocrat. *Panathen.*: *περὶ τοὺς αὐτοὺς χρόνους καθίστασαν ἐπὶ τὰς ἀρχὰς τοὺς προκριθέντας ὑπὸ τῶν συμφυλετῶν καὶ τῶν δημοτῶν*] d. s. Heiden und Macedonier. *Αὐτοί*, jene von dem Judengemeinen. Von den Verfolgungen in Judäa handelt die AG. im 8. 9. 11. und 12. Kap. Dagegen von den Leiden der Christengemeinen 1 Thess. 3, 3 ff. und AG. 17, 5 (doch hier nicht durch die Heiden). — V. 15 und 16. Lebendiger Beisatz gegen die Juden und ihren Hass. Sie hatten sich ja in Macedonien eben so erwiesen. Die Gedanken finden sich schon in den Evangelien (Matth. 21, 34. 23, 3 ff. Luk. 13, 34. vgl. mit Matth. 7, 52), dass das Judenthum alle Gottgesandten hasse und verfolge, und dass das Maass ihrer Schuld voll werden müsse: Matth. 23, 32. Diese zwei Briefe haben vorzugsweise eine solche evangelische Erinnerung. Erst die specielle Anklage: Jesum und die Propheten getödtet, auch den Apostel verfolgt zu haben. Dann die allgemeine: feindselig gegen Gott und Menschen. Die Recepta *κύριον — Ἰησοῦν*, letzteres aber oft weggelassen [in der älteren Zeit], wahrscheinlich weil im kirchlichen Sprachgebrauche, aber auch im gewöhnlich paulinischen, *κύριος* meist von Christus in seiner höhern Eigenschaft gebraucht war. — *Καὶ τοὺς προφήτας* gehört zu *ἀποκτεινάντων*, nicht zu *ἐκδιωξάντων* [wozu es auch de Wette bezieht, weil nicht alle Propheten getödtet worden seien]. Vor *προφήτας* stand sonst noch *ἰδίους* als Recepta [von Lachmann weggelassen, aber von Scholl und de Wette vertheidigt und beibehalten als wahrscheinlich von Paulus geschrieben, und als ein schicklicher Gegensatz zu

Christus]. Tertull. *contra Marc.* 5, 15 berichtet, es sei on Marcion hereingebracht worden (die Propheten hätten den nden allein gehört). Aber eben sowohl konnte es aus Scheu- or Marcion's Lehre wegbleiben, und ursprünglich sein (anders it. 1, 12: *εἴπέ τις ἐξ αὐτῶν ἴδιος αὐτῶν προφήτης*). Es eisst: die von ihnen anerkannten Propheten [so auch de Wette]. Die Hinrichtung Jesu durch die Juden (1 Kor. 2, 8: *ἔγνωσαν, οὐκ ἂν τὸν κύριον τῆς δόξης ἐσταύρωσαν*) ist als öchster Beweis jüdischer Verstocktheit gegen alles Göttliche ıfgeführt. — *Ἡμᾶς ἐκδιωξάντων* [Paulus und Silas AG. 17, ff.]. Vgl. 2 Kor. 11, 24: *ὑπὸ Ἰουδαίων πεντάκις τεσσα-άκοντα παρὰ μίαν ἔλαβον, τρὶς ἐῤῥαβδίσθην, ἅπαξ ἐλιθά-θην, τρὶς ἐναυάγησα.* — *Καὶ θεῷ μὴ ἀρεσκόντων.* Auch ier *ἀρέσκειν* wohl: gefallen wollen (Koppe, Flatt) [vgl. n V. 4], nicht: gefallen (Pelt, Schott), für: *θεοστυγεῖς Deo invisi*, Gott missfällig, de Wette]. So steht es dem *ναντίων* angemessen gegenüber. Es sind Solche gemeint, elche nicht auf den wahren, innern Werth, den vor Gott, erichtet sind. Vgl. Joh. 12, 43: *ἠγάπησαν γὰρ τὴν δόξαν ὴν ἀνθρώπων μᾶλλον, ἤπερ τὴν δόξαν τοῦ θεοῦ.* Röm. , 29. — *Πᾶσιν ἀνθρώποις ἐναντίων*, allen Menschen ind, ist nicht in einem speciellen Sinne zu nehmen, wie es ie griechischen Väter, Pelt und Schott nahmen, von er Verhinderung der evangelischen Predigt, denn von handelt der folgende Vers: *κωλυόντων ἡμᾶς τοῖς θνεσι λαλῆσαι*, sondern *πᾶσιν ἀνθρώποις ἐναντίων* ist allgemeines Prädicat der Juden, „*odium generis humani*" bei en Römern. Tacit. *Histor.* 5, 5: *adversus omnes alios hostile odium.* Juven. *Sat.* 14, 103 f.:

Non monstrare vias, eadem nisi sacra colenti.

oseph. *contra Apion.* 2, 14: *Ἀπολλώνιος ὁ Μόλων* —: *στὲ ὡς ἀθέους καὶ μισανθρώπους λοιδορεῖ.* [Diodor. Sicul. 34. p. 524: *μόνους γὰρ ἁπάντων ἐθνῶν ἀκοινωνήτους*

εἶναι τῆς πρὸς ἄλλο ἔθνος ἐπιμιξίας, καὶ πολεμίους ὑπολαμβάνειν πάντας]. Menschenhass und Atheismus (*ἄθεος*), Absonderung im innern und äusseren Leben, Uebermuth gegen alles Nichtjüdische war die Grundlage des Vorwurfs gegen die Juden nach Josephus. — V. 16. *Κωλυόντων ἡμᾶς τοῖς ἔθνεσι λαλῆσαι, ἵνα σωθῶσιν*, d. i. welche uns verhindern, den Heiden zu predigen, dass sie das Heil erlangen. *Λαλεῖν* steht oft in der Bedeutung von *κηρύσσειν*, predigen. Eph. 6, 20. AG. 10, 32. — *Σώζεσθαι* ist das allgemeinste Wort. Eph. 2, 8 und anderwärts. — *Κωλύειν* [oft im neuen Testamente] nicht blos die paulinische Predigt (Olshausen), sondern jede, denn es sind Judenchristen gemeint. [AG. 21, 28. 22, 22]. — Die beiden folgenden Sätze: *εἰς τὸ ἀναπληρῶσαι αὐτῶν τὰς ἁμαρτίας πάντοτε· ἔφθασε δὲ ἐπ' αὐτοὺς ἡ ὀργὴ εἰς τέλος* gehören zusammen, und bedeuten: „freilich nur dafür (*εἰς τό* bedeutet den Erfolg), dass sie ihre Sünden übervoll machen". *Ἀναπληροῦν τὰς ἁμαρτίας*, s. v. a. das Maass der Sünden erfüllen. LXX Gen. 15, 16: *οὔπω γὰρ ἀναπεπλήρωνται αἱ ἁμαρτίαι τῶν Ἀμορραίων ἕως τοῦ νῦν.* [2 Makk. 6, 14: *πρὸς ἐκπλήρωσιν ἁμαρτιῶν*]. Matth. 23, 32: *καὶ ὑμεῖς πληρώσατε τὸ μέτρον τῶν πατέρων ὑμῶν.* Bildliche Darstellung von einem Aeussersten der Schuld, bei welchem keine Duldung mehr statthaft sei. — *Πάντοτε* d. i. nach allen Seiten, in jeder Art. Auch 2 Kor. 9, 8: *δυνατὸς δὲ ὁ θεὸς πᾶσαν χάριν περισσεῦσαι εἰς ὑμᾶς, ἵνα ἐν παντὶ πάντοτε πᾶσαν αὐτάρκειαν ἔχοντες περισσεύητε εἰς πᾶν ἀγαθὸν ἔργον.* Bretschneider [und Olshausen] nimmt es für *παντελῶς* [welche Erklärung de Wette verwirft, und die eigentliche Bedeutung: immerfort, dadurch rettet und rechtfertigt, dass er *ἀναπληροῦν* vom Begriffensein im Vollmachen erklärt]. — *Ἔφθασε δὲ ἐπ' αὐτούς*, d. i. nun ist an sie gekommen. *Φθάνειν* Phil. 3, 16. Matth. 12, 28. Schott: *antevertere aliquem.* [de Wette: nicht *praevenit* nach altgrie-

hischem Sprachgebrauche, blos: ist gekommen, und der orist von dem schon beginnenden Strafgerichte Gottes, was er Apostel schon damals schaute]. — *Ὀργὴ εἰς τέλος*, d. i. trafe zur Vernichtung [de Wette: zum Garaus. Nach *ργή* lesen Einige, auch die Vulgata, noch *θεοῦ*]. *Τέλος* hil. 3, 19. *Εἰς τέλος*, Dan. 9, 26: *ἕως τέλους πολέμου*. 1 Kor. 1, 8: *ἕως τέλους*. Apok. 2, 26: *ἄχρι τέλους*. Luk. 8, 5: *εἰς τέλος*]. Schott nach Chrysostomus, Theoret und Oekumenius: *perpetuo futura (duratura)*. Olsausen: bis zum Ende der Strafe, d. i. volle Zornsoffenbaung. Von diesem grossen Strafgerichte über die Juden spricht aulus sonst nirgends, auch dieses ist wohl zusammenhängend it den Verkündigungen Jesu über Judäa.

V. 17. — Kap. 3. Die Erzählung von dem, was seit seier Abreise aus Macedonien erfolgt, ist ganz darauf abgesehen, nen seine Liebe darzustellen. V. 17. *Ἀπορφανισθέντες* erwaist, auch im Verhältnisse der Eltern zu den Kindern [nur ier im neuen Testamente, eigentlich von den Kindern, die rer Eltern beraubt werden. Aeschyl. *Choepk.* V. 247: *οὐς δ' ἀπωρφανισμένους νῆσις πιέζει λιμός*]. Anders *ὀρφαοί* Joh. 14, 18. [Jak. 1, 27]. — *Πρὸς καιρὸν ὥρας*, sonst ewöhnlich *πρὸς καιρόν*, oder *πρὸς ὥραν* [nach Schott so nterschieden, dass ersteres einen unbestimmten Zeitraum, tzteres einen kurzen bezeichnet]. 1 Kor. 7, 5. [Luk. , 13]. 2 Kor. 7, 8. Gal. 2, 5. *Πρὸς καιρὸν ὥρας*, d. i. uf stundengleiche, kurze Zeit. — *Προσώπῳ, οὐ καρδίᾳ*, . i. im Herzen ungetrennt. Kol. 2, 5: *τῇ σαρκὶ ἄπειμι, ἀλλὰ τῷ πνεύματι σὺν ὑμῖν εἰμι*. [1 Kor. 5, 3]. — *Περισσοτέρως*, d. i. mit desto grösserem Verlangen, eben weil ich nerlich bei euch war. Es gehört zu *ἐν πολλῇ ἐπιθυμίᾳ*. Ueber den Comparativ ohne *ἤ* siehe Winer §. 36. 3. . 279 fg., welcher sagt: „die Entbehrung ihres persönlichen Umgangs auf einige Zeit, was Paulus verwaist sein nennt,

hatte seine Sehnsucht stärker gemacht, als der Fall gewesen wäre, hätte er mit ihnen in keiner solchen Verbindung gestanden.“ Anders Schott. de Wette nach Luther und Bretschneider: mehr, als wenn er auch mit dem Herzen getrennt gewesen wäre]. — V. 18. *Διό* (Lachmann [und Tischendorf]: *διότι* [die Recepta wird von de Wette vorgezogen]) ist gewiss von einem Versuche zu verstehen, von Beröa aus zu ihnen zurückzukommen. — *Ἅπαξ καὶ δίς.* S. zu Phil. 4, 16. [de Wette bestimmt: nicht nur einmal, sondern zweimal (*καὶ — καί*). Schott unbestimmt: mehr, als einmal, *aliquoties*]. — *Ἐγὼ μὲν Παῦλος* soll nicht den vorigen Satz heben, sondern ihn auf seine Person allein beziehen. — *Ἐνέκοψεν ἡμᾶς ὁ Σατανᾶς*, d. i. Satanas hat mich verhindert. *Ἐγκόπτειν* Röm. 15, 22. Gal. 5, 7. Es wird mehr, als das blos Unangenehme, Schmerzliche in diesen Abhaltungen, mit dieser Formel bezeichnet (Röm. 1, 13: *πολλάκις προεθέμην ἐλθεῖν πρὸς ὑμᾶς, καὶ ἐκωλύθην ἄχρι τοῦ δεῦρο*, hier schlechthin *ἐκωλύθην*), nämlich dies, dass es durch die Feindseligkeit der Bösen gegen die Sache geschehen sei. 2 Kor. 2, 11. Dagegen AG. 16, 7 *τὸ πνεῦμα Ἰησοῦ αὐτοὺς οὐκ εἴασεν εἰς τὴν Βιθυνίαν πορεύεσθαι.* [de Wette: er meint wahrscheinlich die Juden zu Thessalonich. 3, 5]. — V. 19 und 20. Sie seien seine Freude und sein Ruhm. *Ἐλπίς* Gegenstand der Hoffnung, wie Christus *ἐλπίς* Kol. 1, 27. 1 Timoth. 1, 1 heisst. Hier die Gemeine, als durch welche ihm ein Verdienst zustehe. *Χαρὰ ἢ στέφανος* Phil. 4, 1. Hier allein *στέφανος καυχήσεως* [Ruhmeskranz de Wette], d. i. Preis, dessen er sich rühmen könne. Die Formel steht auch LXX Ezech. 12, 16: *ἔδωκα — στέφανον καυχήσεως ἐπὶ τὴν κεφαλήν σου.* Proverb. 16, 31: *στέφανος καυχήσεως γῆρας.* Der Preis aber ist hier nicht der himmlische Lohn selbst (2 Timoth. 4, 8. Apok. 2, 10), sondern das, um dessentwillen dieser ertheilt wird. [Vgl. Cic. *Epist. Fam.*

14, 4: *mea Terentia, fidissima atque optima uxor, et mea carissima filiola, et spes reliqua nostra.* Liv. 28, 39, *Scipionem — spem omnem salutemque nostram.* Macrob. *in Somn. Scip.* 1, 1: *Eustathi fili, vitae mihi pariter dulcedo et gloria* (δόξα)]. — Ἢ οὐχὶ καὶ ὑμεῖς neben den übrigen Heidengemeinen. Schott und Olshausen machen diese Worte zu einem neuen Satze. Es ist aber in ihnen nichts Schwieriges. [Richtig bemerkt de Wette, dass eigentlich ἢ ὑμεῖς folgen sollte. Aber Paulus fühlte beim Schreiben, dass er zu viel sagen, und den Uebrigen wehethun würde, und corrigirt den angefangenen Satz durch eine genommene, ungenaue Wendung ἢ οὐχὶ καὶ ὑμεῖς, wobei gleichsam vorausgesetzt wird, dass er von den andern schon dasselbe gesagt habe. Andere anders]. — Ἔμπροσθεν τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, so wieder 3, 13. Vgl. zu 1, 3. Es gehört wohl zu allen vorigen Worten [de Wette. Χριστοῦ fehlt bei Lachmann und Tischendorf, und de Wette hält es für unächt]. — In V. 20: Ὑμεῖς γάρ ἐστε ἡ δόξα ἡμῶν καὶ ἡ χαρά, liegt die Bedeutung im ἐστε, d. i. gegenwärtig schon seid ihr mir Ehre und Freude. [de Wette nimmt γάρ für ja].

Kap. 3. Zu Kap. 3 ist wenig zu bemerken. [Vgl. Rückert a. a. O. S. 14—29]. — V. 1. Διὸ μηκέτι στέγοντες, d. i. daher nicht länger ertragend [nämlich das Verlangen, sie zu sehen, 2, 18, und die Bekümmerniss um sie]. Στέγειν, wieder V. 5, bedeutet hier nicht verbergen [*tegere, occultare*] (1 Kor. 13, 7: ἡ ἀγάπη πάντα στέγει [nach Anderen freilich auch hier: *sustinet*]), sondern ertragen, wie 1 Kor. 9, 12: πάντα στέγομεν. [Auch bei Profanscribenten steht es in dieser Bedeutung, nach Bretschneider, Schott und Wahl, z. B. bei Diodor. Sic. 3, 33. 11, 32, anders Rückert, und besonders bei Philo *in Flacc.* p. 974. (Francf. 1526): μηκέτι στέγειν δυνάμενοι τὰς ἐνδείας]. — Εὐδοκήσαμεν καταλειφθῆναι ἐν Ἀθήναις μόνοι, d. i. „wollte ich

lieber allein gelassen werden zu Athen", den Timotheus, den eben Angekommenen, von mir lassen. [Vgl. 2, 8: *εὐδοκοῦμεν μεταδοῦναι τὰς ψυχάς.* Röm. 15, 26: *εὐδόκησαν κοινωνίαν ποιήσασθαι.* Die Griechen sprechen ebenso wohl: *δοκεῖ μοι τοῦτο εἶναι*, als *δοκῶ τοῦτο εἶναι.* — *Καὶ ἐπέμψαμεν Τιμόθεον.* Vgl. die *Einleitung* S. 121. de Wette nimmt an, dass Timotheus zu Paulus nach Athen gekommen war, und von hier aus, nicht aber von Beröa aus zu den Thessalonichern gesandt worden sei]. — In den folgenden Ehrenprädicaten des Timotheus, besonders den beiden letzten, herrscht grosse Verschiedenheit der Lesart, auf welche nichts ankommt. Die Recepta ist: *τὸν ἀδελφὸν ἡμῶν καὶ διάκονον τοῦ Θεοῦ καὶ συνεργὸν ἡμῶν ἐν τῷ εὐαγγελίῳ τοῦ Χριστοῦ.* Dafür lesen Griesbach und Lachmann ohne *διάκονον* so: *τὸν ἀδελφὸν ἡμῶν καὶ συνεργὸν τοῦ Θεοῦ ἐν κ. τ. λ.* Für diese Lesart ist 1 Kor. 3, 9: *Θεοῦ γάρ ἐσμεν συνεργοί* zu vergleichen. *Διάκονον τοῦ Θεοῦ* [Eph. 6, 21: *διάκονος πιστὸς ἐν κυρίῳ καὶ ἀγαπητὸς ἀδελφὸς Τυχικός.* Kol. 4, 7 ebenso. 1 Kor. 3, 5] *καὶ συνεργὸν ἡμῶν ἐν τῷ εὐαγγελίῳ* [Röm. 16, 21. Phil. 2, 25] haben wir schon öfters gehabt. — *Εἰς τὸ στηρίξαι ὑμᾶς καὶ παρακαλέσαι ὑμᾶς περὶ τῆς πίστεως ὑμῶν*, d. i. um euch zu befestigen und zu ermuntern in Hinsicht auf euren Glauben. Vgl. AG. 15, 32: *παρεκάλεσαν τοὺς ἀδελφοὺς καὶ ἐπεστήριξαν.* 2 Thess. 2, 17: *παρακαλέσαι ὑμῶν τὰς καρδίας καὶ στηρίξαι ἐν παντὶ λόγῳ καὶ ἔργῳ ἀγαθῷ* [Röm. 1, 11: *εἰς τὸ στηριχθῆναι ὑμᾶς.* Das *ὑμᾶς* nach *παρακαλέσαι* fehlt in einigen Handschriften, auch bei Lachmann und Tischendorf, de Wette hält es auch für einen Zusatz, und Rückert hat es eingeschlossen]. — *Περὶ τῆς πίστεως ὑμῶν*, wie 1 Kor. 7, 1: *περὶ δὲ ὧν ἐγράψατέ μοι*, oder die Recepta *ὑπὲρ τῆς πίστεως ὑμῶν* [Lachmann, Rückert und Tischendorf, welches *ὑπέρ* de Wette für gleich hinsichtlich des Sinnes erklärt]. — V. 3 und 4 bezeich-

nen den Zweck der Ermahnungen des Timotheus, nämlich wieder Befestigung der Thessalonicher, besonders in Hinsicht auf das, was sie zu dulden hätten. — *Τῷ* für *εἰς τό*. Doch hat Lachmann [und Tischendorf] *τό*, wie 4, 6: *τὸ μὴ ὑπερβαίνειν*, und Phil. 4, 10, in dem Sinne: „darauf gehend, dass Keiner erregt würde in dieser Noth". [de Wette zieht *τό* auch vor, als abhängig von *παρακαλέσαι* und als Epexegese nach der Erklärung Winer's §. 45. 3. S. 375 und 381]. — *Μηδένα σαίνεσθαι*. Dieses *σαίνεσθαι* [nur hier im neuen Testamente] ist bei den Griechen freilich nur mehr von einer gelinden Bewegung [z. B. vom Hunde, der mit dem Schwanze wedelt. Aelian. *Var. Hist.* 13, 42, und bei Homer öfters, z. B. *Odyss.* 10, 217. 219. Vgl. mehr bei Rückert S. 22 —28] gewöhnlich, doch auch von Bewegung zum Schlimmen oder Rührung bei den Classikern gebräuchlich [Sophocl. *Antig.* V. 1214: *παιδός με σαίνει φθόγγος*. Diog. Laërt. 8, 1: *οἱ δὲ σαινόμενοι τοῖς λεγομένοις ἐδάκρυον*]. Gewiss aber nicht, wie Tittmann [*Synonyma in Novo Test.* Lips. 1829. S. 189] erklärt, geschmeichelt, d. i. verführt werde. [*Capi, decipi se pati corrumpi* Rückert S. 27]. Chrysostomus erklärt es durch *θορυβεῖσθαι*, i. e. *perturbari*. Conjectur Beza's ist *σαλεύεσθαι*, wie 2, 2, 2. — *Εἰς τοῦτο κείμεθα*, wie Phil. 1, 17: *εἰς ἀπολογίαν τοῦ εὐαγγελίου κεῖμαι*, „dazu bestimmt", nämlich als Jünger des Evangeliums, dem Worte gegenüber. Vielleicht auch zur Erinnerung an Worte Jesu, wie Matth. 5, 10: *μακάριοι οἱ δεδιωγμένοι ἕνεκεν δικαιοσύνης*. Matth. 10, 16. Joh. 16, 33. AG. 14, 22. Vgl. 2 Timoth. 3, 12: *καὶ πάντες δὲ οἱ θέλοντες εὐσεβῶς ζῆν ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ διωχθήσονται*. [Die Worte: *αὐτοὶ γὰρ οἴδατε* sind von Einigen, z. B. Griesbach, in Parenthese gesetzt, was de Wette nicht für nöthig findet, weil sie nur ein Zusatz oder eine Abschweifung seien]. — Das *ἐγένετο* gehört zu *θλίβεσθαι*, *οἴδατε* aber bezieht sich auf

προελέγομεν. Οἴδατε ist erfahren [de Wette], daher es nicht pleonastisch steht nach αὐτοὶ γὰρ οἴδατε. — V. 5 geht zurück zu V. 1. Τὸ γνῶναι τὴν πίστιν ὑμῶν ist dasselbe, was V. 2 περὶ τῆς πίστεως ὑμῶν ist, als der Zweck der Sendung von Timotheus dem Sinne nach angegeben. Denn wie sie waren, so hatte Timotheus auf sie zu wirken. Πίστις ist Glaubensfestigkeit. — [Κἀγώ erklärt de Wette gegen Schott („auch ich"): „auch konnte ich", weil καί nicht immer zu ἐγώ gehöre]. — „Zu erforschen eure Glaubensfestigkeit, ob nicht vielleicht der Versucher euch verführt habe", μήπως ἐπείρασεν ὑμᾶς ὁ πειράζων. In ἐπείρασεν liegt mit Erfolg versucht, verführt. 1 Kor. 7, 5: ἵνα μὴ πειράζῃ ὑμᾶς ὁ σατανᾶς. Vgl. Jak. 1, 13. Aber ὁ πειράζων ist gewiss Satansname. Der Name zeigt deutlich, dass Satanas eigentlich und in der tiefern Auffassung nur ein Collectivbegriff war. [Ueber die Construction des μήπως mit dem Indicativ und Conjunctiv vgl. Winer §. 60. 2. S. 591, gegen den nach Fritzsche sich de Wette erklärt]. — Εἰς κενὸν γένεσθαι. Phil. 2, 16: ὅτι οὐκ εἰς κενὸν ἔδραμον οὐδὲ εἰς κενὸν ἐκοπίασα. [Gal. 2, 2: μήπως εἰς κενὸν τρέχω ἢ ἔδραμον]. — V. 6. Ἄρτι so eben. Matth. 9, 18: ἡ θυγάτηρ μου ἄρτι ἐτελεύτησεν. Also drängte es den Apostel zu schreiben. Denn die Erklärung: so wie er nur gekommen war, passt nicht zum Nachsatze: ward ich erfreut. — Τὴν πίστιν καὶ τὴν ἀγάπην ὑμῶν, Glaube und Liebe, die christliche Eigenschaft. — Εὐαγγελίζεσθαι, hier in der gewöhnlichsten Bedeutung, wie Luk. 1, 19. 2, 10. — Μνείαν ἡμῶν ἀγαθήν, wohlwollend, wie 1 Petr. 2, 18: τοῖς ἀγαθοῖς καὶ ἐπιεικέσιν, oder erfreulich, wie 2 Thess. 2, 16: ἐλπίδα ἀγαθήν. — Ἐπιποθοῦντες, Andenken bis zur Sehnsucht. — V. 7. Παρακαλεῖσθαι ἐπὶ θλίψει, hier aufgerichtet werden. 2 Kor. 1, 4: Ὁ παρακαλῶν ἡμᾶς ἐπὶ πάσῃ τῇ θλίψει ἡμῶν. 2 Kor. 6, 4: ἐν θλίψεσιν, ἐν ἀνάγκαις. Lachmann, Schott [und Tischen-

dorf]: *ἀνάγκῃ καὶ θλίψει* [Sorge und Kummer de Wette]. *Ἀνάγκαι* steht allein auch 2 Kor. 12, 10, und *ἀνάγκῃ* 1 Kor. 7, 26. Luk. 21, 23, und anderwärts, nicht Hebraismus (Bretschneider), aber alter Gebrauch des Wortes. — *Διὰ τῆς ὑμῶν πίστεως*, hier *πίστις* in ganz allgemeiner Bedeutung, christlicher Zustand [Mittel der Tröstung des Apostels, und nähere Bestimmung vom vorhergehenden *ἐφ' ὑμῖν* euretha lben de Wette]. — V. 8. Vgl. 3 Joh. V. 3 ff. *Ζῶμεν*, Leben hier natürlich nicht vom zukünftigen Leben (Chrysostomus), sondern s. v. a. *παρεκλήθημεν*, ob nur der Wortbedeutung nach sich lebend fühlen, oder glücklich sein, werden [Horat. *Epp.* 1, 10, 8: *vivo ac regno*]. — Das *στήκητε ἐν κυρίῳ* ist die *πίστις* V. 5. So Phil. 4, 1.

V. 9—12 natürlicher Schluss: Gebet, sie wiedersehen zu können, und dass es mit ihnen so fortbestehen möge. — V. 9. „Welchen Dank vermag ich Gott' zu erstatten für euch über alle die Freude, welche ich euretwegen vor Gott habe?" Kann ich genug danken? Die Form der Stelle erinnert an Ps. 116, 12: *Τί ἀνταποδώσω τῷ κυρίῳ περὶ πάντων ὧν ἀνταπέδωκέ μοι*; Dergleichen ging in die gewöhnliche fromme Sprache über. [2 Thess. 1, 6: *ἀνταποδοῦναι τοῖς θλίβουσιν ὑμᾶς θλῖψιν*. Sirach 30, 6: *τοῖς φίλοις ἀνταποδιδύντα χάριν*]. — *Τῇ χαρᾷ, ᾗ χαίρομεν*, das *χαρᾷ χαίρειν* (Joh. 3, 29) immer mit Bedeutung nach Winer [§. 32. 2. S. 256 ff.] und Schott, zugleich aufrichten und freuen. [de Wette findet hier nicht die Formel *χαρᾷ χαίρειν*, sondern *χαρὰν χαίρειν*, wie Matth. 2, 10, nach einer Attraction, *ᾗ* statt *ἣν*. — *Ἔμπροσθεν τοῦ θεοῦ ἡμῶν*, vgl. 1, 3]. — V. 10. *Δεόμενοι* wohl abgebrochen [an *χαίρομεν* sich anschliessend nach de Wette]: „und bete ich immerfort" (*νυκτὸς καὶ ἡμέρας*). Es hängt nicht mit *δυνάμεθα* zusammen. — *Ὑπερεκπερισσοῦ*, wie Kap. 5, 13. Eph. 3, 20. — *Εἰς τὸ ἰδεῖν — πίστεως ὑμῶν*, „euch sehen zu können, und zu vollenden, was euch etwa noch im Glauben

fehlen möchte.“ — *Καταρτίσαι τὰ ὑστερήματα*, mehr, als *ἀνταναπληροῦν* Kol. 1, 24. 2 Kor. 9, 12 steht *προσαναπληροῦν*. Sonst steht *καταρτίζειν* gewöhnlich für sich 2 Kor. 13, 11. Gal. 6, 1. Ob Paulus nun voraussetze, dass es solche Mängel bei ihnen gebe, oder die Worte conditionell zu nehmen seien? Die Väter verstanden die Formel vom Uebergange aus Glauben ins Erkennen (Dogma). Aber sie bezieht sich vielmehr eben auf Mängel im Glauben, *πίστις*, ob nun in der Bedeutung von V. 5 oder 7: Glaubensfestigkeit — christlicher Zustand. — V. 11. *Αὐτός*, so, wie hier, zu Anfange von Gebeten, Kap. 5, 23. 2, 2, 16. 2, 3, 16. [Er aber, Luther und de Wette]. — *Κατευθύναι* [3. Person Sing. Optat. Aor. Winer §. 45. 7. S. 383] *τὴν ὁδόν* (Luk. 1, 79: *κατευθῦναι τοὺς πόδας ἡμῶν εἰς ὁδὸν εἰρήνης*), ebnen (auch 2, 3, 5: *τὰς καρδίας εἰς τὴν ἀγάπην κ. τ. λ.*), nicht hinlenken. Entgegensteht das *ἐνέκοψεν* 2, 18. Dasselbe ist *εὐοδωθήσομαι* Röm. 1, 10. [*Χριστός* ist von Lachmann und Tischendorf weggelassen, auch V. 13]. — V. 12 und 13 der zweite Wunsch für sie. Hier ist wieder die Liebe die Bedingung alles christlich Guten, wie Eph. 1. Kol. 1. ausgeführt. Die Liebe sowohl als sittlich gute Gesinnung, als das Zusammenhalten zur christlichen Gemeinschaft. — Statt *ὁ κύριος* ist hier auch mannichfach anders gelesen worden [*ὁ θεός, ὁ κύριος Ἰησοῦς*]. Es kann Christus sein, hier gewöhnlich von ihm verstanden, obgleich im Folgenden *ἐν τῇ παρουσίᾳ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ* steht. [Vgl. jedoch 2, 19: *ἐν τῇ αὐτοῦ παρουσίᾳ*]. Denn dieses war eine gangbare Formel, welche nicht abgeändert zu werden braucht in *ἑαυτοῦ παρουσίᾳ*. Ebenso kann Gott verstanden werden, obgleich im Folgenden *ἔμπροσθεν τοῦ θεοῦ κ. τ. λ.* steht. — *Πλεονάσαι καὶ περισσεύσαι* [wie oben *κατευθύναι*. Bretschneider supplirt *δώῃ*, und macht beide Formen zu Infinitiven, was

de Wette willkührlich findet]. *Πλεονάζειν* und *περισσεύειν*, wie Eph. 1, 8. 2 Kor. 9, 8. Ps. 71, 21 in activer Bedeutung. „Reich, überreich machen in der Liebe zu einander und zu Allem", ebenso 5, 15: *εἰς ἀλλήλους καὶ εἰς πάντας* s. v. a. *φιλαδελφία* 4, 9 [de Wette]. — *Καθάπερ καὶ ἡμεῖς εἰς ὑμᾶς* abgerissen, zu suppliren *ἔχομεν* [Schott *πολλὴν ἀγάπην*, oder *περισσεύομεν* de Wette nach Flatt und Andern]. — V. 13. *Εἰς τὸ στηρίξαι*, nicht blos allgemein verbindend: wobei er denn auch befestigen möge, sondern verknüpft, als zu einander Gehöriges, aus einander Folgendes: so dass er [Zweck de Wette]. — *Στηρίξαι ὑμῶν τὰς καρδίας ἀμέμπτους* für *εἰς τὸ γενέσθαι ἀμέμπτους* [oder *εἶναι* brachylogisch de Wette]. Vgl. 1 Kor. 1, 8: *ὃς καὶ βεβαιώσει ὑμᾶς ἕως τέλους ἀνεγκλήτους* [mehr Beispiele bei Winer §. 66. 3. h. S. 680]. — *Ἀμέμπτους ἐν ἁγιωσύνῃ*, tadellos in Heiligkeit, d. i. zu vollkommener Heiligkeit, oder in Heiligkeit befestige tadellos, *ἁγιωσύνη*, wie 2 Kor. 7, 1, wo es jeder inneren und äusseren Entweihung (*μολυσμὸς σαρκὸς καὶ πνεύματος*) entgegen steht, ein Wort von umfassender Bedeutung. — *Ἔμπροσθεν τοῦ θεοῦ*, 2, 19. Kol. 1, 22: *ἁγίους καὶ ἀμώμους καὶ ἀνεγκλήτους κατενώπιον αὐτοῦ*, vor Gottes Angesicht nach dem Urtheile Christi, 2, 19: *ἐν τῇ αὐτοῦ παρουσίᾳ*. — *Χριστοῦ* ist handschriftlich zweifelhaft, im ganzen Briefe herrscht *Ἰησοῦ* vor. — „Erscheinung mit allen seinen Heiligen" (*παρουσίᾳ — μετὰ πάντων τῶν ἁγίων αὐτοῦ*). *Ἁγίων* vielleicht Engel und Reingeister zugleich, aus ihnen bestand ja der Himmelstaat. Hebr. 12, 22 ff. Matth. 25, 31. Die Recepta ist *ἀγγέλων* vor *ἁγίων* [vgl. Grotius]. Vgl. 2 Thess. 1, 7: *μετ' ἀγγέλων δυνάμεως αὐτοῦ*. Auch hier also wieder der Gebrauch ursprünglicher, messianischer Formeln. Die Erscheinungen mit den Heiligen (den Himmelsnaturen) soll wohl zugleich Pracht und Reinheit ausdrücken.

Kap. 4. Doch nun folgt Kap. 4 bis 5, 11 der ermahnende Theil des Briefes. 4, 1—12 in Bezug auf heidnische Untugend, V. 13—5, 11 auf heidnische Hoffnungslosigkeit. Also 4, 1—12 Reinheit, Bruderliebe (*φιλαδελφία*). — V. 1. *Τὸ λοιπόν* [Lachmann], oder *λοιπόν* schlechthin, wie neuere Kritiker [Griesbach und Andere]. Vgl. zu Eph. 6, 10. Phil. 4, 1. 8. Ueberhaupt, was die Hauptsache ist. Nicht s. v. a. für immer nun nach Chrysostomus [*ἀεὶ καὶ εἰς τὸ διηνεκές*]. — *Ἐρωτῶμεν ὑμᾶς καὶ παρακαλοῦμεν ἐν κυρίῳ Ἰησοῦ.* Zu bemerken ist, dass hier als Gegenstand des Strebens aufgeführt ist, was anderwärts als Wunsch, Gebet steht. Dieses fällt im apostolischen Geiste immer zusammen. — „In dem Herrn, oder bei ihm", nur zum *παρακαλοῦμεν* gehörig. — *Καθὼς παρελάβετε παρ' ἡμῶν κ. τ. λ.*, „dass ihr in dem reichlich zunehmen mögt, wie ihr von mir vernommen habt, dass ihr leben und gottgefällig zu sein suchen sollt". Zu *περισσεύητε* ist *τῷ* oder *ἐν τῷ* zu suppliren. *Περιπατεῖν καὶ ἀρέσκειν*, zur Gottgefälligkeit leben. — Vor *ἵνα* steht in wichtigen Zeugen: *καθὼς καὶ περιπατεῖτε.* Vgl. 5, 11: *καθὼς καὶ ποιεῖτε.* Der Sinn davon liegt schon im *περισσεύητε μᾶλλον* (nämlich, dass sie bereits Gutes an sich hätten. Lachmann [und Tischendorf]: *Ἵνα καθὼς — θεῷ, καθὼς καὶ περιπατεῖτε, ἵνα* (Recepta. [Vulgata]). — V. 2 wird das *παρελάβετε* V. 1 erklärt: „ihr wisst ja, welche Ermahnungen ich euch gegeben habe durch Christus" (*οἴδατε γάρ κ. τ. λ.*). — *Διὰ τοῦ κυρίου Ἰησοῦ*, durch ihn dazu ausgerüstet, 2 Kor. 3, 4 [durch ihn vermittelt de Wette]. — *Παραγγελίας*, 1 Timoth. 1, 5. 8 [sittliche Gebote de Wette].

V. 3—8 die erste Aufforderung: Heiligung (*ἁγιασμός*). — V. 3. *Θέλημα*, auch *τὸ θέλημα* Gottes Anstalt, das gewöhnliche Wort für Pflicht. Röm. 12, 2. [Vgl. Winer §. 17. 9. S. 130. *Θέλημα* ist Subject und *τοῦτο* Prädicat de Wette]. — *Ἁγιασμός*, V. 4, wie *ἁγιωσύνη* 3, 13. Auch

so Röm. 6, 19. 22 und anderwärts. In der Bedeutung (activ): Heiligung 2 Thess. 2, 13. 1 Kor. 1, 30. 1 Petr. 1, 2. Hier besonders im engern Sinne, s. v. a. ἁγνεία 1 Tim. 4, 12. 5, 2 [Schott und Olshausen Keuschheit, dagegen de Wette allgemein]. — Ἀπέχεσθαι ὑμᾶς ἀπὸ κ. τ. λ., der Act, dass ihr u. s. w. — V. 4. Εἰδέναι, Phil. 4, 12: οἶδα καὶ ταπεινοῦσθαι, οἶδα κ. τ. λ., sittlich vermögen. — Σκεῦος ist gewiss Leib, weniger als Werkzeug der Seele (Cic. *Tuscull. quaest.* 1, 22: *nam corpus quidem quasi vas est, aut aliquod animi receptaculum*), als wegen seiner Hinfälligkeit, vgl. 2 Kor. 4, 7: ἐν ὀστρακίνοις σκεύεσιν. So die griechischen Väter, und die meisten Neuern [Pelt und Flatt]. Die andere Erklärung *uxor* hat sprachlich nichts für sich, und beschränkt den Sinn der Stelle ungehörig. 1 Petr. 3, 7 gehört nicht hieher. Schon Theodoret ist dagegen, dafür aber Augustin [*c. Jul.* IV, 10], Koppe, Wahl, Schott [nach Wetstein]. — Κτᾶσθαι nicht *acquirere*, noch besitzen, sondern bewahren, Luk. 21, 19. Chrysostomus beherrschen [ἆρα ἡμεῖς (τὸ σκεῦος) κτώμεθα, ὅταν μένῃ καθαρὸν καὶ ἔστιν ἐν ἁγιασμῷ κ. τ. λ.]. — Ἐν ἁγιασμῷ καὶ τιμῇ, so dass es bestehe, gehalten werde in Heiligkeit und Würde, τιμή Ehrbarkeit, würdiger Zustand. In demselben Sinne der Gegensatz ἀτιμία, Unwürdigkeit, Röm. 2, 24. 26. Anders τιμὴ σώματος Kol. 2, 23. — V. 5. Μὴ ἐν πάθει ἐπιθυμίας, jenes ist wohl Verstärkung von diesem, lasterhaftes Begehren. Vgl. zu Kol. 3, 5. Luther: Lustseuche, πάθος im Sinne von Krankheit. [de Wette nimmt σκεῦος vom Werkzeug zur Befriedigung des Geschlechtstriebes, „sich sein Werkzeug dafür zu verschaffen in Heiligung und Ehren, nicht in leidenschaftlicher Begierde“]. — Τὰ ἔθνη τὰ μὴ εἰδότα τὸν θεόν, vgl. 2, 1, 8: τοῖς μὴ εἰδόσι θεόν. [Gal. 4, 8: οὐκ εἰδότες θεόν]. Das Laster ist bei den Aposteln immer mit Gottvergessenheit verbunden. Ἄθεοι Eph.

2, 12. — V. 6. *Τό*, wie 3, 3, so dass. Der Apostel führt im Zusammenhange mit einer Tugend, Heiligkeit, eine andere, Uneigennützigkeit, durch. Vgl. Eph. 5, 5. Kol. 3, 5, wie bei Paulus wenigstens die entgegenstehende Untugend, wirklich gemeiner Sinn nach zwei Seiten, als Dasselbe angesehen worden sei. Gewöhnlich wird *πλεονεκτεῖν* als eine Art des vorigen Lasters [als Beeinträchtigung der ehelichen Rechte] genommen (griechische Väter, Wetstein, Flatt, Schott, Olshausen). „Dass Niemand — *ἕκαστον* V. 4 ist zu wiederholen — den Andern eigennützig und verletzend behandle". *Ὑπερβαίνειν* auch zum *τὸν ἀδελφόν* gehörig [Beza, Pelt und Andere]. Freilich ist *ὑπερβαίνειν τινά* so nicht gewöhnlich bei Classikern, und *ὑπερβασία* dort immer Rechtsverletzung (*νόμου*). Luther nimmt es für sich zuweit greifen. So auch Schott: sündigen, Bretschneider [„*ne nimii sitis — in quaerendo lucro — ita ut injusto modo etc.*" — und de Wette: *modum excedere, transgredi*, weil man *ὑπερβαίνειν* mit dem Accusativ der Person nicht in dem Sinne von Jemanden unterdrücken, verletzen sagen könne]. — *Πλεονεκτεῖν τινα*, dieselbe Construction 2 Kor. 7, 2. 12, 17. 18. — *Ἐν τῷ πράγματι*, hier *πράγμα* nicht gerade Handlung (nach Grotius s. v. a. *πραγματεία*), sondern Lebensgeschäft [das man eben hat de Wette]. Olshausen und Andere nach jener Erklärung des *πλεονεκτεῖν*: in der Sache, von welcher die Rede ist [2 Kor. 7, 11]. — *Τῷ* steht nicht für *τινι* (ältere Grammatiker für *τῳ*, auch 1 Kor. 15, 8), sondern [Winer §. 17 und 18] ist mit Bretschneider [im *Lexicon* ed. III. Lips. 1840. p. 281] als der Artikel bei Worten von allgemeiner Bedeutung zu nehmen, wie Röm. 5, 7. Gal. 4, 1, also in dem Geschäfte, in irgend einem [„*in ullo negotio*"]. Sehr bedeutend sind drei Motive neben einander bis V. 8 für alle christliche Tugend gestellt: der christliche Beruf dafür, eine geistige Lebensweihe dafür in

heiligen Geiste gegeben. Wie gewöhnlich bei Paulus, werden diese Gründe nach einander, in Einem Fortgange der Rede, eingeführt, sie steigern sich, vom Aeusserlichsten immer geistiger. — *Ἔκδικος ὁ κύριος περὶ πάντων τούτων, vindex*, Röm. 12, 19. 13, 4, Rächer. — *Καθὼς καὶ προείπαμεν ὑμῖν κ. τ. λ.*, „wie ich es euch längst gesagt und betheuert habe," *διαμαρτυρεῖσθαι* AG. 8, 25. 10, 42. Mit dieser alttestamentlichen strafenden Sprache musste ja die Predigt bei den Heiden beginnen. Eph. 5, 6. Kol. 3, 6. — V. 7. *Γάρ* in fortsetzender Rede, oder auf den Hauptsatz von V. 3 bezogen. „Gott hat uns nicht berufen, um sittenlos zu sein, sondern uns heiligend". *Οὐ γὰρ ἐκάλεσεν ἡμᾶς ὁ Θεὸς ἐπὶ ἀκαθαρσίᾳ*, es scheint darin eine Ironie zu liegen: gewiss nicht dafür. Aber, wie 5, 9: *οὐκ ἔθετο ἡμᾶς ὁ Θεὸς εἰς ὀργήν*, macht dieser negative Beisatz nur eine Verstärkung. *Καλεῖσθαι ἐπί τινι*, unter der Bedingung davon, dafür, dass wir es wären. So Gal. 5, 13. Eph. 2, 10: *κτίζεσθαι ἐπὶ ἔργοις ἀγαθοῖς*. *Ἀκαθαρσία* und *ἁγιασμός* Gegensatz, wie V. 3 und 4. Doch dem *ἐν* zufolge, nicht *ἐπί*, ist *ἁγιασμός* hier wohl activ, das Heiligen (1 Kor. 7, 15: *ἐν δὲ εἰρήνῃ κέκληκεν ἡμᾶς ὁ Θεός*): uns heiligend, eben schon durch die Berufung. — *Τοιγαροῦν* [Hebr. 12, 1] — *τὸν Θεόν* ist Folgerung aus dem Vorigen, *τὸν καὶ δόντα κ. τ. λ.* führt ein neues Argument ein: „wer also zurückweist, weist nicht Menschen, sondern Gott zurück, indem Gott durch uns, die Lehrer, spricht, auffordert". Ganz ähnlich, auch mit *ἀθετῶν* ist Luk. 10, 16: *ὁ ἀθετῶν ὑμᾶς ἐμὲ ἀθετεῖ*. Aehnlich AG. 5, 4: *οὐκ ἐψεύσω ἀνθρώποις, ἀλλὰ τῷ Θεῷ* (*οὐκ* nicht gleich dem *οὐ μόνον, ἀλλά*, sondern ganz eigentlich). [Vgl. über diese Stellen Winer §. 59. 8. S. 580. 582]. *Ὁ ἀθετῶν* heisst nicht: abschaffend, sondern zurückweisend. Luk. 10, 16. Gal. 2, 21: *οὐκ ἀθετῶ τὴν χάριν τοῦ Θεοῦ*. Es ist nicht *ἁγιασμόν* oder *κλῆσιν* [Pelt], sondern *ἡμᾶς*, was am Angemessensten dem *οὐκ ἄνθρωπον* ist,

oder dem Sinne nach: solche Vorschriften [τὰς παραγγελίας ταύτας Beza. Absolut und substantivisch nimmt es de Wette] zu suppliren. Luther und Andere, auch Pelt: einen Menschen verachtet (s. v. a. ἀδελφόν), aber dieser Gedanke lag ganz fern: wer Menschen verachtet, verachtet Gott selbst. [Schott und de Wette verstehen unter ἄνθρωπον den Apostel selbst.] — Τὸν καὶ δόντα κ. τ. λ. (Lachmann [Tischendorf, de Wette und Luther]: τὸν διδόντα ohne καί) enthält das dritte Motiv: ausser der Weihe durch die Sache giebt's eine bleibende durch den Geist, welchen er verleiht. Vgl. 1 Kor. 6, 19. [1 Kor. 7, 40: δοκῶ δὲ κἀγὼ πνεῦμα θεοῦ ἔχειν.] — Εἰς ἡμᾶς ist die Recepta, neuere Kritiker haben εἰς ὑμᾶς [was de Wette vorzieht]. Jenes ist wohl geändert, weil man es unrichtig nur auf den Apostelgeist bezog.

V. 9—12. Bruderliebe neben der Heiligung. Der Tadel, welchen er hierbei ausspricht, nicht in Hinsicht auf die Bruderliebe, sondern in Hinsicht auf diejenigen, an denen er geübt werden sollte, steht ohne Zweifel auch im Zusammenhange mit dem heidnischen Leben. Müssiggang und Leichtsinn lag diesem immer nahe. Also ist wohl nicht dieses Getadelte von einer falschen Auffassung und Anwendung der apostolischen Verkündigung der letzten Dinge herzuleiten, was Manche [z. B. Hänlein, Pelt, Olshausen, Neander; wogegen de Wette] angenommen haben. — V. 9. Περὶ δὲ τῆς φιλαδελφίας, diese φιλαδελφία ist thätige Liebe der Christen unter einander. Röm. 12, 10: τῇ φιλαδελφίᾳ εἰς ἀλλήλους φιλόστοργοι. 1 Petr. 1, 22. Hebr. 13, 1. [de Wette hier speciell Wohlthätigkeit gegen Noth leidende Brüder.] — Die Recepta ist ἔχετε. Lachmann [und Tischendorf]: ἔχομεν [Nachbesserung de Wette]. Neben dem Activ γράφειν ist wohl ἔχομεν richtig. 5, 1: οὐ χρείαν ἔχετε ὑμῖν γράφεσθαι. Hebr. 5, 12: χρείαν ἔχετε τοῦ διδάσκειν ὑμᾶς. — Αὐτοὶ

ὑμεῖς θεοδίδακτοι κ. τ. λ., „denn ihr seid ja von Gott belehrt, euch einander zu lieben". *Θεοδίδακτοι*, Joh. 6, 45: *διδακτοὶ θεοῦ* nach Jes. 54, 13: *καὶ πάντας τοὺς υἱοὺς διδακτοὺς θεοῦ, καὶ ἐν πολλῇ εἰρήνῃ τὰ τέκνα σου.* Keine Stelle des Testamentes, eher eine Erinnerung an ein Wort Christi (Joh. 13, 34). Aber es kann sich auch nur auf die Unterweisung des Gottesgeistes beziehen [wie de Wette nach Koppe, doch mehr eigene Belehrung]. Joh. 14, 26. 1 Joh. 2, 27. — V. 10. Wie gewöhnlich, Lob mit Aufmunterung verbunden. *Αὐτό*, nämlich *τὸ τῆς φιλαδελφίας.* — *Περισσεύειν ἄλλον*, 3, 12, überhaupt wohl: noch mehr thun, nicht blos: auch ausser Macedonien. — V. 11. 12. Andeutung von einem Missfallen, nicht an denselben, für welche das Vorige geschrieben war, sondern an denen, gegen welche Brüderliebe geschehen solle [de Wette], vielleicht bei ihnen selbst noch nicht eingetreten; aber wahrscheinlich zum heidnischen Leben gewöhnt. — *Φιλοτιμεῖσθαι*, kann so viel sein, als blos *σπουδάζειν* 2 Kor. 5, 9, doch hat es hier vielleicht die eigentliche Bedeutung, wie Röm. 15, 20, sich zur Ehre schätzen. Denn bei den Heiden galt oft das Gegentheil, die Arbeitsscheu, als ehrenhaft. *Ἔργον βάναυσον* [oder *βάναυσος τέχνη* oder *βίος*, gentlich s. v. a. eine sitzende Lebensart] galt für schimpflich. — *Ἡσυχάζειν καὶ πράσσειν τὰ ἴδια*, wieder 2, 3, 12: *ἵνα καὶ ἡσυχίας ἐργαζόμενοι τὸν ἑαυτῶν ἄρτον ἐσθίωσιν. Ἡσυχάζειν* hier anders, als 1 Timoth. 2, 2: *ἡσύχιον βίον διάγωμεν*, d. i. äusserlich ruhig. Hier steht es nicht sowohl dem *περιεργάζεσθαι* [2 Thess. 3, 11] und *πολυπραγμονεῖν* entgegen, stillgeordnet leben. — *Πράσσειν τὰ ἴδια*, wie Griechen sagen: *ἰδιοπραγεῖν* und *ἰδιοπραξία* [oder *ἰδιοπραγία*], was, was für Einen gehört. — *Ἐργάζεσθαι ταῖς χερσίν*, sich der Arbeit nicht schämen. [de Wette Handarbeit insbesondere, weil die Thessalonicher grössern Theils gemeine Leute gewesen sein möchten, dagegen Schott und Andere Arbeit

überhaupt]. Vor *χερσίν* steht als Recepta noch *ἰδίαις*, was bei Lachmann [und Tischendorf] fehlt [de Wette unentschieden]. So 1 Kor. 4, 12: *καὶ κοπιῶμεν ἐργαζόμενοι ταῖς ἰδίαις χερσί*. Vgl. auch Ephes. 4, 28: *μᾶλλον δὲ κοπιάτω ἐργαζόμενος τὸ ἀγαθὸν ταῖς χερσίν*, wobei auch noch steht: *ἵνα ἔχῃ μεταδιδόναι τῷ χρείαν ἔχοντι*. — V. 12. *Ἵνα* nicht zu *παρηγγείλαμεν*, sondern zur vorigen Ermahnung gehörig, als Folge daraus: geordneter Hausstand, den Fremden zum Muster. — *Εὐσχημόνως πρὸς τοὺς ἔξω καὶ μηδενὸς χρείαν ἔχητε*, Kol. 4, 5: *ἐν σοφίᾳ περιπατεῖτε πρὸς τοὺς ἔξω*. Vgl. 1 Kor. 5, 12 *τοὺς ἔξω* [die Nichtchristen]. — *Εὐσχημόνως*, Röm. 13, 13: *ὡς ἐν ἡμέρᾳ εὐσχημόνως περιπατήσωμεν*. 1 Kor. 14, 40: *πάντα δὲ εὐσχημόνως καὶ κατὰ τάξιν γινέσθω*. Das Gegentheil ist 2 Thess. 3, 6: *ἀτάκτως*. Hier steht es ganz in der eigentlichen Bedeutung: anständig, geordnet [de Wette]. — *Μηδενός* ist gewiss das Neutrum [Calvin, Bengel]. Dagegen nehmen es Luther und die meisten Neueren, als Flatt, Pelt, Schott, Olshausen [und de Wette] als Masculinum auf die *ἔξω* bezogen: ihrer keines. Also: an Nichts Mangel habt.

Es folgt nun von V. 13 bis Kap. 5, 11 eine besondere Stelle vom Schicksale der abgeschiedenen Wesen, ohne Bezug auf Lehren oder Meinungen unter ihnen, gegen heidnische Hoffnungslosigkeit (V. 13), neben der Sittenlosigkeit. [de Wette: die Thessalonicher hätten nur nichts von der ersten Auferstehung der Todten gewusst]. Nirgends sonst, wie in diesen Briefen, hat Paulus die ursprüngliche Form dieser Darstellung von der messianischen Rückkehr so genau und buchstäblich beibehalten, auch mit Berufung darauf, dass Jesus so gesprochen habe. Ob und in wie weit er sie eigentlich habe verstanden wissen wollen, können wir nicht bestimmen. Gewiss aber liegt hierin eine Erscheinung der frühern Lehrzeit des Apostels, in welcher er wieder frei, als nach und nach immer mehr.

das ursprüngliche Evangelium dargestellt hat. Eine gleiche Weltkatastrophe, wie man sie bei der Rückkehr Christi gewärtigte, vermochte die heidnische Vorstellungsart nicht zu glauben — eben keine Erwartung der Gestorbenen — selbst die Idee der persönlichen Unsterblichkeit gehörte nur der Philosophie und vielleicht den Mysterien an. — V. 13. *Οὐ θέλομεν δὲ ὑμᾶς ἀγνοεῖν* bei bedeutenden Eröffnungen, wie 1 Kor. 10, 1. 12, 1. 2, 1, 8. [Zwei andere ähnliche Formeln siehe im *Commentare* zu Kol. 2, 1]. — *Περὶ κ. τ. λ.*, wie es um diese, die *κεκοιμημένους*, stehe. Lachmann [und Tischendorf] lesen: *κοιμωμένων*, wie wohl im Folgenden immer *τοὺς κοιμηθέντας* (V. 15) steht. Passender ist *κοιμωμένων*, weil ja von den bis zu jener Katastrophe fortwährend Sterbenden die Rede ist. — *Ἵνα μὴ λυπῆσθε*, „damit ihr nicht trauert, wie" (*καθὼς καὶ οἱ λοιποί*). Ungewiss, ob wir überhaupt die Trauer untersagt, oder im *καθώς* die Bedeutung finden: in der Art, oder in dem Grade trauert, wie jene. Denn *λυπεῖσθαι* hat die Bedeutung von tiefem, bleibendem Schmerze, dem *χαίρειν* der Philipper entgegengesetzt. *Οἱ λοιποί* sind entweder die Andern, oder auch die Welt, oder die übrigen Heiden, die es nämlich geblieben sind [Juden und Heiden de Wette]. Eph. 4, 17: *καθὼς καὶ τὰ λοιπὰ ἔθνη*. Hoffnungslose Heiden Eph. 2, 12: *ἐλπίδα μὴ ἔχοντες καὶ ἄθεοι ἐν τῷ κόσμῳ*. Eph. 4, 18. — V. 14. Dieses ist ein Hauptsatz bei Paulus: Tod und Auferstehung bei Christus, daher auch bei den Seinen. Auf die zwei Grundideen: Christi Darstellung des Menschengeschlechts, welches sich zu ihm hält, und durch Tod zum Leben geht das eigentliche Wesen der christlichen Sache hinaus. Also nicht blos Möglichkeit der Auferstehung durch Christum erwiesen, sondern die Wirklichkeit, Gewissheit derselben. Vgl. 1 Kor. 15, 12—23. 2, 4, 14. — *Εἰ* ist nicht hypothetisch [de Wette], sondern führt den Schluss ein: *quodsi*, „denn wie wir glauben", *πιστεύειν* hier in der bei Paulus seltenen

Bedeutung vom historischen Glauben. — *Ἀπέθανε καὶ ἀνέστη*, beides ist Gegenstand des Glaubens, also nicht blos: nach dem Tode wieder auferstanden, sondern glauben, dass er wirklich gestorben, und wahrhaftig auferstanden sei. Ebenso 1 Kor. 15, 3. — *Οὕτω καὶ ὁ θεὸς — ἄξει σὺν αὐτῷ*, die angefangene Schlussform ist verlassen, gleichsam um die Rede noch bestimmter zu machen, für (*οὕτω*) *καὶ πιστεύομεν, ὅτι ὁ θεός*, „nun so wird er auch". *Οὕτω* (nach *εἰ* auch Apok. 11, 5) nicht: so wie ihn, dieses liegt im *σὺν αὐτῷ*, sondern mit gleicher Gewissheit, ebenso glaubhaft, aber nicht (Storr, Flatt) mit *κοιμηθέντας* zu verbinden. [Nach Winer §. 67. 6. S. 703 de Wette auf die Gleichheit des Schicksals Christi und der Christen beziehend]. — *Διὰ τοῦ Ἰησοῦ* in der alten Kirche [Chrysostomus] mit *κοιμηθέντας* verbunden. Aber dafür ist *ἐν* gewöhnlich, V. 16: *οἱ νεκροὶ ἐν Χριστῷ*. 1 Kor. 15, 18. Apok. 14, 13. Vielmehr gehört es neben *σὺν αὐτῷ* zum *ἄξει*: durch sein Verdienst, oder durch die Verbindung mit ihm [de Wette, weil Christus das Werkzeug Gottes bei der Auferweckung der Menschen ist]. Es heisst aber nicht: durch ihn erwecken (Olshausen), denn davon ist ja gar nicht die Rede. — *Σὺν αὐτῷ*, wie V. 17 *σὺν αὐτοῖς*, in seiner Begleitung. — *Ἄξει* heisst nicht aus den Todten, denn Jesus war ja schon dorther erweckt, sondern im feierlichen Zuge. Vgl. 2, 2, 1: *ἐπισυναγωγῆς ἡμῶν ἐπ' αὐτόν*.

V. 15—18. Es wird nun dieses *ἄγεσθαι σὺν αὐτῷ* weiter ausgeführt [nach Bretschneider: *duci in coelum*]. — *Ἐν λόγῳ κυρίου* könnte allerdings sein: mit einem, dem Herrn gemässen Worte, wahrhaft (Schott und Andere), *κατὰ κύριον* 2 Kor. 11, 17. 12, 19: *ἐν Χριστῷ λαλοῦμεν*. 1 Kor. 7, 10: *παραγγέλλω οὐκ ἐγώ, ἀλλ' ὁ κύριος*, 7, 12. 25: *ἐπιταγὴν κυρίου οὐκ ἔχω, γνώμην δὲ δίδωμι*. Oder es kann auch auf eine innerliche Ansprache Christi bezogen werden (Chrysostomus, Olshausen, 1 Kor. 11, 23 [und de Wette]).

Allein das Natürlichste ist wohl, die traditionellen Reden Jesu von seiner Rückkehr zu verstehen, von ihm als Allegorie gesprochen. Matth. 24. Mark. 13. Luk. 21. Pelt denkt an Matth. 24, wogegen Olshausen, der jedoch 2 Thess. 2, 1 eine Beziehung auf ein Wort Jesu findet. [Winer §. 52. a. S. 463: in einem Worte des Herrn.] — *Ὅτι ἡμεῖς οἱ ζῶντες οἱ περιλειπόμενοι κ. τ. λ.*, „dass wir, die Lebenden, wie Uebriggebliebene zu der Erscheinung Christi, keinen Vorzug haben werden vor den Gestorbenen". *Ἡμεῖς οἱ ζῶντες οἱ περιλ.* gewiss weder blos communicativ [Chrysostomus] gesprochen, noch die Participien hypothetisch zu nehmen (Theodoret und Andere, Pelt): wenn wir. Die gewöhnliche Vorstellung des Paulus ist es allerdings, dass jene Erscheinung noch in die Lebenszeit der Gegenwärtigen fallen werde. 1 Kor. 15, 51. 2, 5, 1—8. Aber dieses ist bei ihm kein Lehrsatz, wie auch Schott bemerkt. Daher schon 2 Thess. 2, 1 diese Erscheinung weiter hinaus gerückt wird. Anderwärts hat er sich selbst unter den Todten mit bezeichnet, 1 Kor. 6, 14: *ὁ δὲ θεὸς — καὶ ἡμᾶς ἐξεγερεῖ.* 2, 4, 14. Phil. 1, 21 ff., und überhaupt der Entwicklung der Menschenerscheinung eine längere Zeit gegeben: Röm. 11. Mit Recht meint Olshausen, das *ἡμεῖς οἱ ζῶντες κ. τ. λ.* gehöre nicht mit zum *λόγος κυρίου*. Es wird aber das *ζῶντες* durch *περιλειπόμενοι* erklärt. Dieselbe Bedeutung *superstites* [nach Bretschneider und Schott, wogegen de Wette] liegt in der kirchlich symbolisch gewordenen Formel: *ζῶντες καὶ νεκροί* AG. 10, 42. 2 Timoth. 4, 1. 1 Petr. 4, 5. — *Εἰς τὴν παρουσίαν τοῦ κυρίου*, für sie, bis zu ihr. — *Φθάνειν* steht hier in der eigentlichen Bedeutung (anders 2, 16): ihnen nicht zuvorkommen. Aber dieses ist wohl nicht blos von der Zeit zu verstehen, sondern von der Sache: „wir zu keinem bessern Geschicke gelangen, als jene", die auch nicht im Tode bleiben. [de Wette von der Zeit: eher, als sie. Ueber *οὐ μή* mit

Bedeutung vom historischen Glauben. — *Ἀπέθανε καὶ ἀνέστη*, beides ist Gegenstand des Glaubens, also nicht blos: nach dem Tode wieder auferstanden, sondern glauben, dass er wirklich gestorben, und wahrhaftig auferstanden sei. Ebenso 1 Kor. 15, 3. — *Οὕτω καὶ ὁ Θεὸς — ἄξει σὺν αὐτῷ*, die angefangene Schlussform ist verlassen, gleichsam um die Rede noch bestimmter zu machen, für (*οὕτω*) *καὶ πιστεύομεν, ὅτι ὁ Θεός*, „nun so wird er auch". *Οὕτω* (nach *εἰ* auch Apok. 11, 5) nicht: so wie ihn, dieses liegt im *σὺν αὐτῷ*, sondern mit gleicher Gewissheit, ebenso glaubhaft, aber nicht (Storr, Flatt) mit *κοιμηθέντας* zu verbinden. [Nach Winer §. 67. 6. S. 703 de Wette auf die Gleichheit des Schicksals Christi und der Christen beziehend]. — *Διὰ τοῦ Ἰησοῦ* in der alten Kirche [Chrysostomus] mit *κοιμηθέντας* verbunden. Aber dafür ist *ἐν* gewöhnlich, V. 16: *οἱ νεκροὶ ἐν Χριστῷ*. 1 Kor. 15, 18. Apok. 14, 13. Vielmehr gehört es neben *σὺν αὐτῷ* zum *ἄξει*: durch sein Verdienst, oder durch die Verbindung mit ihm [de Wette, weil Christus das Werkzeug Gottes bei der Auferweckung der Menschen ist]. Es heisst aber nicht: durch ihn erwecken (Olshausen), denn davon ist ja gar nicht die Rede. — *Σὺν αὐτῷ*, wie V. 17 *σὺν αὐτοῖς*, in seiner Begleitung. — *Ἄξει* heisst nicht aus den Todten, denn Jesus war ja schon dorther erweckt, sondern im feierlichen Zuge. Vgl. 2, 2, 1: *ἐπισυναγωγῆς ἡμῶν ἐπ' αὐτόν*.

V. 15—18. Es wird nun dieses *ἄγεσθαι σὺν αὐτῷ* weiter ausgeführt [nach Bretschneider: *duci in coelum*]. — *Ἐν λόγῳ κυρίου* könnte allerdings sein: mit einem, dem Herrn gemässen Worte, wahrhaft (Schott und Andere), *κατὰ κύριον* 2 Kor. 11, 17. 12, 19: *ἐν Χριστῷ λαλοῦμεν*. 1 Kor. 7, 10: *παραγγέλλω οὐκ ἐγώ, ἀλλ' ὁ κύριος*, 7, 12. 25: *ἐπιταγὴν κυρίου οὐκ ἔχω, γνώμην δὲ δίδωμι*. Oder es kann auch auf eine innerliche Ansprache Christi bezogen werden (Chrysostomus, Olshausen, 1 Kor. 11, 23 [und de Wette]).

Allein das Natürlichste ist wohl, die traditionellen Reden Jesu von seiner Rückkehr zu verstehen, von ihm als Allegorie gesprochen. Matth. 24. Mark. 13. Luk. 21. Pelt denkt an Matth. 24, wogegen Olshausen, der jedoch 2 Thess. 2, 1 eine Beziehung auf ein Wort Jesu findet. [Winer §. 52. a. S. 463: in einem Worte des Herrn.] — Ὅτι ἡμεῖς οἱ ζῶντες οἱ περιλειπόμενοι κ. τ. λ., „dass wir, die Lebenden, wie Uebriggebliebene zu der Erscheinung Christi, keinen Vorzug haben werden vor den Gestorbenen". Ἡμεῖς οἱ ζῶντες οἱ περιλ. gewiss weder blos communicativ [Chrysostomus] gesprochen, noch die Participien hypothetisch zu nehmen (Theodoret und Andere, Pelt): wenn wir. Die gewöhnliche Vorstellung des Paulus ist es allerdings, dass jene Erscheinung noch in die Lebenszeit der Gegenwärtigen fallen werde. 1 Kor. 15, 51. 2, 5, 1—8. Aber dieses ist bei ihm kein Lehrsatz, wie auch Schott bemerkt. Daher schon 2 Thess. 2, 1 diese Erscheinung weiter hinaus gerückt wird. Anderwärts hat er sich selbst unter den Todten mit bezeichnet, 1 Kor. 6, 14: ὁ δὲ θεὸς — καὶ ἡμᾶς ἐξεγερεῖ. 2, 4, 14. Phil. 1, 21 ff., und überhaupt der Entwicklung der Menschenerscheinung eine längere Zeit gegeben: Röm. 11. Mit Recht meint Olshausen, das ἡμεῖς οἱ ζῶντες κ. τ. λ. gehöre nicht mit zum λόγος κυρίου. Es wird aber das ζῶντες durch περιλειπόμενοι erklärt. Dieselbe Bedeutung *superstites* [nach Bretschneider und Schott, wogegen de Wette] liegt in der kirchlich symbolisch gewordenen Formel: ζῶντες καὶ νεκροί AG. 10, 42. 2 Timoth. 4, 1. 1 Petr. 4, 5. — Εἰς τὴν παρουσίαν τοῦ κυρίου, für sie, bis zu ihr. — Φθάνειν steht hier in der eigentlichen Bedeutung (anders 2, 16): ihnen nicht zuvorkommen. Aber dieses ist wohl nicht blos von der Zeit zu verstehen, sondern von der Sache: „wir zu keinem bessern Geschicke gelangen, als jene", die auch nicht im Tode bleiben. [de Wette von der Zeit: eher, als sie. Ueber οὐ μή mit

dem Aorist statt des Futurum vgl. Winer §. 60. 3. S. 593.] — V. 16. 17 sind ganz die evangelischen Bilder wiederholt, wie ein authentisches, nicht zu änderndes, zu deutendes Wort. Vgl. zu V. 16 Flatt *Opusce.* XIV. 411 *seqq.* — *Αὐτὸς ὁ κύριος*, nicht: der Herr selbst, sondern Er, der Herr [vgl. zu Kap. 3, 11]. — *Κέλευσμα*, der laute Ruf der Befehlshaber. Proverb. 30, 27 [c. 24.]: *ἡ ἀκρὶς — στρατεύει ἀφ' ἑνὸς κελεύσματος εὐτάκτως.* Luther: Feldgeschrei. Zu *κελεύσματι* ist wohl nicht *ἀρχαγγέλου* mit zu beziehen, sondern *κέλευσμα* gehört wohl Christo selbst an, sein Ruf Joh. 5, 28: *τῆς φωνῆς αὐτοῦ* [Theophylakt und Oekumenius]. Das Bild vom Heereszuge bei den Israeliten war von Gotteserscheinungen gewöhnlich, hier auch in *σάλπιγγι θεοῦ* im Folgenden. — *Ἐν φωνῇ ἀρχαγγέλου*, wie *ἐν σάλπιγγι θεοῦ*, zugleich mit der Stimme, *ἀρχάγγελος* hier und Jud. V. 9 allein, vielleicht ist es hier als Collectiv zu nehmen. Diese Engelbilder haben ja wenigstens im neuen Testamente so wenig Bestimmtheit. Olshausen nahm Christus selbst als *ἀρχάγγελος* gegen allen Sprachgebrauch [Andere Gabriel oder Michael]. Ueber die Erscheinung mit Engeln 3, 13. Deuteron. 33, 2: *ἐκ δεξιῶν αὐτοῦ ἄγγελοι μετ' αὐτοῦ.* — *Ἐν σάλπιγγι θεοῦ* herrlich, wunderbar, oder für einen Gottes Act. Der Posaunenhall ist auch ein bei dem Gottes Zuge im alten Testamente stehendes Bild, zuerst Exod. 19, 16 ff. auf Sinai (daraus Hebr. 12, 19). Ps. 47, 5: *κύριος ἐν φωνῇ σάλπιγγος.* Jes. 27, 13. Joel. 2, 1. Uebergetragen auf die Parusie Matth. 24, 31. 1 Kor. 15, 52, und oft in der Apokalypse [Winer §. 37. 3. S. 286.]. — *Ἀπ' οὐρανοῦ*, eine alttestamentliche Formel von Gott. Gal. 4, 9. — *Καὶ οἱ νεκροὶ — πρῶτον* ganz im Gegentheile von *φθάνειν* V. 15. Die Todten werden aufstehen, sogar vor den Lebenden. *Νεκροὶ ἐν Χριστῷ* sind alle Gestorbenen, nicht gewisse [Winer §. 19. 2. S. 155]. *Ἀναστήσονται πρῶτον.*

nicht im *πρῶτον* liegt die Bedeutung (vor Andern auferstehen), sondern im *ἀναστήσονται*, am Ersten, ehe die Lebenden zur Herrlichkeit gelangen (*ἁρπαγησόμεθα κ. τ. λ.* als Gegentheil). Also gehört die Stelle nicht für die Vorstellung von einer zwiefachen Auferstehung. 1 Kor. 15, 23 ff. Apok. 20, 5. [de Wette die erste Auferstehung.] — V. 17 *οἱ ζῶντες οἱ περιλειπόμενοι*, V. 15, wiederholt. — *Ἁρπάζεσθαι* von Entrückungen höherer Art, von innerlichen 2 Kor. 12, 2. 4. Hier äusserliche. Apok. 12, 5. — *Ἐν νεφέλαις — εἰς ἀέρα.* Die Worte sind nicht zu fest zu halten im Sinne des Paulus. Es waren gangbare Bilder für himmlische Erscheinungen und Sitze. Insbesondere „mit den Wolken des Himmels" war ein messianisches Bild Dan. 7, 13. Matth. 24, 30. Apok. 1, 7. 9, 1. 11. Beides (Wolken, Luft) aber steht dem Höhern, Himmel entgegen. — *Εἰς ἀπάντησιν τοῦ κυρίου* (Andere *ὑπάντησιν*), dem Erscheinenden entgegen, himmlisch dem Himmlischen. Matth. 25, 1. 6: *εἰς ἀπάντησιν τοῦ νυμφίου.* — *Εἰς ἀέρα*, Eph. 2, 2. — *Καὶ οὕτω*, hierauf denn. — *Πάντοτε σὺν κυρίῳ ἐσόμεθα*, „werden wir immer bei ihm sein". Phil. 1, 23. Joh. 14, 3. 17, 24. — Weltkatastrophe — Leben — Geisterbewegung — Vollendung: dies sind die eigentlichen Gedanken der Stelle. — V. 18. Das *παρακαλεῖτε* steht dem *λυπῆσθε* V. 13 entgegen [5, 11]. — *Ἐν τοῖς λόγοις τούτοις* s. v. a. *ἐν λόγῳ κυρίου*, vielleicht also Worte, nicht blos Lehren. 1 Timoth. 4, 6: *τοῖς λόγοις τῆς πίστεως.*

Kap. 5. Von V. 1—11 handelt zunächst nur über die Art dieser Erscheinung. Aber Paulus will mit diesem Beisatze wohl überhaupt die sinnliche und phantastische Misdeutung des Gesagten abhalten. Er untersagt das Nachforschen, zugleich aber giebt er dem Gesagten eine sittliche Richtung: man solle diese Erwartungen auf sich anwenden zur Wachsamkeit, Sittlichkeit und zum Gottvertrauen. Ebenso kommen auch in der

Rede Jesu in den Evangelien, besonders Matth. 25, Parabeln nach der Stelle Kap. 24. — V. 1. *Περὶ δὲ τῶν χρόνων καὶ τῶν καιρῶν*, auch AG. 1, 7: *οὐχ ὑμῶν ἐστι γνῶναι χρόνους ἢ καιρούς, οὓς ὁ πατὴρ ἔθετο ἐν τῇ ἰδίᾳ ἐξουσίᾳ* im gleichen Zusammenhange. Matth. 24, 36: *περὶ δὲ τῆς ἡμέρας ἐκείνης καὶ τῆς ὥρας οὐδεὶς οἶδεν.* Also: Zeit und Umstände. — *Οὐ χρείαν ἔχετε ὑμῖν γράφεσθαι*, 3, 9. Nicht: weil sie diese Zeiten schon wüssten, sondern weil dieselben für sie nicht zu erforschen seien. Dieses wird nun V. 2 und 3 ausgeführt. *Ἀκριβῶς*, Luk. 1, 3. AG. 18, 25. — *Ὡς κλέπτης ἐν νυκτί*, d. i. unversehens, so dass man den Tag des Herrn (*τὴν ἡμέραν τοῦ κυρίου*) immer erwarten muss. Auch dieses Bild, sonst weniger gewöhnlich, und nicht weiter zu pressen, war vielleicht aus der traditionellen Rede Jesu, worauf wohl *οἴδατε* sich bezieht, hergenommen. Matth. 24, 43. Luk. 12, 39. Vgl. 2 Petr. 3, 10. Apok. 3, 3. 16, 15. — *Ἡ ἡμέρα κυρίου* ist nichts Anderes, als die *παρουσία τοῦ κυρίου* V. 15. Oft ist zugleich der Todestag der Einzelnen darunter verstanden worden, auch von den griechischen Vätern. Vielmehr ist die Formel darauf [praktisch] anwendbar (Schott und Olshausen). — V. 3. Unerwartet den Feinden des Guten, weil diese nicht gewohnt sind, ihre Lebensfreuden zu unterbrechen. *Ὅταν — ὄλεθρος*, „wenn sie sagen werden: es ist Friede und Sicherheit, dann wird plötzliches Verderben über sie kommen". Die Formel nach parallelen Stellen, wie Ezech. 13, 10: *λέγοντες, εἰρήνη, καὶ οὐκ ἔστιν εἰρήνη.* — *Αἰφνίδιος*, Luk. 21, 34 von derselben Sache. — *Ὄλεθρος*, 2, 1, 9. [*Γάρ* nach *ὅταν* ist von den neuern Kritikern getilgt, das *δέ* des Chrysostomus ist von Lachmann eingeschlossen]. — *Ὥσπερ ἡ ὠδὶν τῇ ἐν γαστρὶ ἐχούσῃ*, „wie der Schmerz der Gebärenden kommt", ein gewöhnliches Bild bei den Hebräern für unausweichliches Elend, aber für einen gewissen, von Gott bestimmten Erfolg,

besonders oft bei Jerem. 6, 24. 13, 21. Jes. 13, 8. Hos. 13, 13. Auch bei Matth. 24, 8. Mark. 13, 9. — *Καὶ οὐ μὴ κ. τ. λ.*, „und werden nicht entfliehen“. — V. 4 ff. folgt jene sittliche Wendung, welche er der Erwartung giebt, nämlich von V. 4—7 immer sittlich würdig zu sein für die dann folgende Zeit, und V. 8 ff. immer getrost. Die Wachsamkeit und die tageswürdige Gesinnung (*γρηγορῶμεν* und *υἱοὶ ἡμέρας*) fliessen in solchen apostolischen Schilderungen gewöhnlich in einander. Vgl. Röm. 13, 12 ff. Und in das Bild des Lichtes, hergeleitet aus dem Namen des Tages, mischt sich gewöhnlich Mehreres ein. Eph. 5, 8 ff. — *Ὑμεῖς — καταλάβῃ*, „ihr seid nicht mehr im Dunkel, dass euch der Tag unversehens erfassen könnte“. Klarheit und Wachsamkeit (*ἡμέρα* und *φῶς*, *γρηγορῶμεν*) drücken den Begriff von steter Bereitschaft aus. *Ἵνα* steht hier vom Erfolge (Schott), nicht vom Endzwecke. — *Ὡς κλέπτης* ist die Recepta [Winer §. 19. 3. S. 159], wie V. 2. Lachmann [und Tischendorf] lesen *κλέπται* nach bedeutenden Handschriften (Vaticanische u. s. w.), von Schott [und de Wette] nicht ganz gemisbilligt, von Olshausen aber verworfen. Aber das Bild V. 2 war zu klassisch in der Sache. Es müsste *κλέπται*, wie ein Wortspiel, Nachtaufhebende, Unwürdige bedeuten, wovon aber erst im Folgenden die Rede ist. — *Καταλαμβάνειν*, *occupare*, ergreifen, von der Finsterniss. Joh. 12, 35: *ἵνα μὴ σκοτία καταλάβῃ ὑμᾶς*. — V. 5 drückt dasselbe, nur verstärkt, aus. — Die Formeln *υἱοὶ φωτός* und *οὐ σκότους* bedeuten mehr, als vorher *οὐκ ἐν σκότει*, „ihr gehört ganz und gar dem Lichte an“. Vgl. Eph. 5, 8: *ἦτε γάρ ποτε σκότος, νῦν δὲ φῶς ἐν κυρίῳ*. Luk. 16, 8. Joh. 12, 36. Die Negation des zweiten Satzes, wie 4, 7, hebt nur den Sinn des ersten. Zu *νυκτός* ist zwar nicht *υἱοί* zu suppliren, aber der Begriff ist derselbe. Hebr. 10, 39: *ἡμεῖς δὲ οὐκ ἐσμὲν ὑποστολῆς*. Vgl. *ἡμέρας ὄντες* V. 8. — V. 6. *Ἄρα οὖν*

κ. τ. λ. „also lasst uns nun nicht schlafen, wie die Uebrigen, sondern wachen und nüchtern sein". Beides (wachen und nüchtern sein) steht auch neben einander 1 Petr. 5, 8. Wachen bezeichnet Bereitschaft überhaupt, Nüchtern aber diese Bereitschaft in sittlicher Beziehung insbesondere [de Wette Geistesklarheit, sittliche Gemüthsverfassung]. Das Wachen, γρηγορεῖν, ist ein Hauptwort in den Reden Jesu über seine Rückkehr: Matth. 24, 42. 25, 13. Mark. 13, 37. Luk. 21, 34 f. — 1 Kor. 16, 13. Apok. 3, 2. — *Νήφωμεν*, V. 8. 1 Petr. 4, 7. 1 Kor. 15, 34. — V. 7 ist der Gegensatz von γρηγορεῖν und νήφειν. Der ganze Vers ist im uneigentlichen Sinne aufzufassen; weder Nacht, noch καθεύδειν und μεθύσκεσθαι hat die ursprüngliche, sinnliche Bedeutung. Sinn: „Mangel am geistigen Leben (καθεύδειν), Unsittlichkeit (μεθύσκεσθαι), gehören für den lichtlosen Zustand (νυκτός), also nicht für euch". Vgl. Eph. 5, 14. — Die Sätze in V. 8 bis ἀγάπης gehören noch dem Sinne des Vorigen an: sittliche Würdigkeit. Das Folgende von καὶ περικεφαλαίαν bis V. 10 geht in das Letzte über, womit er dieser Darstellung sittliche Bedeutung geben will. Die letzte Vorbereitung auf jene Ereignisse: Befestigung durch Gottvertrauen, indem uns Gott zu unserer Bestimmung führen muss. — *Νήφωμεν κ. τ. λ.*, „lasst uns in guter, reiner Gesinnung des grossen Tages gewärtig sein". Diese gute Gesinnung wird in Glauben und Liebe (πίστεως καὶ ἀγάπης) dargestellt, daran dann, wie gesagt, hier in etwas Anderes übergehend, die Hoffnung geknüpft. Hier wieder die Trias (Glaube, Liebe und Hoffnung) beisammen, wie 1, 3. — *Ἐνδυσάμενοι*, vgl. Eph. 6, 14 ff.: ἐνδυσάμενοι τὸν θώρακα τῆς δικαιοσύνης, hier nicht durchgeführt, blos der Helm, die Hoffnung, auch das Heil, wird, wie Eph. a. a. O., dargestellt. Das ἐνδυσάμενοι θώρακα πίστεως ist allgemein zu fassen: euch rüstend mit allen christlich guten Eigenschaften. Ungenau zu περικεφαλαίαν ist ἐνδυσά-

μενοι gesetzt. Eph. 6, 17 steht τὴν περικεφαλαίαν τοῦ σωτηρίου δέξασθε. — V. 9 und 10. Dieses Heil ist uns gewiss. Ἔθετο, vgl. κεῖσθαι 3, 3, von Gottes Bestimmung AG. 13, 47. 1 Timoth. 1, 12. 1 Petr. 2, 8. — Οὐκ — εἰς ὀργήν, nicht für Unheil, die Negation, wie 4, 7, und 5, 5. Ὀργή, bei dieser messianischen Erscheinung, 1, 10. — Εἰς περιποίησιν σωτηρίας, „sondern, dass wir das Heil gewannen". Eph. 1, 14: εἰς ἀπολύτρωσιν τῆς περιποιήσεως. 1 Petr. 2, 9: λαὸς εἰς περιποίησιν. 2 Thess. 2, 14: εἰς περιποίησιν δόξης. Aneignung, Erwerbung des Heils. — Διὰ τοῦ κυρίου gehört zu περιποίησιν σωτηρίας. Und wie Christus dieses möglich gemacht hat, führt er V. 10 aus, „indem wir sterbend und auflebend mit ihm sein werden". Τοῦ ἀποθανόντος 4, 14. — Ὑπέρ, hier ganz: an unserer Statt. Röm. 5, 6—9. 2 Kor. 5, 14. 21. Gal. 3, 13. — Σὺν αὐτῷ, 4, 17. — Ἅμα, alle zugleich [de Wette] Röm. 3, 12, oder, wie das σύν, verstärkend. — Das γρηγορεῖν und καθεύδειν steht hier im eigentlichen Sinne, gleich dem κοιμᾶσθαι [de Wette]. Beide Worte in dieser Bedeutung hier allein (καθεύδειν Matth. 9, 24. Mark. 5, 39. Luk. 8, 52 eigentlich [de Wette anders]). Sonst nur κοιμᾶσθαι vom Tode. — Ζήσωμεν, 4, 14. Aehnlich Röm. 14, 8: Wir sollen Christo angehören, indem wir mit ihm sterben und leben. Doch hier nicht Leben überhaupt, sondern wie ζῆν vorher, leben am Tage Jesu. [Εἴτε κ. τ. λ. Winer §. 42. b. 2. S. 340. **]. — Der Schluss V. 11, wie 4, 18, nur οἰκοδομεῖτε dabei („wirke Einer auf den Andern bessernd, fördernd ein," [Winer §. 26. 2.]), weil in unserer Stelle ja die Trostrede auch in Ermahnung übergeht.

V. 12—24 kommen Sittensprüche, wie gesagt, in der Folge, dass sie vom Aeusserlichen immer mehr in das Innerliche hineingehen. Die apostolische Ermahnung beginnt gern mit der Pflicht gegen geistige Führer, Eph. 4. Röm. 12.

Hebr. 13, daher wohl keine besondern Verhältnisse ihn zu diesen Ermahnungen veranlassten, wie Olshausen nach V. 27 meint, dass das Verhältniss zwischen Lehrer und Gemeine zu Thessalonich etwas gestört war. Hier steht diese Ermahnung mitten inne zwischen der Aufforderung V. 11. 14, sich unter einander zu fördern. *Εἰδέναι* heisst hier nicht lieben, ehren, sondern beachten (Pelt, Schott), oder anerkennen, 2 Timoth. 2, 19 steht *ἔγνω κύριος τοὺς ὄντας αὐτοῦ*. 1 Kor. 16, 18: *ἐπιγινώσκετε οὖν τοὺς τοιούτους*. — *Κοπιῶντας*, 1 Timoth. 5, 17 (Phil. 2, 16. Kol. 1, 29) ist das allgemeine Wort, während *προϊστασθαι* und *νουθετεῖν* wohl die beiden Arten der Arbeit bezeichnen [de Wette], wie *ποιμένες* und *διδάσκαλοι* Eph. 4, 11. 1 Timoth. 5, 17. — *Ἐν ὑμῖν*, unter euch [de Wette], nicht: in, an euch (Flatt, Pelt), und *ἐν κυρίῳ* entweder äusserlich, im Zusammenhange mit ihm, in seiner Sache, oder innerlich, s. v. a. würdig. — V. 13. *Ἡγεῖσθαι — ἐν ἀγάπῃ*, als Einen halten, achten, welchem Liebe zu erweisen sei. Der Gedanke ist, wie das Vorige, beschränkend: des Amtes wegen. Vgl. die Formel 2, 3, 15: *καὶ μὴ ὡς ἐχθρὸν ἡγεῖσθε*. — Dieselbe Wortbedeutung von *ἡγεῖσθαι* LXX Job. 35, 2: *τὶ τοῦτο ἡγήσω ἐν κρίσει*; [Chrysostomus, Theophylakt, Luther, Schott, Bretschneider]. — *Ὑπερεκπερισσοῦ* [*ὑπερεκπερισσῶς* Lachmann und Tischendorf], 3, 10. Grotius, Koppe, Wahl, [und de Wette] verbinden *ἡγεῖσθαι ὑπερεκπερισσοῦ*, wo *ἐν ἀγάπῃ* nur Beisatz ist: hochhalten mit oder in Liebe. — *Διὰ τὸ ἔργον αὐτῶν*, wegen ihres Lehrberufes. Phil. 1, 22. 2, 30. — *Εἰρηνεύετε ἐν ἑαυτοῖς*, entweder ein allgemeines Wort, wie Röm. 12, 18. 2 Kor. 13, 11. Mark. 9, 50: *εἰρηνεύετε ἐν ἀλλήλοις*, oder es ist gegen mögliche Anmassungen der geistigen Führer gesprochen: seid still, friedlich zu einander. Nach der andern Lesart *αὐτοῖς* (Theodoret und Chrysostomus. Vulgata und Luther) bezieht sich's auf die Lehrer: habt

Friede mit ihnen, wozu schon die Construction mit ἐν nicht passt. [de Wette verwirft ebenfalls diese Lesart und Erklärung.] — V. 14. 15. Allseitiges Tragen, Frieden, Vergeben. *Νουθετεῖτε τοὺς ἀτάκτους*, Gegensatz des *εὐσχημόνως* 4, 12, auch 2, 3, 6: *ἀτάκτως*, und 7: *ἠτακτήσαμεν*. Mehr auf das äusserliche Leben bezogen, bürgerlich, häuslich, und eben auf das, was 4, 11 angedeutet wird, also nicht in dem weitern Sinne: *ordinem* d. i. *munus deserens*. — *Ὀλιγοψύχους*, Muthlose, ein alexandrinisches Wort, wie *ὀλιγοψυχεῖν* und *ὀλιγοψυχία*, oft bei den Alexandrinern [LXX Jes. 25, 5. 54, 6. Judith 7, 19. Exod. 6, 9. und andere Stellen mehr]. — *Ἀσθενῶν*, wohl wie Röm. 14, 1. 1 Kor. 8, 7 ff. in Gedanken, im Urtheil schwach. — *Ἀντέχεσθαι*, Matth. 6, 24. Luk. 16, 13, das Gegentheil von *καταφρονεῖν*, an Einem halten, hier, um ihm geistig beizustehen [sich Jemandes annehmen de Wette]. Sinn der ganzen Stelle: sie sollen denen förderlich sein, welchen es in Sitte, Kraft, Einsicht fehlt. — *Μακροθυμεῖν*, auch V. 15, in Bezug auf Beleidiger, 1 Kor. 13, 4. Eph. 4, 2. Kol. 3, 12, in der sittlichen Sprache der Hebräer und Juden mehr, als blos: langsam zum Zorn sein, nämlich s. v. a. gar nicht zürnen (in rachsüchtiger Weise). — *Πρὸς πάντας* hier nicht, wie 3, 12, und in dem sogleich folgenden 15. V., als Gegentheil von *πρὸς ἀλλήλους*, sondern wie Hebr. 12, 14: *μετὰ πάντων*, entweder Menschen aller Art, oder unbestimmter Ausdruck, dem Sinne nach gewiss überhaupt auf Menschen zu beziehen. Röm. 12, 18: *μετὰ πάντων ἀνθρώπων εἰρηνεύοντες*. [de Wette nach Chrysostomus und Theophylakt nur die vorgenannten *ἀτάκτους*, *ὀλιγοψύχους*, *ἀσθενεῖς* und einige Andere, als Uebergang zu V. 15]. — V. 15. *Ὁρᾶτε*, *curate*, verhütet es sorgsam (wohl bei sich selbst), [bei Andern die Rachsucht verhüten de Wette]. — *Μή τις κακὸν — ἀποδῷ*, „dass Niemand dem Andern Böses mit Bösem vergelte“. Vgl. Röm.

12, 17—19. 1 Petr. 3, 9. — *Ἀλλὰ πάντοτε τὸ ἀγαθὸν διώκετε — πάντας*, vielmehr schafft, übt Gutes überall, gegen einander und gegen Alle. — *Διώκειν*, wie *ἀσκεῖν* oft, auch in der klassischen Sprache. Positiver Gegensatz: Gutes für Böses erweisen. — *Τὸ ἀγαθόν*, Wohlthat. Röm. 12, 21. Gal. 6, 10. — [*Καὶ* vor *εἰς ἀλλήλους* getilgt von Lachmann, Tischendorf und de Wette]. — *Εἰς πάντας* ist Gegensatz von *ἀλλήλους*, die Fremden alle.

V. 16—24. Ganz innerliche Eigenschaften: Frömmigkeit (16—18), Geistesleben (19—22), Weihe des Lebens (23. 24). — V. 16. *Χαίρετε πάντοτε*, Phil. 3, 1. 4, 4: *χαίρετε ἐν κυρίῳ πάντοτε*. Vgl. Matth. 5, 12. Röm. 12, 12. 2 Kor. 6, 10. — V. 17. *Ἀδιαλείπτως*, 1, 3. 2, 13. [Röm. 12, 12: *τῇ προσευχῇ προσκαρτεροῦντες*. Eph. 6, 18. Kol. 4, 2: *τῇ προσευχῇ προσκαρτερεῖτε*]. Im Gebete sollten sie die Kraft zu jener Frömmigkeit erlangen. Das Ununterbrochene (*ἀδιαλείπτως*) bedeutet, dass das Gebet mehr Geist, Gesinnung (auf Gott gerichtetes Leben Olshausen) werden solle. — V. 18. *Ἐν παντὶ εὐχαριστεῖτε*, wieder Danksagung mit Gebet verbunden. Phil. 4, 6. — *Ἐν παντί*, Eph. 5, 20: *εὐχαριστοῦντες πάντοτε ὑπὲρ πάντων*. [de Wette: in allen Dingen, nicht zu jeder Zeit, wie nach Chrysostomus Flatt, wegen 2 Kor. 9, 8: *ἐν παντὶ πάντοτε πᾶσαν κ. τ. λ.*] — *Τοῦτο*, das Danksagen [*ἐστι* nach *γάρ* von Lachmann aufgenommen, von de Wette für ein Glossem erklärt]. — *Θέλημα θεοῦ ἐν Χριστῷ*, 4, 3. Storr und Schott: der Plan Gottes. *Τὸ θέλημα* Eph. 1, 5. [*Ἐν Χριστῷ*, durch ihn vermittelt de Wette]. — V. 19—22. Vgl. zu diesem Abschnitte Noesselt's *Dissert.* in dessen *Exercitt.* p. 255 seqq. Das Folgende steht im Zusammenhange mit dem Vorigen. Das Gebet ist immer etwas Geistiges, daher hier mit den Geistesgaben zusammengestellt. Diese Geistesgaben sollen sie bei sich und bei Andern hegen, achten (*τὸ πνεῦμα μὴ σβέννυτε*).

Hier, wie überall, bedeutet *πνεῦμα* nicht blos ausserordentliche Gaben, sondern überhaupt christliche Begeisterung [besonders in der Rede, de Wette], in welcher Unmittelbares und Mittelbares nicht so streng unterschieden wird. — *Μὴ σβέννυτε*, löschet die Begeisterung nicht aus, nämlich bei euch. Schott nimmt es für *ἐξουθενεῖν* V. 20 und anderwärts. Die griechischen Väter verstanden das Auslöschen durch Sittenlosigkeit, wo es dasselbe ist, wie Eph. 4, 30: *μὴ λυπεῖτε τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον τοῦ θεοῦ*. Aber hier wohl mehr durch Nichtachten. Vgl. Eph. 5, 18—20. Das Bild des Auslöschens ist der Wortbedeutung von *πνεῦμα* [als ein Feuer gedacht de Wette] ganz entsprechend, wie *ἀναζωπυρεῖν τὸ χάρισμα τοῦ θεοῦ*. — V. 20. *Προφητείας*, wohl nicht der Art oder dem Grade nach von *πνεῦμα* verschieden, sondern es ist die Begeisterung in Anderm. — *Ἐξουθενεῖτε*, dem Sinne nach dem *σβέννυτε* V. 19 gleich. Röm. 14, 3. 10. Sinn: beachtet, hegt die *προφητεία*. — V. 21. 22. Vgl. M. Chr. Traugott Lasch [damals Universitätsdiakonus in Leipzig, aber frühzeitig gestorben den 22. Aug. 1835 in Mitteldorf bei Stollberg im elterlichen Hause]: *De sententia atque ratione verborum Pauli: πάντα δὲ δοκιμάζετε, τὸ καλὸν κατέχετε* 1 Thess. V, 19—22. Lips. 1834. 60 SS. [Gut recens. im *Theolog. Literaturblatte* 1835. No. 43.] — A. Hänsel *Ueber die richtige Auffassung der Worte Pauli* 1 Thess. 5, 21 f. in *Theoll. Stud. u. Krit.* 1836, S. 170 ff. Alle Ausleger stimmen 1) darin überein, dass die beiden Sätze des Verses verbunden werden müssen (die griechischen Väter lesen auch *δοκιμάζοντες*); 2) aber alle neuern Ausleger darin, dass *πάντα* (neuere Kritiker, als Lachmann, *πάντα δέ*) nicht in allgemeinem Sinne aufzufassen sei, sondern auf das Vorhergehende zu beziehen, so dass entweder *πνεύματα* zu suppliren, oder *πάντα* unbestimmt zu nehmen sei: Alles der Art: Prüfung der Geister (welche von ihnen man gern aufnehmen solle). 1 Joh.

4, 1. vgl. mit 1 Kor. 12, 10. 14, 29. In dem 1. Korintherbriefe, Kap. 12—14 warnt Paulus dagegen vor Ueberschätzung der ungewöhnlichen Geistesgaben. Die Meisten verstehen das doch auch sonst gewöhnliche Gebot der Stelle nur von geistigen Dingen, nur viel zu weit, wenn sie auf freien Vernunftgebrauch bei allen Dingen bezogen wird [Rationalisten]. Auch will Paulus nicht gerade hier die Vernunft zur Richterin machen. Aber zweifelhaft ist es, ob τὸ καλόν in abstracter Bedeutung zu nehmen sei, alles Gute (Andere: sittlich Gutes), oder τὸ καλὸν πνεῦμα, Gutes von ihm [de Wette], was wohl das Angemessenste ist. — Κατέχετε, behaltet euch, oder haltet fest. 1 Kor. 11, 2. Hebr. 3, 6. — V. 22 verbinden alle neuere Ausleger [auch de Wette] mit V. 21. Ἀπὸ παντὸς εἴδους πονηροῦ ἀπέχεσθε. Das εἶδος nehmen die griechischen Väter und die meisten Neuern, auch Schott, Lasch [und de Wette] für Art überhaupt, und nicht für εἶδος πονηροῦ, wie Jos. *Antiquit.* 10, 3, 1: πᾶν εἶδος πονηρίας, sondern als πονηρόν von Paulus gedacht. Wurde τὸ καλόν vom Sittlichen verstanden, so wurde auch πονηρόν dahin bezogen. Oft wurde auch εἶδος vom Scheine verstanden (Erasmus, Luther), wo der Sinn der Stelle derselbe, nur gesteigert ist, gleich Kap. 4, 12. Phil. 4, 8. Aber εἶδος heisst zwar Erscheinung, äussere Gestalt Luk. 3, 22. Joh. 5, 37. 2 Kor. 5, 7, nie jedoch Schein, d. i. Aeusserliches, welchem nichts Inneres unterliegt. Der natürlichste Zusammenhang der Stelle ist vielmehr wohl der: „Alle Geister prüft, die wahrhaft Besten achtet, aber die Falschen jeder Art lasst gehen". — Durch Hänsel a. a. O. aber hat die Stelle ein neues Licht gewonnen. Diese beiden Verse scheinen [demzufolge] auf ein traditionelles Wort Jesu hinzudeuten, oft bei den Vätern erwähnt, aber auch mit dieser paulinischen Stelle verbunden, oder auch davon gesagt, dass es Paulus aufgeschrieben habe: γίνεσθε δόκιμοι τραπε-

ζῆται [nach *Cyr. Alex.* Vgl. Fabric. *Cod. Apocryph.* N. T. p. 330]. Alle diese Worte *δοκιμάζειν, καλόν, εἶδος* gehören der Münzsprache des Alterthums an (*εἶδος* überflüssig ohne besondere Beziehung): *καλόν* das Aechte, *πονηρόν εἶδος* das schlecht Geprägte [schlechte Münzsorte]. Es kommt zur Bestärkung dieser Hypothese hinzu, dass Paulus im ganzen Briefe auf Worte Jesu anspielt. [de Wette wendet ein, dass *ἀπέχεσθαι* zu dieser Erklärung von Münze nicht passe]. — V. 23. 24. Vollkommene Weihe des Lebens, das Tiefste und Innerlichste, was man ihnen zu wünschen hätte. — *Αὐτὸς δέ*, Er aber, wie 3, 11 [4, 16.] — *Ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης*, wie Phil. 4, 9, in der Bedeutung: der den Frieden giebt. Dieser hat seinen Grund in der Heiligung. — *Ἁγιάσαι*, 3, 13. 4, 3. [Ueber die Form siehe zu *πλεονάσαι καὶ περισσεύσαι* 3, 12]. Es ist nicht *ἑαυτῷ* mit Schott zu suppliren, sondern Weihe über das Weltliche hinaus. Joh. 17, 17: *ἁγίασον αὐτοὺς ἐν τῇ ἀληθείᾳ σου.* Im weitern Sinne waren sie schon *ἅγιοι*, aber diesem ist nicht *ὁλοτελεῖς* (Olshausen) entgegengesetzt. Dieses Wort steht nur hier im neuen Testamente, *integer*, ganz (Luther) [de Wette, nach Leib und Seele]. Es ist nicht als besonderes Prädicat zu nehmen: „dass ihr vollkommen seid (Koppe und Pelt). Ebenso ist *ὁλόκληρον* (Jak. 1, 4: *ἵνα ἦτε τέλειοι καὶ ὁλόκληροι*) nicht Prädicat zu *τηρηθείη*, wie schon die Stellung des Wortes zeigt. Dem Sinne nach gehört [de Wette] es zu allen drei Worten (*πνεῦμα, ψυχή, σῶμα*). — *Ἀμέμπτως* dagegen ist Prädicat zu *τηρηθείη*: untadelhaft bewahrt. Das Adverbium auch oben 2, 10. 1 Timoth. 5, 22: *σεαυτὸν ἁγνὸν τήρει.* Vgl. Phil. 1, 10: *ἵνα ἦτε εἰλικρινεῖς καὶ ἀπρόσκοποι εἰς ἡμέραν Χριστοῦ.* Die Dreitheiligkeit der menschlichen Natur (*πνεῦμα, ψυχή, σῶμα*) ist hier ohne besondere Bedeutung. Anders vielleicht Hebr. 4, 12. Vgl. 1 Kor. 15, 44: *σῶμα ψυχικόν, πνευματικόν.* Es ist hier die Formel aus der ge-

wöhnlichen, allgemeinen, jüdischen Sprache angenommen. Es soll durch diese Aufzählung nur die Vollständigkeit der Natur ausgesprochen werden. Es soll dieser ganze Satz ja nur den vorigen ausführen, daher das Einzelne nicht zu fest gehalten werden darf, und nicht etwa gefragt: wie es eine besondere Heiligkeit des Leibes gäbe, und wie sich *ψυχή* und *πνεῦμα* bestimmter zu einander verhalten (gewiss, wie niederes und höheres Seelenleben). Die griechischen Väter verstanden auch hier unter *πνεῦμα* den heiligen Geist (1 Kor. 2, 13. 15. 3, 1. Gal. 6, 1), diesen darum als Ursache der Heiligkeit für *ψυχή* und *σῶμα*. Vgl. (Olshausen) Pr. *De naturae humanae trichotomia N. T. scriptoribus recepta.* Regiom. 1825. Auch in dessen *Opuscc.* 145 seqq. („Wesentliche Lehre der Apostel"). — V. 24. Zusicherung des Gewünschten. *Πιστός*, zuverlässig. Jes. 49, 7: *πιστός ἐστιν ὁ ἅγιος Ἰσραήλ.* Vgl. 2 Thess. 3, 3. 1 Kor. 1, 9. 10, 13. 2, 1, 18. Hebr. 10, 23 *fidem servans.* — *Ὁ καλῶν ὑμᾶς*, wie 2, 12, Berufung als fortwährender Act. — *Ποιήσει*, sein Versprechen halten, oder blos ausführen, von Gott schlechthin Ps. 22, 31. 37, 5: *αὐτὸς ποιήσει.* 52, 9. Manches ist hier in den Handschriften beigesetzt: *τοῦτο* oder *τὴν ἐλπίδα ὑμῶν βεβαίαν* aus 2 Kor. 1, 6. Der Klang solcher Stellen ist prädestinativisch, als wenn der Gottes-Zusicherung zufolge, die Gnadenwirkung geschehen müsse, und diese nothwendig zum Ziele führen. Aber im apostolischen Geiste Röm. 9, 20 ff. (und neben ihm stehen ja fortwährend Aufforderungen zum Guten) sind sie nur so aufzufassen, dass von Seiten Gottes (und hierbei ist das Mittelbare und Unmittelbare nicht unterschieden) ihr Heil gesichert sei. Es wird also damit weder 1) die vorausgehende Würdigkeit, noch 2) die nothwendige menschliche Mitwirkung abgeleugnet.

V. 25—28 persönliche, vielleicht eigenhändige Beischrift. *Προσεύχεσθε περὶ ἡμῶν*, betet für mich. 2, 3, 1. Eph. 6, 16.

Kol. 4, 3. Schon der Gedanke einer allgemeinen geistigen Vereinigung sollte ihn stärken. — *Ἐν φιλήματι ἁγίῳ*, oder *φίλημα ἀγάπης* 1 Petr. 5, 14, Röm. 16, 16. 1 Kor. 16, 20. 2 Kor. 13, 12. In dieser Stelle ist vielleicht eine Bezeichnung liebevoller Gemeinsamkeit, und wahrscheinlich erst aus diesen Stellen der Brauch in der Christengemeine entstanden (*osculum pacis, caritatis*, auch *ἀσπασμός* und *εἰρήνη*), bei den Agapen schon nach Justin. Mart. *Apol.* I, 65, aber nach Tertull. *de orat.* c. 14 bei allen öffentlichen Gebeten. Vgl. Augusti *Handbuch der christlichen Archäologie.* (Lpz. 1836), II, S. 718 ff. — V. 27. *Ὁρκίζω*, Mark. 5, 7. AG. 19, 13. — *Πᾶσι*, von, oder vor Allen. Es ist möglich, dass Paulus gegen ein Vordrängen der Vorsteher sprechen wolle, aber vielleicht meint Paulus auch nur, in den verschiedenen Hausgesellschaften (*κατ' οἰκίαν ἐκκλησίαις*) zu Thessalonich solle der Brief gelesen werden, oder der Brief ist zunächst an die Vorsteher gerichtet und abgegeben (Olshausen [und de Wette]). — *Τοῖς ἁγίοις*, was in bedeutenden Zeugen fehlt, von Lachmann [und Tischendorf] getilgt ist, [aber von de Wette vertheidigt wird, wie Hebr. 3, 1]. Allerdings gewöhnlich abwechselnd werden *ἅγιοι* und *ἀδελφοί* gesetzt. Doch stehen beide Worte auch beisammen Kol. 1, 2. Hebr. 3, 1.

Zweiter Brief Pauli an die Thessalonicher.

Einleitung.

Der zweite Brief bedarf in der Hauptsache nur wenig einleitender Bemerkungen. Er wurde durch Misdeutungen veranlasst, welche der erste erfahren hatte, obgleich dieser nicht erwähnt wird in diesem zweiten. Einige Zeit muss zwischen den beiden Briefen liegen, denn der erste hatte eine tiefe Wirkung hervorgebracht, sogar eine Parthei mit einem untergeschobenen Briefe des Paulus hervorgerufen, und hievon hatte Paulus Nachrichten erhalten. Doch die gewöhnliche Meinung, dass die Abfassung des zweiten Briefes noch in die Zeit des 1. Korinthischen Aufenthaltes Pauli falle, der anderthalb Jahr dauerte (AG. 18, 11), ist wohl darum die annehmbarste (de Wette], weil es noch ganz dieselben Menschen sind, dieselbe Gemeine ist, zu welcher er hier spricht; auch die Begrüssung passt von derselben Umgebung Pauli, Timotheus und Silvanus, 1, 1. Beide zusammen bei Paulus werden wenigstens nicht wieder so erwähnt im Allgemeinen und Besondern, als in dieser Zeit, wiewohl die διακονοῦντες AG. 19, 22, untergeordnete Gefährten, dort nur bei besondern Anlässen namentlich erwähnt zu werden pflegen. Wenigstens ist Paulus wohl nicht wieder persönlich bei ihnen gewesen, als er den Brief schrieb, wie Koppe den Brief nach der zweiten Anwesenheit in Macedonien setzt, AG. 20, 1; diese An-

wesenheit würde wohl erwähnt worden sein. Ja, Schrader setzt beide Briefe gar nach einer dritten Anwesenheit [um das Jahr 58], die in der Apostelgeschichte nicht erwähnt ist, wie eine dritte zu Korinth. Dagegen trat Schneckenburger auf in seinen *Beiträgen* u. s. w. S. 165 ff. *(Ueber die Abfassungszeit der Briefe an die Thessalonicher).* Nicht unwahrscheinlich wegen 3, 2 wird der zweite nach dem Aufenthalte zu Korinth AG. 18, 12—18 gesetzt. Die Rede 1, 4, 13—5, 11 von der Erscheinung des grossen Tages hätte die thessalonische Gemeine bewegt. Es ist merkwürdig, wie das Heidenthum, das griechische insbesondere, anders von diesen Bildern erregt worden ist, als das Judenthum. Dieses war an sie gewöhnt. Die Heiden dagegen fassten es tiefer auf, als eine Weltkatastrophe. Die griechische Beweglichkeit kam dazu, auch wohl die Furcht beim Bewusstsein heidnisch leichtsinnig vergangenen Lebens. Die gewöhnliche Annahme, dass auch häusliche Zerrüttungen eingetreten seien in der Aussicht auf eine allgemeine Veränderung der Zustände, ist unerwiesen. Denn 3, 6—12 wird nichts Anderes gesagt, als was im ersten Briefe hin und wieder gesagt war, wiewohl auch dort gewöhnlich schon solche Folge jener Erwartung angenommen wird. Es ist eben von dem Leichtsinne des heidnischen Lebens die Rede. Das zweite Kapitel ist also die Hauptsache des Briefes. Eine andere Reihe von messianischen Bildern wird aufgeführt, jetzt, um zu zeigen, dass a) jene Katastrophe nicht so bald erfolgen könne, b) gewisse sichtbare Anzeigen derselben Statt haben würden, also (darauf hatte Christus allerdings besonders hingedeutet, wenn er Wachsamkeit forderte) nicht so unbedingt unversehens eintreten könnten. Dazu sei es c) für christliche Menschen kein Gegenstand der Furcht. — Zu den sittlichen Aufforderungen, welche der erste Brief an die Ankündigung dieser Katastrophe geknüpft hatte, kommt im zweiten noch die hinzu, sich auf

grosse Prüfungen der Treue gefasst zu machen, welche mit diesen vorangehenden Erscheinungen eintreten würden. Der erste Brief ist, wie bereits oben gesagt, nicht erwähnt, vielleicht (Credner), weil mehrere Briefe dazwischen lagen, was auch die Warnung 3, 17 anzudeuten scheint. Neben jenem zweiten Kapitel giebt das erste dankende und aufmunternde Rede an die Gemeine, wie der erste Brief. Das dritte Kapitel bezieht sich mehr auf ihn, den Apostel, doch ist's auch für sie der Mittelpunkt von Ermahnungen.

Zweierlei Kritiken zum zweiten Briefe sind fast nur noch zu erwähnen. Erstens nämlich diese: Grotius meinte gegen das gesammte Alterthum, der zweite Brief sei früher geschrieben, als der erste. Es ist dies eine falsche historische Deutung von 2, 4, nämlich auf Caligula, während der erste Brief unter Claudius geschrieben sei. Und es sei angemessener, die Bemerkung wegen Brieffälschungen 3, 17 sogleich im Anfange des Briefwechsels zu machen. Aber jene Bemerkung war durch die Erfahrung 2, 2 veranlasst worden. Die Art, wie von den letzten Dingen in den beiden Briefen gesprochen wird, lässt vielmehr im zweiten eine frühere gemisdeutete Behandlung derselben voraussetzen. Zweitens aber diese: wiewohl der Brief nicht nur ebenso bezeugt ist, als der erste, sondern auch die Bilder des zweiten Kapitels besondere klassische Bedeutung in der Kirche erhalten haben, so ist er doch in seiner Authentie bezweifelt worden von J. E. Chr. Schmidt in der *Bibliothek für Kritik, Exegese und Kirchengeschichte* II, 380 ff. und *Einleitung* u. s. w. II, 256 ff. 2. Ausg.; ferner von de Wette in der *Einleitung in das neue Test.* (1826), S. 229 ff., wiewohl schwankend [in der 3. Auflage 1834, S. 197, und im *exegetischen Handbuche zu den Briefen an die Thessalonicher, Einleitung*, S. 124 hat er die Zweifel für nicht hinreichend erklärt, bezüglich die Authentie anerkannt und vertheidigt]. E. Th. Mayerhoff in:

Der Brief an die Kolosser, mit vornehmlicher Berücksichtigung der drei Pastoralbriefe, kritisch geprüft; nach dessen Tode herausgegeben von J. C. Mayerhoff. Berl. 1838, wollte diese Zweifel weiter entwickeln. Schmidt meinte, ein Montanist habe mit diesem Briefe und der Warnung 2, 2 den ersten verdrängen wollen. Aber der erste war gerade der phantastischen Misdeutung noch günstiger. Vornehmlich gründete man die Zweifel auf die Stelle 2, 1—12, z. B. Kern in der *Abhandlung* über 2, 1—12 in der *Tübinger Zeitschrift* 1839, 2. Heft, S. 145 ff. Die Warnung vor Verfälschungen 2, 2. 3, 17 gehöre spätern Zeiten an. [Ueber die Bestreitung der Authentie durch Dr. Baur in s. Werke *der Apostel Paulus* u. s. w., wie früher in der *Tübing. Zeitschrift*, 1836, 3. Heft, S. 194 ff. vgl. oben die *Einleitung* zum ersten Briefe an die Thessall.]. Für die Authentie vergl. [ausser andern] J. G. Reiche *Authentiae posterioris ad Thessalonicenses epistolae vindiciae.* Gott. 1829. gr. 4. Guerike *Beiträge zur Einleitung in's neue Testament*, S. 92 ff. — Gegen die Zweifel spricht Folgendes: 1) der ganze Charakter des Briefs ist entschieden paulinisch, wie bei der Auslegung des Briefes selbst sich's erweist; 2) kein schwärmerisches Element ist in Kap. 2, wenigstens nicht mehr, als im ersten Briefe, auch nur Wiederholungen messianischer Bilder; 3) Fälschungen ursprünglich paulinischer Schriften haben nichts Ungehöriges für die apostolische Zeit, besonders eben vielleicht im griechischen Leben. — Die Ausleger sind dieselben, wie beim ersten Briefe.

Auslegung.

Kap. 1. V. 1, wie 1, 1, 1 [nur dass dort bei *ἐν θεῷ πατρί* nicht, wie hier, *ἡμῶν* steht]. — V. 3 bis zum Schlusse ist Danksagung und Gebet, wie 1 Thess. 1, 2 ff. — *Εὐχαριστεῖν ὀφείλομεν — ἄξιόν ἐστιν*, „ich muss in der Art danken, wie es recht ist.“ *Καθὼς* hat den Ton. *Ἄξιον*, *par*, s. v. a. *καθὼς ὀφείλομεν* [Flatt und Pelt]. — *Ὅτι ὑπεραυξάνει ἡ πίστις ὑμῶν καὶ πλεονάζει ἡ ἀγάπη — ἀλλήλους*, Glaube und Liebe sind wieder verbunden. Zu *πλεονάζει ἡ ἀγάπη* vgl. 1, 3, 12: *ὑμᾶς δὲ ὁ κύριος πλεονάσαι καὶ περισσεύσαι τῇ ἀγάπῃ εἰς ἀλλήλους καὶ εἰς πάντας*. Sinnreich meint Olshausen, dass im *ὑπεραυξάνει* vielleicht eine Hindeutung auf Schwärmerei im Glauben der Thessalonicher liege. [Das Wort steht nur hier]. — V. 4 nicht nur Dank gegen Gott, auch Ruhm vor den Menschen, bezieht sich auf 1 Thess. 1, 7. 8 [nämlich, dass der Ruf der Thessalonicher weit verbreitet sei. So auch de Wette]. Vgl. 1, 2, 19: *τίς γὰρ ὑμῶν ἐλπὶς ἢ χαρὰ ἢ στέφανος καυχήσεως, ἢ οὐχὶ καὶ ὑμεῖς*; — *Ἐν ὑμῖν καυχᾶσθαι* [Lachmann hat *ἐγκαυχᾶσθαι*], wie Phil. 3, 3: *καυχώμενοι ἐν Χριστῷ*. — *Ὑπὲρ τῆς ὑπομονῆς ὑμῶν καὶ πίστεως*, Ausdauer aus Glauben [de Wette]. Pelt und Schott nehmen ein Hendiadyoin hier an [was de Wette für unnöthig hält]. — *Τοῖς διωγμοῖς ὑμῶν καὶ ταῖς θλίψεσιν*. Das letzte, wie 1, 3, 7: *ἐπὶ πάσῃ τῇ ἀνάγκῃ καὶ θλίψει ἡμῶν*, d. i. offene, stille Noth. — V. 5—10.

Langer Beisatz durch die Erwähnung ihrer Bedrängnisse veranlasst, zur Befestigung ihrer Ausdauer und Hoffnung. Ihnen sei ja die Hoffnung gewiss, jenen das Verderben. Ἔνδειγμα [nur hier im neuen Testamente] braucht hier nicht abgebrochen zu stehen, als zu διωγμοῖς καὶ ταῖς θλίψεσιν gehörig, wie 1 Timoth. 2, 6: ὁ δοὺς ἑαυτὸν ἀντίλυτρον ὑπὲρ πάντων, τὸ μαρτύριον καιροῖς ἰδίοις. Einige lasen hier auch ἐνδείγματα [oder auch εἰς ἔνδειγμα]. Es gehört zum ἀνέχεσθε [als Apposition zum vorhergehenden ganzen Satze, s. v. a. ὅ, τι ἐστὶν ἔνδειγμα, nach Winer §. 48. 1. S. 422, de Wette]. Ganz mit gleichem Sinne, wie Phil. 1, 28: ἥτις ἐστὶν αὐτοῖς ἔνδειξις ἀπωλείας. Die Leiden der Guten sind Ankündigung, Anzeige, *indicia* (mehr, als Beweis) von ihrer Seligkeit, wie vom Verderben der Feinde. Beide werden durch jene dessen würdig. Olshausen nimmt es vom Zeugnisse, dass das Gericht schon begonnen habe [nicht vom zukünftigen, sondern gegenwärtigen Gerichte] nach 1 Petr. 4, 17 ff. Allein es wird im Folgenden zu bestimmt als das zukünftige Gericht beschrieben [de Wette]. — Τῆς δικαίας κρίσεως τοῦ θεοῦ, der gerechten Vergeltung Gottes. — Εἰς τὸ καταξιωθῆναι ὑμᾶς κ. τ. λ., das εἰς τό geht auf κρίσεως [de Wette], das also im guten Sinne hier steht, „welches Gericht sich darauf bezieht, darauf richtet". — Καταξιοῦσθαι, Luk. 21, 36. 20, 35. AG. 5, 41, gottgefällig, würdig gemacht, oder würdig befunden werden. Dem Sinne nach ist es jenes: die Leiden machen würdig. Also nicht blos *nancisci* (Koppe, Pelt). — Τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ, hier wohl das himmlische Gottesreich. — Ὑπὲρ ἧς καὶ πάσχετε, um des Bekenntnisses davon. Das Reich Gottes ist hier Ursache und Zweck dieser Leiden. — V. 6. Εἴπερ, gewiss nicht *si modo*, sondern *siquidem*. Röm. 8, 9. 17. Er erklärt das, was er mit ἔνδειγμα gemeint hatte. „Es muss so kommen". — Δίκαιον παρὰ θεῷ, Röm. 2, 13. 1 Petr. 2, 3. — Ἀνταποδοῦναι τοῖς

θλίβουσιν κ. τ. λ., „euern Drängern zu vergelten mit Bedrängniss“ [ἀνταποδοῦναι 1 Thess. 3, 9]. — Ἄνεσιν, als Gegensatz von θλῖψις, 2 Kor. 7, 5. 8, 13. Die Worte, welche Ruhe, Frieden bedeuten, haben im orientalischen Sprachgebrauche immer nicht blos negative Bedeutung, vielmehr bezeichnen sie Seligkeit: so AG. 3, 19: ἀνάψυξις Erquickung. Hebr. 4, 9. 11: κατάπαυσις und σαββατισμός. — Μεθ' ἡμῶν, mit mir. — Das Folgende ἐν τῇ ἀποκαλύψει κ. τ. λ. bis V. 10 führt den Gerichtsact am Tage Christi in den gangbaren messianischen Bildern aus, vielleicht um die Darstellung des ersten Briefes dadurch im Allgemeinen zu bestätigen. Die gewöhnliche kirchliche Anwendung dieser Bilder auf die Strafe des zukünftigen Lebens war ganz unstatthaft, da ja hier von einem irdischen Acte die Rede ist. Dem Sinne nach gehören diese Stellen vielmehr für die Idee der Entscheidung, des Sieges der christlichen Sache auf Erden, so weit sie sich auf das Geschick menschlicher Personen beziehen, so dass alle Gegner derselben ihre Macht gebrochen, sich unselig fühlen. Die ἀποκάλυψις τοῦ κυρίου Ἰησοῦ ist s. v. a. 1 Thess. 4, 15 und anderwärts ἡ παρουσία τοῦ κυρίου, und Kol. 3, 4: φανερωθῇ ὁ Χριστός. So ἀποκάλυψις auch Luk. 17, 30. 1 Kor. 1, 7. 1 Petr. 1, 13. 4, 13, Hervortreten Christi aus dem Himmel, gleichsam aus dem Gottesdunkel, κέκρυπται Kol. 3, 3. — Ἀπ' οὐρανοῦ, 1, 4, 16. — Μετ' ἀγγέλων, 1, 2, 13. — Αὐτοῦ gehört wohl zu ἀγγέλων, nicht zu δυνάμεως (wenn es dazu bezogen wird, so ist der Sinn: Engel, seiner Macht dienend). Vielmehr: Engel der Macht, welche ihm angehören [de Wette: Engel, die seine Macht bilden]. 2 Petr. 2, 11: ἄγγελοι ἰσχύϊ καὶ δυνάμει μείζονες ὄντες. Der Syrer und Theodoret nehmen δυνάμεως für das Hauptwort: Macht, Heer seiner Engel. — Ἐν πυρὶ φλογός gehört noch zu ἀποκαλύψει τοῦ κυρίου (ἐν, wie 1, 4, 16: ὁ κύριος ἐν κελεύσματι κ. τ. λ.), nicht zum διδόντος ἐκδίκησιν, wo die

Construction zu überladen wäre, auch wird hier, V. 8, erst noch von der Bestimmung, Absicht der Vergeltung gesprochen, von der Wirkung erst V. 9. Die Feuererscheinung ist das alte Bild für Erscheinung Gottes. Vgl. Exod. 3, 2. Deuteron. 33, 2, und andere Stellen. Aber messianisch wurde es erst vornehmlich durch Mal. 3, 19. Es liegen im Bilde, und so auch hier, gewöhnlich die Vorstellungen von Herrlichkeit, Läuterung, Strafe. Zweifelhaft ist hier die Lesart, entweder *πυρὶ φλογός* (die Recepta), oder *φλογὶ πυρός* (Lachmann, Scholz [und Tischendorf]. Beides ist gewöhnlich in der hebräisch-alexandrinischen Sprache: flammendes Feuer (*πυρὶ φλογός* [de Wette]), wie LXX Exod. 3, 2: *ὤφθη δὲ αὐτῷ ἄγγελος κυρίου ἐν πυρὶ φλογὸς ἐκ τοῦ βάτου.* Sirach 8, 10: *μὴ ἔκκαιε ἀνθρακας ἁμαρτωλοῦ, μὴ ἐμπυρισθῇς ἐν πυρὶ φλογὸς αὐτοῦ.* (Dafür steht Ps. 104, 4: *πῦρ φλέγον*). Oder Feuerflamme, wie AG. 7, 30: *ὤφθη αὐτῷ ἐν τῇ ἐρήμῳ τοῦ ὄρους Σινᾶ ἄγγελος κυρίου ἐν φλογὶ πυρὸς βάτου.* Hebr. 1, 7: *πυρὸς φλόγα.* Also: Erscheinung Jesu, welcher vergeltet, d. h. Erscheinung dafür, um zu vergelten (*διδόντος ἐκδίκησιν*). Diese Formel steht auch bei Ezech. 25, 14: *καὶ δώσω ἐκδίκησιν μου ἐπὶ τὴν Ἰδουμαίαν*, s. v. a. *ποιεῖν*, wie bei Luk. 18, 7: *ὁ δὲ θεὸς οὐ μὴ ποιήσει τὴν ἐκδίκησιν τῶν ἐκλεκτῶν αὐτοῦ.* AG. 7, 24: *καὶ ἐποίησεν ἐκδίκησιν.* — *Τοῖς μὴ εἰδόσι θεὸν — Χριστοῦ*, d. i. Vergeltung an denen, welche nichts von Gott wissen, und sich nicht fügen der Verkündigung von unserm Herrn Jesu Christo. Die beiden Sätze sind wohl keine Steigerung, sondern der erste bedeutet wahrscheinlich die Heiden (1, 4, 5), der zweite die Juden (Grotius, Koppe). Beide sind in der gewöhnlichen Weise charakterisirt. Vgl. bei den Juden, 1, 2, 15. Zu *μὴ ὑπακούουσι τῷ εὐαγγελίῳ* vgl. Röm. 10, 16: *οὐ πάντες ὑπήκουσαν τῷ εὐαγγελίῳ.* [de Wette bemerkt nicht, wer gemeint sei, ob Heiden und Juden. Allgemein nimmt's auch Winer §. 59. 1.

S. 559]. — V. 9. 10. Der Erfolg jener Vergeltung. *Οἵτινες δίκην τίσουσιν*, „welche Strafe haben sollen". Die Formel *τίειν δίκην* steht hier allein im neuen Testamente [Prov. 20, 22: *τίσομαι τὸν ἐχθρόν*. Ignat. *ad Ephes.* §. 16: *αἰωνίαν τίσουσιν δίκην*]. Vgl. Jud. V. 7: *πυρὸς αἰωνίου δίκην*. — *Ὄλεθρον αἰώνιον*, 1, 5, 3. Es ist die altgewöhnliche Formel. Matth. 25, 46: *καὶ ἀπελεύσονται οὗτοι εἰς κόλασιν αἰώνιον*. Es ist wohl gar keine Zeitformel, sondern bedeutet, was in die messianische Zeit gehört, bei Johannes das Uebersinnliche. Aber wenn auch von der Zeit, so bezeichnet sie doch nicht die ewigen Höllenstrafen, abgesehen davon, dass hier von irdischen Dingen die Rede ist. Denn theils ist *αἰώνιος* (עוֹלָם) vielmehr nur das, was Menschen nicht absehen oder bestimmen können, theils bezieht sich die Formel *αἰώνιον* (*πῦρ αἰώνιον*) auf Sodom (Jud. V. 7), und hat also eine blos bildliche Bedeutung. Olshausen bemerkt, dass Paulus hier allein von ewigen Strafen rede, (anderwärts nur vom möglichen Verderben. Paulus will hier überhaupt die ursprünglichen Bilder geben. — *Ἀπὸ προσώπου τοῦ κυρίου*, „von dem her, welcher erscheinen wird", d. i. durch ihn. Die Formel ist besonders vom strafenden Gotte gewöhnlich. Jerem. 4, 26: *καὶ πᾶσαι αἱ πόλεις ἐμπεπυρισμέναι πυρὶ ἀπὸ προσώπου κυρίου, καὶ ἀπὸ προσώπου ὀργῆς θυμοῦ αὐτοῦ ἠφανίσθησαν*. Vom segnend erscheinenden Gotte steht die Formel AG. 3, 19: *μετανοήσατε οὖν καὶ ἐπιστρέψατε, εἰς τὸ ἐξαλειφθῆναι ὑμῶν τὰς ἁμαρτίας, ὅπως ἂν ἔλθωσι καιροὶ ἀναψύξεως ἀπὸ προσώπου τοῦ κυρίου*. Die Bedeutung: hinweg von ihm (Beza, Koppe, Schott) kann zwar in der Partikel *ἀπό* liegen, z. B. Röm. 9, 3: *ηὐχόμην γὰρ αὐτὸς ἐγὼ ἀνάθεμα εἶναι ἀπὸ τοῦ Χριστοῦ*. 2 Kor. 11, 3: *τὰ νοήματα ὑμῶν ἀπὸ τῆς ἁπλότητος τῆς εἰς τὸν Χριστόν*, aber nur wenn ein Verbum mit der Bedeutung des Hinwegnehmenden daneben steht. Hier ist auch das Folgende *ἀπὸ τῆς δόξης* entgegen. Jes. 2, 10

heisst es zwar: *κρύπτεσθε εἰς τὴν γῆν ἀπὸ προσώπου τοῦ φόβου κυρίου καὶ ἀπὸ τῆς δόξης τῆς ἰσχύος αὐτοῦ*, also *ἀπὸ* in der Bedeutung hinweg, aber nur neben dem Verbum *κρύπτεσθε*, sich verbergen. So auch Jes. 2, 19. Olshausen will hier eine Breviloquenz annehmen, und aus jener Stelle hier suppliren. Aber jene Stelle (*κρύπτεσθε*) hat ja einen ganz andern Sinn, als unsere. [Nach de Wette steht auch „der Prädicatsgenitiv *τῆς ἰσχύος* entgegen, der gerade auf eine wirkende Ursache hindeutet, *ἀπό* als wirkende Ursache, vom Angesichte — her"]. Also ist der Sinn: „durch den Erscheinenden (nämlich ohne Zweifel Christus), und durch seine erhabene Macht". — V. 10. Belohnung. *Ὅταν ἔλθῃ ἐνδοξασθῆναι* [nur hier im neuen Testamente, wohl bei LXX, aber nicht bei den Classikern] *κ. τ. λ.*, „wann er (zu gleicher Zeit) erscheinen wird, verherrlicht zu werden an seinen Heiligen, und bewundert an allen Gläubigen". Alles ganz in altprophetischem Style! *Ἐνδοξάζεσθαι ἔν τινι*, wieder V. 12, verherrlicht werden durch das, was man an Einem thut. Bretschneider: *honorari vel coram aliquo, vel gloriam sibi parare in Christianis, nimirum vindicando eos ab adversariorum persecutionibus.* de Wette: seine eigene Herrlichkeit in der Verherrlichung seiner Heiligen erscheinen lassen]. Vgl. Jes. 49, 3: *δοῦλός μου εἶ σὺ Ἰσραήλ, καὶ ἐν σοὶ ἐνδοξασθήσομαι.* Ps. 89, 7: *ὁ θεὸς ἐνδοξαζόμενος, ἐν βουλῇ ἁγίων.* Röm. 9, 23: *δόξα.* — *Θαυμασθῆναι ἐν πᾶσι τοῖς πιστεύσασιν.* Nicht von Gott, und über das, was man besitzt, nicht was man thut. [de Wette: durch das, was er an ihnen thut]. Jes. 61, 6: *ἐν τῷ πλούτῳ αὐτῶν θαυμασθήσεσθε.* Das *ἐν* also zweimal an, nicht: unter. Die *ἅγιοι* und *πιστεύσαντες* sind im Sinne ganz gleich, als hebraisirend parallele Form, vielleicht auch auf traditionelle Sprüche hindeutend. Die neuere Kritik liest hier *πιστεύσασιν* statt *πιστεύουσιν*, jenes als Bezeichnung eines bleibenden, gewordenen Zustandes, passender zum *ἅγιοι*.

Theodoret liest *μὴ πιστεύσασιν*, aber vom Strafgerichte war ja V. 9 die Rede. — *Ὅτι ἐπιστεύθη τὸ μαρτύριον ὑμῶν ἐφ' ὑμᾶς — ἐκείνῃ*, gewiss ist dieses Alles zu verbinden. *Ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ* gehört nicht zum *θαυμασθῆναι* (die griechischen Väter [und de Wette], dem *ὅταν ἔλθῃ* entsprechend, welches oben auch zum *θαυμασθῆναι* mitgehört, so dass *ὅτι ἐπιστεύθη — ὑμᾶς* einen Zwischensatz ausmachte. Vielmehr bedeutet *πιστεύεσθαι* [Winer §. 39. 6. S. 301] hier nicht geglaubt werden (Grotius), sondern bestätigt, bewährt werden. *Μαρτύριον*, s. v. a. *εὐαγγέλιον*, wie 1 Kor. 1, 6. 2 Timoth. 1, 8, aber nicht blos die Verkündigung von jenem Tage, sondern überhaupt. *Ἐπιστεύθη*, es wird dann bewährt sein, wenn die Gläubigen wirklich belohnt, die Ungläubigen bestraft werden. — *Ἐφ' ὑμᾶς*, an euch. Luk. 3, 2: *ἐγένετο ῥῆμα θεοῦ ἐπὶ Ἰωάννην*. [de Wette verbindet *ἐφ' ὑμᾶς* mit *μαρτύριον*]. — V. 11fg. die Bitte neben dem Danke. *Εἰς ὅ*, darum denn. Kol. 1, 29. Also: „darum denn bete ich stets für euch, dass unser Gott euch würdig befinden möge der Berufung". *Ἀξιοῦν* bedeutet immer würdig befinden [de Wette], nicht würdig machen [Luther], auch 1 Timoth. 5, 17, wenn gleich *καταξιοῦσθαι* oben V. 5 dieses wohl bedeutet. Das Würdigmachen liegt auch erst im folgenden Satze. Hier wird zuerst die Gnade des günstigen Urtheils über das Gute an ihnen beschrieben. *Κλῆσις* ist hier Erfolg, oder Heil der Berufung. Eph. 1, 18: *ἡ ἐλπὶς τῆς κλήσεως αὐτοῦ*. Phil. 3, 14: *τὸ βραβεῖον τῆς ἄνω κλήσεως τοῦ θεοῦ*. — *Πληρώσῃ πᾶσαν εὐδοκίαν ἀγαθωσύνης καὶ ἔργον πίστεως ἐν δυνάμει*, d. i. „und mächtig vollende (*ἐν δυνάμει* zu *πληρώσῃ* [Bretschneider, de Wette] zu ziehen, wie Kol. 1, 29) allen guten Willen und wirklichen Glauben". *Πληροῦν*, wie Phil. 2, 2 und anderwärts, vollenden, nicht überhaupt nur: reichlich verleihen. *Εὐδοκία* könnte auch Gottes Wohlgefallen bedeuten [die griechischen Väter, Grotius,

Olshausen [und Bretschneider], s. v. a. was ihm gefällt), nur nicht: frei Geschenktes (Calvin, Beza, Pelt), aber da ἔργον neben πίστεως auch Etwas in den Menschen bedeutet, ist es wohl angemessener, εὐδοκία vom menschlich guten Willen zu verstehen. [de Wette: jegliche Geneigtheit zum Guten in ihnen zur Vollendung bringen]. Phil. 1, 15. So steht es nun passend neben ἀγαθωσύνης, dieses nicht blos Wohlthätigkeit, sondern Güte, gute Gesinnung überhaupt [de Wette]. Röm. 15, 14. Gal. 5, 22. — Ἔργον πίστεως, 1, 1, 3, hier dieselbe Verschiedenheit der Erklärung, wie dort. Es ist wirklicher Glaube. Manche: thätiger Glaube, oder von Gott gewirkter [de Wette: das aus dem Glauben hervorgehende sittliche Wirken]. — V. 12. Wie gewöhnlich, die Verherrlichung Gottes oder Christi als Ziel und Endzweck aller christlichen Dinge und Zustände. Hier also ein anderes ἐνδοξάζεσθαι Christi, als V. 10. Bei ὑμεῖς ist es das Natürlichste, ἐνδοξασθῆτε zu suppliren. Es heisst dies dann: zur δόξα gelangen. 1, 2, 12. Kol. 3, 4. — Τὴν χάριν τοῦ θεοῦ κ. τ. λ., d. i. das Gelangenlassen zur Herrlichkeit, und „Gnade Christi" das Fördern dazu. „Gottes Gnade" aber ist der Grund, aus welchem für ihren Zustand gebetet wird. [Winer §. 18. S. 149].

Kap. 2. Es folgt nun die Hauptstelle 2, 1—12, mit angeknüpften Ermahnungen. Die Hauptgedanken sind: der Tag Christi komme nicht so bald, es gingen ihm Zeichen voran, besonders Abfall, Gegenwirkung gegen die christliche Sache, Alles sei zu ihrem Heile. Es ist, wie bereits oben gesagt, nichts Anderes hier, als im ersten Briefe, nur eine andere Bilderreihe aus derselben Quelle, und Alles von einer andern Seite aufgefasst. Eine Unzahl von besondern Schriften ist zu dieser Stelle erschienen, unter welchen zu nennen sind: Nitzsch *de revelatione religionis externa eademque publica.* (Lips. 1809), p. 223 seqq. — Noesselt *Diss. ad hunc lo-*

cum, in seinen *Opuscc.* II, 259 seqq. — Koppe *Excurs.* II. — Pelt *Excurs.* 185 ff. — Schott, p. 236 seqq. — Olshausen im *Commentare.* — Heydenreich *Abhdlg.* in Winer's und Engelhardt's *neuem krit. Journ.* 1828, VIII. 1.—3. Stück. — Kern a. a. O. — [de Wette, S. 132 f.]. — Die Darstellung hängt mit dem Schlusse des ersten Kapitels durch den Begriff des Heiles zusammen, zu welchem sie berufen seien. — Ἐρωτῶμεν, 1, 4, 1, absolut, der Gegenstand der Bitte wird nicht erwähnt. „Ich bitte euch, so zu denken, wie ich euch sagen werde". — Ὑπὲρ τῆς παρουσίας, s. v. a. περί. Es ist nicht als Beschwörungsformel zu nehmen, für *per adventum* (Vulgata, Beza u. a. m.). So auch ὑπέρ nicht 2 Kor. 5, 20. — Ἐπισυναγωγῆς ἐπ' αὐτόν. Nicht sowohl das ewig bei ihm Sein ist gemeint, als das ἄγεσθαι, ἁρπάζεσθαι, 1, 4, 14. 17, das mit ihm Vereintwerden. Dieses war ja dem Apostel das Eigenthümliche, die Hauptsache. Das Verbum ἐπισυνάγεσθαι steht von derselben Sache Matth. 24, 31. Mark. 13, 27. Luk. 13, 34. Also war es wohl in die kirchliche Sprache aufgenommen. Anders Hebr. 10, 25, christliche Versammlung. — V. 2. Εἰς τὸ μὴ ταχέως κ. τ. λ. bezeichnet die Folge, „damit ihr nicht so bald vom gesunden Sinne verschlagen, oder ängstlich werdet". — Ταχέως ist nicht sowohl auf die Zeit [de Wette] zu beziehen, als auf die Sache, d. i. nicht so leicht [Bretschneider: übereilt, *temere*], wie 1 Timoth. 5, 22. Σαλεύεσθαι, wie AG. 17, 13, durch Andere erregt, oder weggerückt werden [Bretschneider: *demoveri a fide*]. Bei νοός setzen Viele, auch die Vulgata [und Luther] noch ὑμῶν hinzu. Νοῦς bedeutet für sich schon entweder den sichern, festen Sinn (Röm. 14, 5), oder den vernünftigen (Röm. 7, 23. 25), oder auch die demgemässe Meinung, Ueberzeugung (Bretschneider) [vernünftige Fassung des Gemüths de Wette]. Viele haben auch den Verstand, den Sinn der Rede des Apostels verstanden, wie νοῦς

wohl 1 Kor. 14, 14: *ὁ δὲ νοῦς μου ἄκαρπός ἐστι* steht. Dieses würde bestimmter bezeichnet worden sein. — *Μηδὲ θροεῖσθαι*, ängstlich sein, zagen, oder auch ängstlich harren. Matth. 24, 6. Mark. 13, 7 ganz von derselben Sache. Statt *μήτε* hat Lachmann [Tischendorf und Winer §. 59. 7. S. 578] *μηδέ*, ohne Zweifel wohl richtiger, wenn gleich äusserlich gar nicht beglaubigt, daher Olshausen auch dagegen ist. Es theilt besser ab, das folgende dreimalige *μήτε* gehört zusammen, und bezieht sich auf beides Vorhergehende, *σαλεύεσθαι* und *θροεῖσθαι*. — *Μήτε διὰ πνεύματος — δι' ἡμῶν*, „weder durch einen Geist, noch durch ein Wort, noch durch einen Brief, als komme er von mir". Die Schwärmerei, oder Erregung der Gemüther hat also grosse Anstrengung gemacht. — *Πνεῦμα*, wie gewöhnlich, ein Begeisterter [Chrysostomus], oder dessen Verkündigung [Weissagung, Theophylakt. de Wette ist unentschieden]. Einige haben das *δι' ἡμῶν* selbst auch zum *πνεῦμα* bezogen [Reiche a. a. O. p. 9]. 1, 5, 19. 1 Timoth. 4, 1. 1 Joh. 4, 1. — *Διὰ λόγου* wird gewöhnlich auch mit *δι' ἡμῶν* verbunden (Schott, Olshausen [und de Wette]). Aber *λόγος* ist gewiss (Grotius), wie 1, 4, 14, ein traditionelles Wort Jesu. Also solche falsche, oder verfälschte [Worte Jesu] waren verbreitet worden. — *Ὡς δι' ἡμῶν* gehört also nur zum *δι' ἐπιστολῆς* (wie auch Luther), d. i. „durch einen Brief, wie wenn er von mir geschrieben worden wäre". Diese (gewöhnliche) Erklärung ist natürlicher, als die von Nösselt a. a. O.: „durch einen Brief, gleich als ob ich lehrte". Aeltere Meinungen über diese Angabe des Apostels sind angegeben bei Fabricius *Codex Apocryph.* I, 916. — Vor *ὡς ὅτι* ist hinzuzudenken: meinend (was im *σαλεύεσθαι* und *θροεῖσθαι* inne lag). [Vgl. darüber Winer §. 67. 1. S. 688.] — *Ἐνέστηκεν*, 2 Timoth. 3, 1.

Von V. 3—12 wird nun von den Vorzeichen jenes Tages

gesprochen. — V. 3. *Μή τις ὑμᾶς ἐξαπατήσῃ — τρόπον*, d. i. „Niemand möge euch auf irgend eine Art bethören". — *Κατὰ μηδένα τρόπον* bezieht sich auf die V. 2 erwähnten [de Wette: ausser den erwähnten Arten]. — *Ὅτι* führt die folgenden Erklärungen mit Bedeutung ein: „Ja" [de Wette: denn]. — *Ἐὰν μὴ ἔλθῃ ἡ ἀποστασία πρῶτον*, d. i. „wenn nicht zuvor —: wird nicht kommen der Tag des Herrn". [So auch Winer §. 66. 6. S. 665.] Denn dieser letztere Satz ist ohne Zweifel zu suppliren. Schott anders. Das *ὅτι* wäre dann von *ἐξαπατήσῃ* abhängig: „in der Art täuschen, dass der Tag kommen sollte (nämlich nach ihrer Verkündigung), wenn auch nicht zuvor u. s. w." Es müsste dann wenigstens *ἐὰν καὶ μή* stehen. Dagegen nehmen Storr und Flatt *ἐὰν μή* für eine Formel des Schwures: *certissime* [was Winer §. 59. 9. S. 586 unüberlegt nennt]. — Die *ἀποστασία* und *ἁμαρτία* bedeuten dasselbe. Im zweiten Satze liegt die Bedeutung in *ἄνθρωπος*. Es ist die Wirkung des Abfalls. Die Gedanken dieser Stelle sind geschichtlich, und in sich vollkommen zu begreifen. In ihrem allgemeinen Sinne haben sie volle und bleibende Wahrheit. 1) Sowohl die allgemeine Erwägung, dass der vollen Herrschaft des Guten immer grosse Anstrengungen des Bösen vorangehen müssen, als die Darstellung im Buche Daniel 12, 1, die allgemein prophetische Ansicht der Geschichte, hatte das Bild grosser Noth und besonderer geistiger Gefahr vor der Erscheinung des Messias im Judenthume längst schon herrschend gemacht, auch die Vorstellung einer Person, eines Einzelnen oder Collectivums, als Gegensatzes gegen den Messias, Antichrists; nur sind dieses keine bleibenden Vorstellungen im Judenthume gewesen. Hat also Paulus gleich gewiss hier geschichtlich sprechen wollen, so kann man doch einen tiefen, gewissen allgemeinen Gedanken in ihm bei dieser Rede annehmen. 2) In der apostolischen Anschauung legte sich in diese Bilder die freiere Idee,

welche sich ihnen aufdrängte: dass das Ende der menschlichen Dinge nicht so plötzlich kommen werde, sondern eine längere Entwicklung vorangehen müsse. Von dieser Seite hat die paulinische Stelle jene bleibende Bedeutung, von welcher gesprochen worden ist. — Das Bild von Elend und Sünde in der letzten Zeit ist auch 1 Kor. 7, 26. 2 Timoth. 3, 1. 2 Petr. 3, 3. Das von der Gegenperson Christi, Antichristus, findet sich bei Johannes allein. 1 Joh. 2, 18 ff. 22. 4, 3. 2 Joh. V. 7. 8. Johannes behandelt es als Collectivnamen, und so sind die ἐμπαῖκται Jud. V. 18 ganz dasselbe. Die Apokalypse hat ohne den Namen die Sache Kap. 13. — Ἀποστασία ist das altgebräuchliche Wort vom Weichen, Abkommen vom wahren Gott, von der israelitischen Religion. 1 Makk. 2, 15. So AG. 21, 21: ἀποστασία ἀπὸ Μωσέως. 1 Timoth. 4, 1: ἀποστήσονταί τινες τῆς πίστεως. In keinem Falle ist Abfall der Juden von den Römern gemeint. — Ἀποκαλυφθῇ, hier und V. 8, die παρουσία V. 9, aus dem Dunkel (des dämonischen Reiches), oder überhaupt an's Licht hervorbringen, als Gegensatz zur Erscheinung Christi 1, 7. Theodoret und Pelt finden zu viel darin, nämlich eine Menschwerdung. Dieses bedeutet das Wort auch nicht bei Christus. Es ist hier nicht gerade bestimmt, dass die Apostasie vom Antichrist erfolgen werde. Chrysostomus und Theodoret, Augustin und Olshausen nahmen den Abfall für den Antichrist. — Es kommt nun im Folgenden die Schilderung des Antichrists, des Gegners vom Christus und vom Gottesreiche. Erst ist die Darstellung zu lesen, dann soll über die Ansicht des Ganzen gesprochen werden. — Ὁ ἄνθρωπος τῆς ἁμαρτίας, nicht nur der Mensch, in welchem Sünde ist, sondern der sie darstellt, oder durch den sie dasein wird. Ἡ ἁμαρτία, wie ἀποστασία, Abfall von Gott, die Sünde κατ' ἐξοχήν [de Wette: der die Sünde repräsentirt]. — Ὁ υἱὸς τῆς ἀπωλείας, dies auch nicht blos,

κατέχων. Denn gewiss bedeutet Beides dasselbe. Was darunter wohl zu verstehen sei, davon unten. — Εἰς τὸ ἀποκαλυφθῆναι, statt des Negativen: dass er, der ἀντικείμενος, jetzt noch nicht hervortreten kann. — Ἐν τῷ ἑαυτοῦ καιρῷ, d. i. „in der ihm gehörigen, oder von Gott bestimmten Zeit", [wenn die Entwickelung der Dinge es mit sich bringt de Wette], wie Joh. 7, 6 und 30: ὁ καιρὸς ὁ ἐμὸς οὔπω πάρεστιν, und ἡ ὥρα αὐτοῦ. — V. 7. Τὸ γὰρ μυστήριον ἤδη ἐνεργεῖται τῆς ἀνομίας, d. i. „denn schon wirkt der Plan der Gottlosigkeit". Das μυστήριον τῆς ἀνομίας, mysterium iniquitatis (das Papstthum nach Protestanten) ist gewiss mit Bezug auf das μυστήριον im gewöhnlichen guten Sinne gewählt. Es ist das Gegenstück von diesem [dem μυστήριον τῆς βασιλείας, τοῦ θεοῦ, τοῦ Χριστοῦ Matth. 13, 11. 1 Kor. 4, 1. Kol. 1, 26 und andere], wie ja der ganze ἀντικείμενος das Gegenstück von Christus und von seiner Sache ist. Daher auch τὸ ἀποκαλυφθῆναι im Vorigen. Es ist also der Plan der Gottesfeinde jetzt noch verborgen [de Wette]. Viele, auch Luther und Koppe nehmen es für heimlich [wie auch Bretschneider: i. e. quae clam patratur]. Dazu ist das Wort μυστήριον zu bedeutend. Vgl. Apok. 2, 24: τὰ βαθέα τοῦ σατανᾶ, entgegengesetzt sind τὰ βάθη τοῦ θεοῦ 1 Kor. 2, 10. Ἡ ἀνομία s. v. a. ἡ ἁμαρτία V. 3. Vgl. auch 2 Petr. 2, 8. Der Genitiv τῆς ἀνομίας s. v. a. „von derselben und für dieselbe gemacht". Blos menschliche Geheimnisse bedeutet μυστήριον, wenigstens hier, gewiss nicht. Tobias 12, 7: μυστήριον βασιλέως καλὸν κρύψαι. Olshausen nimmt das μυστήριον τῆς ἀνομίας für den Antichrist selbst, wie 1 Timoth. 3, 16: τὸ τῆς εὐσεβείας μυστήριον und das Böse Apok. 17, 5, beides aber nicht von Personen gebraucht. — Ἤδη ἐνεργεῖται, ganz gleich im Sinne in 1 Joh. 2, 18: καὶ νῦν ἀντίχριστοι πολλοὶ γεγόνασιν, wo, wie hier, alle Versuche gegen die apostolische Lauterkeit der Gemeinen

gemeint sind [de Wette: die Opposition der fanatischen Juden]. — *Μόνον ὁ κατέχων ἄρτι ἕως ἐκ μέσου γένηται.* Der Nachsatz dazu kann *καὶ τότε* V. 8 nicht sein (Koppe), es würde dann nicht *ἕως*, sondern *ἐάν*, auch das *μόνον* vor dem Verbum stehen, sondern es ist nach Schott *ἕως* mit dem Vorhergehenden zu verbinden: „es wirkt nur so lange, bis dass". Mit dieser Annahme erklärt sich der Satz leichter, als wenn er (Flatt und Pelt) genommen wird für: *μόνον ὁ κατέχων κατέχει* [Vulgata: *tantum ut qui tenet nunc, teneat, donec*]. „Nur Jener hält auf, bis er hinweg sein wird." Das *ἐκ μέσου γένηται* hat immer die Bedeutung des Gewaltsamen [de Wette nicht gerade gewaltsam] 1 Kor. 5, 2. Kol. 2, 14, *tolli de medio.* — *Καὶ τότε ἀποκαλυφθήσεται*, „dann aber wird der Gottlose sogleich hervortreten". — *Ὁ ἄνομος*, s. v. a. *ὁ ἀντικείμενος* V. 4, und *ἀνομία* V. 7 [*ὁ ἄνθρωπος τῆς ἁμαρτίας* de Wette]. Aber statt die Wirksamkeit desselben sogleich darzustellen, von der erst V. 9—12 die Rede ist, beschreibt er wie zum Troste zuerst die baldige Vernichtung desselben in den Worten: *ὃν ὁ κύριος κ. τ. λ.*, „welchen der Herr vertilgen wird mit dem Odem seines Mundes, und hinwegschaffen durch die Erscheinung seiner Rückkehr". Nach *κύριος* ist *Ἰησοῦς* erst durch die neuere Kritik in den Text gekommen [Lachmann, aber nach Matthäi, Pelt, Schott und de Wette ein Glossem]. Diese Briefe lieben *Ἰησοῦς* und *κύριος Ἰησοῦς* 1, 2, 15. — *Ἀναλώσει* ist die Recepta. Lachmann [und Tischendorf]: *ἀνελεῖ* [wahrscheinlich Correctur nach Jesaias 11, 4, de Wette]. *Ἀναλίσκειν* und *ἀναιρεῖν* sind beide von schneller Hinwegräumung gebräuchlich. Aber ersteres passt noch mehr zum *τῷ πνεύματι* (Luk. 9, 54. Hebr. 12, 29 vom Feuer), und *ἀνελεῖ* kann aus der Stelle Jes. 11, 4 entlehnt sein, auf welche die folgenden Worte anspielen: *ἐν πνεύματι διὰ χειλέων ἀνελεῖ ἀσεβῆ.* — *Τῷ πνεύματι τοῦ στόματος αὐτοῦ*, „mit blossem Hauche seines Mundes", wie

κατέχων. Denn gewiss bedeutet Beides dasselbe. Was darunter wohl zu verstehen sei, davon unten. — *Εἰς τὸ ἀποκαλυφθῆναι*, statt des Negativen: dass er, der *ἀντικείμενος*, jetzt noch nicht hervortreten kann. — *Ἐν τῷ ἑαυτοῦ καιρῷ*, d. i. „in der ihm gehörigen, oder von Gott bestimmten Zeit", [wenn die Entwickelung der Dinge es mit sich bringt de Wette], wie Joh. 7, 6 und 30: *ὁ καιρὸς ὁ ἐμὸς οὔπω πάρεστιν*, und *ἡ ὥρα αὐτοῦ*. — V. 7. *Τὸ γὰρ μυστήριον ἤδη ἐνεργεῖται τῆς ἀνομίας*, d. i. „denn schon wirkt der Plan der Gottlosigkeit". Das *μυστήριον τῆς ἀνομίας*, *mysterium iniquitatis* (das Papstthum nach Protestanten) ist gewiss mit Bezug auf das *μυστήριον* im gewöhnlichen guten Sinne gewählt. Es ist das Gegenstück von diesem [dem *μυστήριον τῆς βασιλείας, τοῦ θεοῦ, τοῦ Χριστοῦ* Matth. 13, 11. 1 Kor. 4, 1. Kol. 1, 26 und andere], wie ja der ganze *ἀντικείμενος* das Gegenstück von Christus und von seiner Sache ist. Daher auch *τὸ ἀποκαλυφθῆναι* im Vorigen. Es ist also der Plan der Gottesfeinde jetzt noch verborgen [de Wette]. Viele, auch Luther und Koppe nehmen es für heimlich [wie auch Bretschneider: i. e. *quae clam patratur*]. Dazu ist das Wort *μυστήριον* zu bedeutend. Vgl. Apok. 2, 24: *τὰ βαθέα τοῦ σατανᾶ*, entgegengesetzt sind *τὰ βάθη τοῦ θεοῦ* 1 Kor. 2, 10. *Ἡ ἀνομία* s. v. a. *ἡ ἁμαρτία* V. 3. Vgl. auch 2 Petr. 2, 8. Der Genitiv *τῆς ἀνομίας* s. v. a. „von derselben und für dieselbe gemacht". Blos menschliche Geheimnisse bedeutet *μυστήριον*, wenigstens hier, gewiss nicht. Tobias 12, 7: *μυστήριον βασιλέως καλὸν κρύψαι*. Olshausen nimmt das *μυστήριον τῆς ἀνομίας* für den Antichrist selbst, wie 1 Timoth. 3, 16: *τὸ τῆς εὐσεβείας μυστήριον* und das Böse Apok. 17, 5, beides aber nicht von Personen gebraucht. — *Ἤδη ἐνεργεῖται*, ganz gleich im Sinne in 1 Joh. 2, 18: *καὶ νῦν ἀντίχριστοι πολλοὶ γεγόνασιν*, wo, wie hier, alle Versuche gegen die apostolische Lauterkeit der Gemeinen

gemeint sind [de Wette: die Opposition der fanatischen Juden]. — *Μόνον ὁ κατέχων ἄρτι ἕως ἐκ μέσου γένηται.* Der Nachsatz dazu kann *καὶ τότε* V. 8 nicht sein (Koppe), es würde dann nicht *ἕως*, sondern *ἐάν*, auch das *μόνον* vor dem Verbum stehen, sondern es ist nach Schott *ἕως* mit dem Vorhergehenden zu verbinden: „es wirkt nur so lange, bis dass". Mit dieser Annahme erklärt sich der Satz leichter, als wenn er (Flatt und Pelt) genommen wird für: *μόνον ὁ κατέχων κατέχει* [Vulgata: *tantum ut qui tenet nunc, teneat, donec*]. „Nur Jener hält auf, bis er hinweg sein wird." Das *ἐκ μέσου γένηται* hat immer die Bedeutung des Gewaltsamen [de Wette nicht gerade gewaltsam] 1 Kor. 5, 2. Kol. 2, 14, *tolli de medio.* — *Καὶ τότε ἀποκαλυφθήσεται*, „dann aber wird der Gottlose sogleich hervortreten". — *Ὁ ἄνομος*, s. v. a. *ὁ ἀντικείμενος* V. 4, und *ἀνομία* V. 7 [*ὁ ἄνθρωπος τῆς ἁμαρτίας* de Wette]. Aber statt die Wirksamkeit desselben sogleich darzustellen, von der erst V. 9—12 die Rede ist, beschreibt er wie zum Troste zuerst die baldige Vernichtung desselben in den Worten: *ὃν ὁ κύριος κ. τ. λ.*, „welchen der Herr vertilgen wird mit dem Odem seines Mundes, und hinwegschaffen durch die Erscheinung seiner Rückkehr". Nach *κύριος* ist *Ἰησοῦς* erst durch die neuere Kritik in den Text gekommen [Lachmann, aber nach Matthäi, Pelt, Schott und de Wette ein Glossem]. Diese Briefe lieben *Ἰησοῦς* und *κύριος Ἰησοῦς* 1, 2, 15. — *Ἀναλώσει* ist die Recepta. Lachmann [und Tischendorf]: *ἀνελεῖ* [wahrscheinlich Correctur nach Jesaias 11, 4, de Wette]. *Ἀναλίσκειν* und *ἀναιρεῖν* sind beide von schneller Hinwegräumung gebräuchlich. Aber ersteres passt noch mehr zum *τῷ πνεύματι* (Luk. 9, 54. Hebr. 12, 29 vom Feuer), und *ἀνελεῖ* kann aus der Stelle Jes. 11, 4 entlehnt sein, auf welche die folgenden Worte anspielen: *ἐν πνεύματι διὰ χειλέων ἀνελεῖ ἀσεβῆ.* — *Τῷ πνεύματι τοῦ στόματος αὐτοῦ*, „mit blossem Hauche seines Mundes", wie

τῇ ἐπιφανείᾳ κ. τ. λ., „mit der blossen Erscheinung“ [majestätische Erscheinung de Wette]. — *Καταργήσει*, der Macht berauben [Pelt und Schott], oder auch vertilgen [Bretschneider, abthun de Wette], wie 1 Kor. 15, 24. 26. — *Τῇ ἐπιφανείᾳ τῆς παρουσίας αὐτοῦ*, wie seine Rückkehr erscheinen wird. Tit. 2, 13: *ἐπιφάνειαν τῆς δόξης*. Der Ausdruck steht in dieser Bedeutung hier allein, sonst ist *ἐπιφάνεια* s. v. a. *παρουσία* [1 Timoth. 6, 14. Tit. 2, 13]. Hebraisirender Parallelismus, wie 1, 10.

V. 9—12 handeln von den Täuschungen dieses Gottesfeindes, als Warnung beigesetzt: wer durch sie verführt wird, wird es durch seine Schuld, indem er sich von der Wahrheit abgewendet hat, und es steigert sich dadurch seine Strafwürdigkeit, sein Verderben. — V. 9. *Οὗ ἐστιν ἡ παρουσία κατ' ἐνέργειαν τοῦ σατανᾶ ἐν πάσῃ δυνάμει κ. τ. λ.*, „dessen Erscheinung wird sein (*ἐστιν* der Bestimmung nach [de Wette: verbunden, ausgerüstet]) nach Satan's Wirksamkeit (*κατ' ἐνέργειαν*, wie Kol. 1, 29) in täuschenden Wundern jeder Art“. *Οὗ*, Luther: „dess, welches Zukunft geschieht“, geht auf das entfernte Subject und die entfernte, erwähnte *παρουσία*, der Syrer bezieht es auf Christus. Es ist daraus zu sehen, dass das Vorige *ὃν ὁ κύριος* bis *παρουσίας αὐτοῦ* von Paulus als Zwischensatz, als Parenthese gedacht worden ist. — *Ἡ παρουσία* steht hier also auch vom Bösen, wie vorher *μυστήριον* V. 7, und *ἀποκαλύπτεσθαι* V. 3 und 8. Wunder bei diesem Menschentäuscher und Gottesfeinde, sind ein stehendes Bild (Matth. 24, 24: *ἐγερθήσονται γὰρ ψευδόχριστοι καὶ ψευδοπροφῆται καὶ δώσουσι σημεῖα μεγάλα καὶ τέρατα, ὥστε πλανῆσαι, εἰ δυνατόν, καὶ τοὺς ἐκλεκτούς*), aber nirgends so bestimmt, wie hier, werden jene Wunder auf Satan zurückgeführt, und dabei doch als Täuschungen beschrieben. Also nicht: Satan's Macht über die Natur. — *Ἐν πάσῃ δυνάμει καὶ σημείοις καὶ τέρασι ψεύδους*, die gewöhnlichen Worte,

n verschiedener Ordnung von Wunderwerken gebraucht, *δύναμις* als Collectivum hier allein, und hier in der angemessenten Weise, als Gradation zu den bedeutendesten Worten dieser Art. AG. 2, 22. Hebr. 2, 4. *Πάσῃ*, aller Art, gehört zu allen drei Worten, wenn es gleich nur dem ersten beigesetzt ist. Auch *ψεύδους* gehört zu allen dreien: in täuschender Weise [de Wette: deren Zweck die Lüge ist. Andere: sie erlogen sind]. — V. 10. *Καὶ ἐν πάσῃ ἀπάτῃ τῆς ἀδικίας ἐν τοῖς ἀπολλυμένοις*, d. i. „und unter, mit aller böslichen Täuschung". Es ist also diese *ἀπάτη* von der, durch Wunder erfolgenden unterschieden, wahrscheinlich also geistige Täuschung. *Τῆς ἀδικίας* [ohne Artikel Lachmann und Tischendorf], aus Bösartigkeit hervorgehend, wie V. 7 *τῆς ἀνομίας* [„den Zweck der Ungerechtigkeit, der Verführung dazu hat" de Wette]. Doch hat *ἀδικία* (sonst der *ἀλήθεια* entgegen, 1 Kor. 13, 6) dem Gegensatze zufolge hier mehr eine Beziehung auf Religion, also Gottlosigkeit [praktische *ἀδικία* de Wette]. — *Ἐν τοῖς ἀπολλυμένοις* gehört zu *ἀδικίας*, Täuschung unter ihnen, Lachmann [und Tischendorf] ohne *ἐν* dasselbe: „Täuschung, welche bei ihnen Statt hat". Die *ἀπολλύμενοι*, 1 Kor. 1, 18. 2, 2, 15. 4, 3 sind die, welche zum Verderben geeignet sind, demselben sicher zufallen [dagegen de Wette: sie gehen verloren durch die Täuschung]. — *Ἀνθ' ὧν τὴν ἀγάπην τῆς ἀληθείας κ. τ. λ.*, gehört auch zu *ἀπάτη*, Täuschung, Berückung, „darum weil (*ἀνθ' ὧν*, Luk. 1, 20, und derselbe Lukas auch sonst [Bretschneider: *quare*, in Betracht dessen]) sie nicht bei sich aufgenommen haben die Liebe zur Wahrheit zu ihrem Heile". Also schon der Sinn für Wahrheit bewahre vor solchen Täuschungen! Die *ἀλήθεια* ist die im Evangelium gegebene Wahrheit, das wahrhaft Göttliche. Röm. 2, 8. 2 Kor. 14, 2. 1 Timoth. 2, 4. Chrysostomus und Theophylakt verstehen Christus, den das Wort aber in der ge-

wöhnlichen Sprache der Apostel nicht bedeutet. Ἡ ἀγάπη τῆς ἀληθείας hier allein, Wahrheitsliebe, Zug zu ihr, Sinn für sie. — Οὐκ ἐδέξαντο, hier nicht, wie 1, 1, 6, von Aussen her annehmen, sondern bei sich selbst aufnehmen [in's Herz de Wette], sich dafür empfänglich erweisen. — Εἰς τὸ σωθῆναι αὐτούς ist der Gegensatz von ἀπολλυμένοις. — V. 11. 12. Es bestraft sich durch Sünde, und steigert so selbst seine Schuld. Sofern ein Strafgericht in diesen Ereignissen liegen soll, werden sie (jedoch hier nicht die Verführung, sondern die Schickung) Gotte unmittelbar beigelegt, um in altisraelitischer Weise zu sprechen. Aber ein wesentlich altisraelitischer Gedanke ist, dass sich die Sünde durch die Sünde strafe. — V. 11. Καί ist zweifelhaft, und die neuere Kritik zieht πέμπει dem πέμψει vor [Lachmann und Tischendorf]. Der Styl ist so mehr nach altgriechischer Form (das Präsens, wie ἐστιν V. 9). — Ἐνέργειαν πλάνης, Wirksamkeit der Täuschung, πλάνη ist die ausgeführte ἀπάτη V. 10, dasselbe mit ψεῦδος V. 9 und hier im Folgenden. — Εἰς τό, absichtlich nicht πρός, Röm. 3, 25, d. i. mit dem Erfolge, oder in der Art. — Πιστεῦσαι αὐτοὺς τῷ ψεύδει, das πιστεῦσαι hat die Bedeutung, dass die Täuschung Erfolg habe. Auch in V. 12 hat wohl πάντες den Ton, so dass die Ausscheidung der Würdigen und Unwürdigen vollständig sein wird. — V. 12. Ἵνα κριθῶσι; allerdings s. v. a. κατακρίνεσθαι [verurtheilt werden de Wette]. Joh. 3, 17. 18. 1 Kor. 11, 31. Aber in der Bedeutung der Ausscheidung und darauf folgenden Unseligkeit, nicht mit positiven, äusserlichen Strafen. — Οἱ μὴ πιστεύσαντες τῇ ἀληθείᾳ κ. τ. λ., d. i. „welche der Wahrheit nicht geglaubt (dieses die Folge der Liebe zur Wahrheit V. 10), sondern am Unrecht Gefallen gehabt haben". Die Recepta hat vor ἀδικίᾳ noch ἐν, von der neuern Kritik bezweifelt [von Lachmann eingeschlossen], wie V. 10. Die gewöhnliche Construction (mit ἐν) ist es freilich.

Excurs zu der Stelle von V. 3—12.

Zum Sinne der Stelle ist nur Einiges hinzuzusetzen. Nach der bereits vielfach angedeuteten Ansicht giebt dieselbe 1) keine, dem Apostel eigenthümlichen, neuen Belehrungen, sondern nur Darstellungen aus dem alten, messianischen Bilderkreise, bei den Propheten, namentlich aber bei Daniel vorgezeichnet; und 2) seine Hauptabsicht ist die praktische: sie, die Thessalonicher, ruhig beobachtend, aufmerksam auf die Zeit, würdig und stark für jede Zukunft zu machen; 3) in dieser Beziehung und in dem Hauptgedanken, dass die Entwickelung und die Entscheidung dieser Dinge nur allmälig Statt haben könne, hat die Stelle eine bleibende Bedeutung. Aehnlich schon Augustinus *de Civit. Dei* 20, 19. 4) der Sinn der Stelle ist gewiss zwar historisch und für nahe bevorstehende Zeiten, aber Paulus hat wohl nicht bestimmte, persönliche Erscheinungen, gegenwärtige oder nächstzukünftige, in Gedanken, wenigstens nicht im ἀντικείμενος, den er als jetzt noch ganz verborgen beschreibt, und zweifelhaft ist es wohl sogar, ob er eine einzelne Persönlichkeit darunter verstanden habe. In der Hauptsache wiederholt er nur die gangbaren messianischen Bilder. Nur τὸ κατέχον V. 6 hat wohl eine bestimmte Beziehung, aber nicht auf eine Person, sondern es ist der junge Geist der christlichen Sache darunter zu verstehen, wie schon Chrysostomus meinte. Das abwechselnde Genus (Masculinum und Neutrum, ὁ κατέχων und τὸ κατέχον) ist entweder nur dem ἀντικείμενος entsprechend gebraucht worden, oder Paulus denkt dabei den Χριστὸς ἐν αὐτοῖς Kol. 1, 27.

Nur in der Kürze sollen, ausser der gegebenen freihistorischen Auslegung, drei andere gangbare Auslegungen berührt werden: 1) die materiell-historische (Grotius), ὁ ἀντικείμενος von einer gewissen Sache oder Person, dem römi-

schen Kaiser, als Caligula (Grotius, den ἄνομος V. 8 unterscheidend, und auf Simon Magus beziehend), oder Titus (Wetstein), oder Nero (Viele, auch Neuere, in der Kirche allerdings auf ihn bezogen, nach dem weit verbreiteten Glauben [— Sueton. *Nero* c. 57: „*non defuerunt, qui — imagines — proferrent — quasi viventis et brevi magno inimicorum malo reversuri*“ —], dass er dereinst wiederkehren würde). Τὸ κατέχον ist dann entweder irgend ein Römer, welcher der Entwickelung der Gottlosigkeit in der römischen Despotie noch entgegenstände [z. B. der Proconsul Vitellius nach Grotius, Nero nach Wetstein, Claudius nach Nösselt], oder Paulus selbst [Koppe, Heidenreich, Reiche, Schott], welcher aber freilich wohl im Entgegenwirken gegen den Abfall, nicht aber gegen die Erscheinung des Antichrists beitragen konnte. So auch C. Th. Beyer: *de τῷ κατέχοντι τὴν ἀνομίαν 2 Thess.* 2, 7. Lips. 1824. — Eine ganz andere Deutung hat Statt, wenn man (Clericus, Nösselt und Usteri [*Paulinischer Lehrbegriff.* 3. Aufl. (Zürich, 1831), S. 201 ff.] den Abfall und den Gedanken der ganzen Stelle auf die jüdische Empörung gegen die Römer, und die Rückkehr Jesu auf die Zerstörung Jerusalem's bezieht. Der ἀντικείμενος bedeutet dann die Anführer der Empörung, τὸ κατέχον vielleicht die Furcht, oder auch zwei Imperatoren, Titus u. s. w. Im Allgemeinen ist dies auch Schott's Ansicht, doch nicht in Bezug auf die ἀποστασία.

2) Die prophetische Auslegung, als habe Paulus hier für das Ende der Weltzeit bestimmte Verkündigungen geben wollen. Die älteste Kirche nahm den Antichrist für eine geheimnissvolle Person, Nero, Mohamed (die griechische Kirche), Huss, Papst (die lateinische Kirche). Der κατέχων ist dann das römische Reich. Auch bei der Erklärung vom Papste wurde unter dem κατέχων das neurömische Reich

verstanden; Olshausen nimmt das Wort für politische Ordnung überhaupt.

3) Die allegorische Auslegung (Koppe, Pelt und Andere), wornach nur eine geistige Entwickelung der Dinge gemeint sei, der Widerspruch gegen das Evangelium noch aufgehalten durch das Judenthum. Aber gewiss von der äusserlichen Rückkehr Christi zu verstehen.

Jedoch mag es 1) eingeräumt werden, dass es dem Apostel mehr auf die allgemeinen Gedanken in der Stelle ankam, und 2) die Stelle mag im kirchlichen Gebrauche in diesem freien, geistigen Sinne gebraucht werden. Das, was die richtige Auffassung der Stelle begründet, ist die Bemerkung, dass sie ganz aus gangbaren, stehenden Bildern für die messianische Zeit zusammengesetzt ist.

[de Wette's Ansicht von der ganzen Stelle ist kürzlich diese: es ist des Paulus subjective Meinung, aber keine allgemeine giltige Wahrheit, auf das Buch Daniel fussend, und aus jüdischer Apokalyptik hervorgehend; die Schilderung der sittlichen Verworfenheit ist übertrieben und ungeschichtlich; die Deutung auf das römische Reich und den römischen Kaiser (griechische Väter) ist mehr, als wahrscheinlich, verkehrt aber ist die Beziehung der Stelle auf alles Andere, namentlich auf den Papst, auf Luther, Mohamed und Napoleon].

V. 13—17 sind zum Trost und zur Stärkung beigesetzt. Die Frommen und Treuen sind Gottes unter allen Umständen gewiss, in allen Dingen sollen sie nur festhalten an dem apostolischen Worte. — V. 13. *Ἡμεῖς δὲ ὀφείλομεν εὐχαριστεῖν τῷ θεῷ πάντοτε περὶ ὑμῶν*, wie 1, 3. Hier aber die Danksagung nicht für ihren Gottgewirkten Zustand, sondern für das, was Gott ihnen überhaupt gewährt. — *Ἀδελφοὶ ἠγαπημένοι ὑπὸ κυρίου*, 1, 1, 4. Es liegt darin der Grund des folgenden *εἵλετο*. Ueber den prädestinativen Klang solcher Stellen siehe bei 1, 5, 23 fg. Von Gott ist ihnen jede Förderung

zum Guten gewährt worden. — *Ὅτι εἵλετο ὑμᾶς ὁ θεός*, statt *εἵλετο* hat die neuere Kritik [Lachmann, Tischendorf, de Wette das alexandrinische] *εἵλατο*, vgl. Lobeck *ad Phrynich.* p. 183; *αἱρεῖσθαι* s. v. a. *ἐκλέγεσθαι*, 1, 1, 4. Eph. 1, 4. Phil. 1, 22, oft bei den Alexandrinern von göttlicher Erwählung. Deuter. 26, 17. 18. [2 Sam. 15, 15. 2 Makk. 11, 25. und sonst]. — *Ἀπ' ἀρχῆς*, nicht blos vom Anfang der Verkündigung an, wie Koppe nach Phil. 4, 15: *ἐν ἀρχῇ τοῦ εὐαγγελίου*, sondern vom Anfange der Dinge an [de Wette von Ewigkeit her], Eph. 1, 4: *πρὸ καταβολῆς κόσμου*, und Eph. 3, 11: *κατὰ πρόθεσιν τῶν αἰώνων*. Der gewöhnliche glänzende Ausdruck für die christliche Bestimmung. Die lateinische Kirche las oft, auch die Vulgata *ἀπαρχήν*, was Lachmann aufgenommen hat, *primitias*, Röm. 16, 5. 1 Kor. 16, 15. Aber dieses Wort wird immer nur von gewissen Einzelnen, ersten Christen eines Landes oder anderer Gesammtheit gebraucht, und es wird daneben gesetzt, wovon sie die Erstlinge seien. — *Εἰς σωτηρίαν ἐν ἁγιασμῷ πνεύματος καὶ πίστεως ἀληθείας*, das *ἐν ἁγιασμῷ* und *πίστει* muss zu *σωτηρίαν* gehören, „indem er uns Heil gewährte durch Heiligkeit und Glauben, aber nicht zu *εἵλετο* zu ziehen, „zugleich verleihend", denn erst V. 14 ist von dem die Rede, was wirklich für sie geschehen sei. Da *πίστις* einen Zustand der Menschen bedeutet, muss auch *ἁγιασμός* einen solchen [Winer §. 54. 5. S. 494], nicht aber activ die Heiligung [de Wette] bezeichnen, so auch 1, 4, 3. Anders 1 Petr. 1, 2: *ἐκλεκτοῖς — ἐν ἁγιασμῷ πνεύματος*. Es ist hier der Gottesgeist [de Wette, dagegen Schott Menschengeist]. Nicht blos Heiligkeit geistiger Art (Theodoret, Pelt), denn einen andern *ἁγιασμός* kann es ja nicht geben. — *Πίστει ἀληθείας*, Glauben an die Wahrheit, wie Phil. 1, 27: *πίστις τοῦ εὐαγγελίου*. Pelt nimmt es für *πίστις ἀληθινή*. — V. 14. *Εἰς ὃ ἐκάλεσεν ὑμᾶς* [Lachmann *ἡμᾶς*], 2, 1, 11: *εἰς ὃ*

καὶ προσευχόμεθα κ. τ. λ. dieser Bestimmung wegen. Die Berufung nach der Erwählung. Eph. 1, 11: ἐν ᾧ καὶ ἐκληρώθημεν προορισθέντες κατὰ πρόθεσιν τοῦ τὰ πάντα ἐνεργοῦντος κατὰ τὴν βουλὴν τοῦ θελήματος αὐτοῦ. Röm. 8, 29 fg.: ὅτι οὓς προέγνω, καὶ προώρισε κ. τ. λ. οὓς δὲ προώρισε, τούτους καὶ ἐκάλεσε κ. τ. λ. „Wozu er euch berufen hat durch meine Verkündigung (1, 1, 5), damit ihr zur Herrlichkeit Christi gelangen möget" (εἰς περιποίησιν δόξης τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰ. Χ.), wie 1, 5, 9: εἰς περιποίησιν σωτηρίας διὰ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, d. i. zur Erlangung des Heiles, der Herrlichkeit, δόξης d. i. σωτηρίας. Die griechischen Väter: Ruhm Christi durch die Seinen. Entweder seine eigene δόξα, wie Joh. 17, 23 fg. Hebr. 11, 26, oder die δόξα von ihm. [de Wette: Theilnahme an derselben. Luther: zum herrlichen Eigenthume].

V. 15. 16. Indem er als Bedingung vor Allem die Treue aufführt zur apostolischen Lehre, deutet er zugleich an, was in diesem Gegenstande die Hauptsache sei: die Hoffnung auf das Uebersinnliche. — V. 15. Στήκετε, Eph. 6, 13. Phil. 4, 1. Gal. 5, 1. Sicherheit des Geistes und Willens. [1 Thess. 3, 8]. — Κρατεῖτε, Mark. 7, 3: κρατοῦντες τὴν παράδοσιν τῶν πρεσβυτέρων. — Τὰς παραδόσεις, Belehrungen überhaupt. Es ist das bescheidenste Wort (διδαχή ist mehr objectiv), daher der paulinischen Sprache sehr geläufig. 1 Kor 11, 2: καθὼς παρέδωκα ὑμῖν τὰς παραδόσεις κατέχετε. 2 Thess. 3, 6: κατὰ τὴν παράδοσιν. 1 Kor. 15, 3: παρέδωκα γὰρ ὑμῖν ἐν πρώτοις. Der kirchliche Traditionsbegriff (weitergeben) ist nicht der des neuen Testamentes. — [Ἃς ἐδιδάχθητε, Winer §. 32. 5. S. 261]. — Εἴτε διὰ λόγου, εἴτε δι' ἐπιστολῆς ἡμῶν, hier ist wohl ἡμῶν zu beiden zu nehmen, λόγου und ἐπιστολῆς, anders V. 2: μήτε διὰ λόγου, μήτε δι' ἐπιστολῆς ὡς δι' ἡμῶν. Denn vom Worte Chri-

sti war παραδόσεις nicht der rechte Ausdruck. Ἐπιστολή ist in allgemeiner Bedeutung zu nehmen, und bezieht sich nicht blos auf den ersten Brief an die Thessalonicher. — V. 16. Αὐτὸς δὲ ὁ κύριος ἡμῶν Ἰ. Χ., 1, 3, 11. 5, 23. Er aber, der u. s. w. Hier stellt er damit Christus und Gott sich selbst als Lehrer entgegen: sie mit ihrem Geiste. Christus ist hier, nach Olshausen „ganz ungewöhnlich", vorangestellt, wie 2 Kor. 13, 13 die Gnade Christi voransteht. Christus ist der Vermittler der göttlichen Gaben, der äusseren, wie der innerlichen. Doch wird hier wieder dieser Name sehr verschieden gelesen [Ἰησοῦς ὁ Χριστός Lachmann]. Καὶ ὁ θεὸς καὶ πατὴρ ἡμῶν, dieses ἡμῶν kann zu beiden Prädicaten gehören, oder nur zu πατήρ. — Ὁ ἀγαπήσας ἡμᾶς καὶ δοὺς παράκλησιν κ. τ. λ. Die Prädicate ὁ ἀγαπήσας und δούς sind vielleicht von einander zu trennen, das erste auf Christus, das zweite auf Gott zu beziehen. [de Wette bezieht beide auf Gott]. Das erste ist sonst Prädicat Christi. Eph. 5, 25. Apok. 1, 5. [Gal. 2, 20. Röm. 8, 37]. — Παράκλησιν 1, 4, 18. 5, 11. Ἐλπίδα 1, 4, 13. Beides auf die Dinge nach dem Tode bezogen. An beiden fehlte es den Heiden. Αἰωνίαν bei παράκλησιν, dem Troste beigelegt, das Prädicat dessen, wovon der Trost hergenommen wird: Trost aus dem Ewigen, durch dasselbe. Αἰωνίαν, zu 1, 9, nicht gerade der Zeit nach, wie Olshausen meint, dem vergänglichen, zeitlichen Troste entgegengesetzt, übersinnlich. 2 Kor. 4, 17: αἰώνιον βάρος δόξης. Auch im ἐλπίδα ἀγαθήν gehört das Prädicat wohl eigentlich dem an, wovon die Hoffnung hergenommen wird. Aehnlich Hebr. 7, 19: ἐπεισαγωγὴ δὲ κρείττονος ἐλπίδος. Tit. 2, 13: τὴν μακαρίαν ἐλπίδα. Sehr dürftig Wetstein: ἀγαθή solle blos die Wortbedeutung von ἐλπίς bestimmen, da dieses Wort in gutem, wie im schlimmen Sinne gebräuchlich sei. Ἐν χάριτι gehört zu δούς, unverdient. Eph. 2, 8. 2 Thess. 1, 12. [de

Wette bezieht es zum ganzen Satze]. — V. 17. Fortwährende geistige Förderung neben dem, was er in sie gelegt habe. Neben dem Troste, worin hier wohl auch die Hoffnung inne liegt, wird Befestigung in allen Gedanken und Werken angewünscht. — [*Παραχαλέσαι* ist dritte Person Sing. Optat. Aor., wie 1 Thess. 3, 11. 12: *κατευθύναι, πλεονάσαι καὶ περισσεύσαι*, und wie 2, 3, 5. Winer §. 45. 7. S. 383]. — *Στηρίξαι*, 3, 3. 1, 3, 2. 13. Die Recepta nach *στηρίξαι* ist *ὑμᾶς*, von der neuern Kritik ausgelassen [Lachmann, Tischendorf und de Wette]. Doch ist es angemessener [aus dem Vorigen zu wiederholen de Wette], und *τὰς καρδίας ὑμῶν* passt mehr nur für das *παραχαλέσαι*, aber gar nicht zum *λόγῳ καὶ ἔργῳ ἀγαθῷ*. — *Ἐν παντὶ λόγῳ καὶ ἔργῳ ἀγαθῷ*, die neuere Kritik [Lachmann, Tischendorf und de Wette] zieht die Stellung vor: *ἔργῳ καὶ λόγῳ ἀγαθῷ*, wiewohl die Gedanken, die rechte Lehre im Nächstvorhergehenden die Hauptsache war. *Λόγος* und *ἔργον* stehen sich in verschiedener Bedeutung entgegen, Wort und That. Kol. 3, 17: *ἐν λόγῳ ἢ ἐν ἔργῳ*. Röm. 15, 18: *λόγῳ καὶ ἔργῳ*. Luk. 24, 19: *δυνατὸς ἐν ἔργῳ καὶ λόγῳ*. Hier ist *λόγος* wohl ein Gegenstand des Lehrens, eine Lehre, also Gedanken (die griechischen Väter). Schott zu eng: Rede. Pelt: Bekenntniss. [de Wette: Wort, die Lehre mit eingeschlossen, *ἔργον* das ganze sittliche Wesen]. Hebr. 13, 21: *καταρτίσαι ὑμᾶς ἐν παντὶ ἔργῳ ἀγαθῷ*.

Kap. 3. Neue Ermahnungen, mehr von seiner Person ausgehend. Sie sollen für ihn beten V. 1 und 2, im geistigen Verhältnisse zu ihm bleiben V. 3—5, sich vor der heidnischen Lebensweise hüten V. 6—12, sowie vor den Lehren seiner Gegner V. 13—16.

V. 1. *Τὸ λοιπόν*, 1, 4, 1. — *Προσεύχεσθε περὶ ἡμῶν*, 1, 5, 25. Immer geht der Wunsch für die Sache seinem

Persönlichen voran. Er ist eigentlich die Hauptsache. Eph. 6, 19. Kol. 4, 3. 4. Olshausen bemerkt richtig, Paulus verlange nie, dass sie für seinen Glauben beten sollen. — *Ἵνα ὁ λόγος τοῦ κυρίου τρέχῃ καὶ δοξάζηται, καθὼς καὶ πρὸς ὑμᾶς*, „dass das Wort vom Herrn (von ihm redend, oder kommend) laufen möge, und verherrlicht werde, sowie bei euch". Das *καθὼς καὶ πρὸς ὑμᾶς* gehört der Construction nach wohl nur zum *δοξάζηται*. Das Laufen (*τρέχειν*) ist starker Gegensatz vom Gebundenwerden (2 Timoth. 2, 9: *ὁ λόγος τοῦ θεοῦ οὐ δέδεται*), sich ausbreiten, wirken. Anders Ps. 147, 15: *ὁ ἀποστέλλων τὸ λόγιον αὐτοῦ τῇ γῇ, ἕως τάχους δραμεῖται ὁ λόγος αὐτοῦ*, von der Erfüllung der göttlichen Gebote über der Erde, wenn gleich die Formel vielleicht daher genommen ist. — *δοξάζεσθαι*, hier wohl von dem guten Erfolge der christlichen Unterweisung [von der göttlichen Kraft und Wahrheit derselben de Wette]. AG. 13, 48 [nach de Wette dort preisen, wohl aber 1, 12. Röm. 11, 13]. — V. 2. *Ἵνα ῥυσθῶμεν ἀπὸ τῶν ἀτόπων καὶ πονηρῶν ἀνθρώπων*, d. i. „damit ich von den thörichten und bösen Menschen befreit werde". Gewiss waren diese nicht unter den Christen um ihn her, sondern er meint wohl (vgl. die *Einleitung*) die feindseligen Juden, wie sie ihm überall entgegentraten. [So de Wette, der an ungläubige fanatische Juden in Korinth AG. 18, 6. 9. 12 ff. denkt. Schott falsche Brüder aus den Judenchristen]. — *Ἄτοποι, inepti*, auch in der Bedeutung des Bösen, s. v. a. *ἄδικος*, Luk. 23, 41 und oft bei LXX [Job. 4, 8. 11, 11. u. a.]. Es ist das Negative, wozu *πονηροί* das Positive ist [de Wette schlecht]. — *Οὐ γὰρ πάντων ἡ πίστις*, wie zum Troste beigesetzt: denn es muss ja Solche geben. „Nicht Alle sind fähig, geeignet für den Glauben" [de Wette]. Er meint, es gehöre ein höherer Sinn dazu (2, 10), um zu glauben. So 2 Kor. 4, 4. AG. 13, 48: *ἐπίστευσαν ὅσοι*

ἦσαν τεταγμένοι εἰς ζωὴν αἰώνιον. 2 Timoth. 3, 8: ἀδόκιμοι περὶ τὴν πίστιν. Es war vielleicht schon eine sprichwörtliche Formel, wie aus der Stelle unser: der Glaube ist nicht Jedermann's Ding. Koppe und Flatt [πίστις für Treue nehmend wegen des folgenden πιστὸς δέ κ. τ. λ.] übersetzten: nicht Allen ist zu vertrauen. [Schott: der wahre Glaube ist nicht Jedermann's Sache]. — V. 3. Er geht zu ihnen über. Sie, als Gläubige, immer weiter gefördert. Πιστός 1, 5, 24, hier im Anklang an πίστις V. 2. — Ὁ κύριος, Gott [Schott, 1 Kor. 1, 9. 10, 13. 2 Kor. 1, 13], oder Christus [de Wette]. — Ὃς στηρίξει, 2, 17 [im Glauben de Wette]. — Ὑμᾶς καὶ φυλάξει, behüten ἀπὸ τοῦ πονηροῦ, wie 1 Joh. 5, 21. Τὸ πονηρόν Röm. 12, 9 [so de Wette hier]. Vielleicht hier ὁ πονηρός [Theophylakt und Oekumenius] Eph. 6, 16. Satan's Bild lag hier aus der Schilderung Kap. 2 dem Apostel nahe. Zweifelhaft Matth. 6, 13. Luk. 11, 47. Joh. 17, 15. 1 Joh. 5, 19.

V. 4 und 5. Wieder Ermahnung und Segenswunsch neben einander. Πεποίθαμεν δὲ ἐν κυρίῳ ἐφ' ὑμᾶς, Gal. 5, 10: ἐγὼ πέποιθα εἰς ὑμᾶς ἐν κυρίῳ. — Ὅτι ἃ παραγγέλλομεν ὑμῖν, καὶ ποιεῖτε καὶ ποιήσετε, 1, 4, 10: καὶ γὰρ ποιεῖτε αὐτὸ εἰς πάντας. 5, 11. — V. 5. Wie ablenkend von der Erinnerung an sich. Ὁ δὲ κύριος κατευθύναι [3. Pers. Optat. Aor., vgl. zu 1, 3, 11. 12. 2, 2, 17] κ. τ. λ., d. i. der Herr möge eure Gesinnung lenken zur Liebe Gottes und zur Erwartung Christi. — Εἰς τὴν ἀγάπην τοῦ θεοῦ, gewiss Liebe zu Gott [de Wette, als Princip alles Guten], der allgemeine israelitische Name der Sittlichkeit [Flatt und Andere: Liebe Gottes gegen die Menschen, als Muster]. — Εἰς τὴν ὑπομονὴν τοῦ Χριστοῦ, 1, 1, 3: τῆς ἀγάπης καὶ τῆς ὑπομονῆς τῆς ἐλπίδος τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ. AG. 1, 9: ὑπομονῇ Ἰησοῦ Χριστοῦ. 3, 10. So viel als Tit. 2, 13:

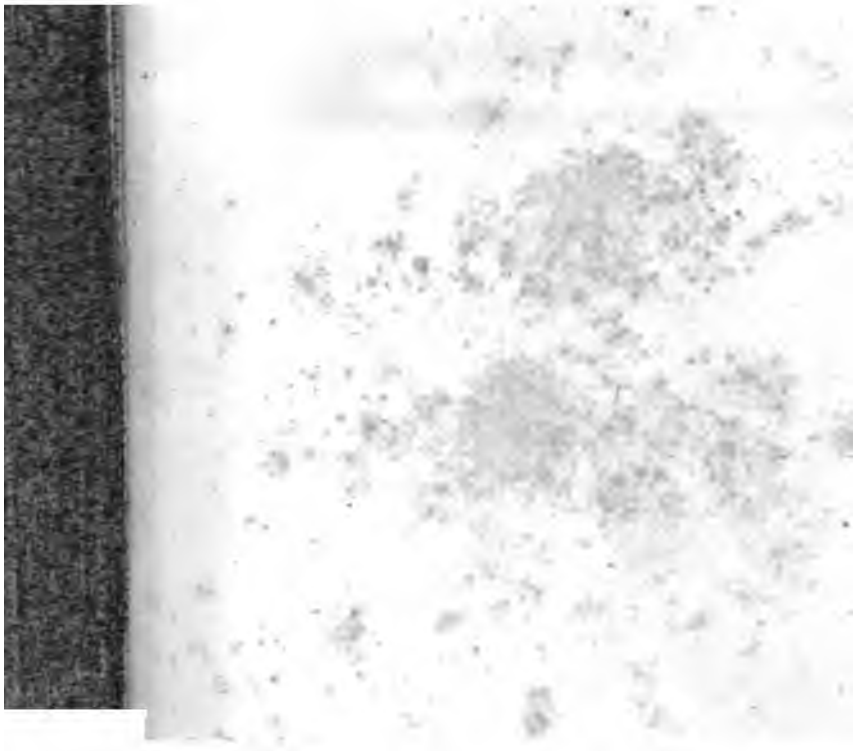
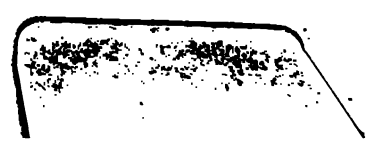
προσδεχόμενοι τὴν μακαρίαν ἐλπίδα. Es ist der Ausdruck für die christliche Glaubenstreue, dem Inhalte dieser Briefe angemessen. So wird diese Formel wohl richtiger, angemessener der ἀγαπὴ τοῦ θεοῦ, wo θεοῦ auch den Gegenstand [das Object] bezeichnet, genommen, als Ausdauer in Beziehung auf ihn (Bretschneider, [Standhaftigkeit in der christlichen Sache de Wette]), oder durch ihn (Pelt und Schott), oder wie sie Christus hatte, wie θλῖψις, ὑνειδισμὸς τοῦ Χριστοῦ Gal. 6, 12. Kol. 1, 24. Hebr. 11, 26. Die beiden letzten Worterklärungen nehmen Koppe und Flatt an. Das κατευθύνειν in der Bedeutung: zur Erwägung hinlenken, und Gottes Liebe zu uns. [Erwartung Christi auch Oekumenius, Theophylakt u. A.].

V. 6—12. Gegen Verführer zur heidnischen Lebensweise gerichtet, wieder, wie 1, 4, 11 ff., insbesondere in Bezug auf Vielthuerei und Müssiggang, wodurch der christliche Hausstand gefährdet wurde, und die Gemeine in der Achtung der Welt verlor. Aber es ist nicht nöthig, anzunehmen, dass die Ursache hiervon eben auch in jenen Meinungen und Erwartungen vom Tage Christi gelegen habe. — V. 6. Ἐν ὀνόματι τοῦ κυρίου, dafür V. 12 διὰ τοῦ κυρίου. — Στέλλεσθαι. 2 Kor. 8, 20 hüten, hier wohl *se arcere*, sich zurückziehen. [de Wette, Gal. 2, 12: ὑπέστελλε καὶ ἀφώριζεν ἑαυτόν]. Diese Ermahnung kommt sogleich V. 14 wieder, V. 15 mit Einschränkung, im brüderlichen Verhältnisse zu bleiben, die Gemeine nicht zu trennen, und fortwährend einzuwirken auf den, mit welchem man vorsichtig umgeht. Röm. 16, 17. 1 Kor. 5, 10 fg. 2 Joh. V. 10. Jud. V. 22. Vgl. Matth. 18, 17. — Ἀπὸ παντὸς ἀδελφοῦ ἀτάκτως περιπατοῦντος κ. τ. λ., wie 1, 5, 14, nicht sittenlos, sondern ohne Lebensordnung. — Καὶ μὴ κατὰ τὴν παράδοσιν, hier von sittlich bürgerlicher Unterwerfung, anders 2, 15 und anderwärts. — Die Recepta ist

im Folgenden *παρέλαβε*, auch wird *παρέλαβον* oder *παρελάβοσαν* [Griesbach und Tischendorf, auch Hahn], oder *παρελάβετε* [Theodoret und Lachmann] gelesen [„das Uebergewicht der Zeugnisse ist für die dritte Person Pluralis" de Wette]. V. 7—9 weist er sie auf sein Beispiel hin, wie 1, 2, 9. Hier ist wohl der Grund zu suchen, warum Paulus von den Thessalonichern Nichts annahm. Phil. 4, 16: *ὅτι καὶ ἐν Θεσσαλονίκῃ καὶ ἅπαξ καὶ δὶς εἰς τὴν χρείαν μοι ἐπέμψατε.* — *Πῶς δεῖ μιμεῖσθαι ἡμᾶς*, in welchen Stücken? Immer bezieht Paulus das Nachahmen von sich vorzugsweise auf Dinge des Lebens. — *Ὅτι οὐκ ἠτακτήσαμεν ἐν ὑμῖν*, das *ἀτακτεῖν* [nur hier im neuen Testamente], ist nicht wie in der klassischen Sprache *ordinem deserere* [von den Soldaten], wie die Meisten thun, sondern wie *ἀτάκτως περιπατεῖν* [de Wette] zu nehmen. — V. 8. Er habe für sein Bedürfniss redlich, fleissig gesorgt. *Δωρεάν*, ohne Entgeltung. Zu *ἐργαζόμενοι* gehört noch *ἄρτον ἐφάγομεν* [wie auch de Wette und Winer §. 46. 2. S. 400 verbinden]. „Ich habe meinen Unterhalt durch Handarbeit gefunden". Die Formeln stehen auch 1, 2, 9: *μνημονεύετε γὰρ τὸν κόπον ἡμῶν καὶ τὸν μόχθον, νυκτὸς καὶ ἡμέρας ἐργαζόμενοι, πρὸς τὸ μὴ ἐπιβαρῆσαί τινα ὑμῶν.* — V. 9. *Οὐχ ὅτι*, vgl. zu Phil. 3, 12. 4, 11. 17. — *Ἐξουσίαν*, 1 Kor. 9, 6. 11: *οὐκ ἔχομεν ἐξουσίαν τοῦ μὴ ἐργάζεσθαι*; vgl. Matth. 10, 10: *ἄξιος ὁ ἐργάτης τῆς τροφῆς αὐτοῦ ἐστιν.* Luk. 10, 7. — *Ἑαυτοὺς τύπον δῶμεν ὑμῖν εἰς τὸ μιμεῖσθαι ἡμᾶς.* 1, 1, 7: *ὥστε γενέσθαι ὑμᾶς τύπους πᾶσι τοῖς πιστεύουσιν.* Phil. 3, 17: *ἔχετε τύπον ἡμᾶς.* — V. 10—12. Ermahnungen nach beiden Arten des Uebels hin, das unter ihnen bestand: Arbeitsscheu und Vielthuerei. *Ὅτε ἦμεν πρὸς ὑμᾶς κ. τ. λ.*, frühere Ermahnung, wie 2, 5, frühere Belehrung (*τοῦτο παρηγγέλλομεν ὑμῖν*). — *Εἴ τις οὐ θέλει ἐργά-*

ζεσθαι, μηδὲ ἐσθιέτω, wohl schon ein bestehendes Sprichwort, wie es dann eins geworden ist. Nach Olshausen Anspielung auf Gen. 3, 19: ἐν ἱδρῶτι τοῦ προσώπου σου φαγῇ τὸν ἄρτον σου. Daher ist das μηδὲ ἐσθιέτω nicht zu misdeuten. Der Sinn ist: wer leben will, soll arbeiten. Manche, auch Schott verstehen das μηδὲ ἐσθιέτω: nicht auf gemeine Kosten leben, oder die Bedeutung des Imperativs auf Andere bezogen: Andere mögen ihn nicht unterhalten [de Wette: Jeder soll sich selbst ernähren, und Andern nicht durch Wohlthaten-Empfang lästig fallen]. — V. 11. Das γάρ verbindet das μηδὲν ἐργαζομένους mit dem Vorigen, aber es wird zugleich auf einen andern Uebelstand hingedeutet. Περιεργαζομένους [nur hier im neuen Testamente], wie περίεργος, *male sedulus*, 1 Timoth. 5, 13, anders τὰ περίεργα, unnütze, verbotene Dinge s. v. a. Zauberei AG. 19, 18. Arrian. *diss. epict.* 3, 1, 21: περίεργος καὶ πολυπράγμων. Bei den Griechen s. v. a. πολυπραγμοσύνη. [Obiges Verbum auch Sir. 3, 22: ἐν τοῖς περισσοῖς τῶν ἔργων σου μὴ περιεργάζου. Xenoph. *Mem.* 1, 3, 1]. — V. 12. Gegensatz zum περιεργαζόμενοι ist ἡσυχία, und dieses, wie ἡσυχάζειν 1, 4, 11 neben πράσσειν τὰ ἴδια, geordnete, stille Thätigkeit. — Τὸν ἑαυτῶν ἄρτον, selbsterworben. Die Recepta ist διὰ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ [1 Thess. 4, 2], Lachmann [und Tischendorf] dagegen ἐν κυρίῳ Ἰησοῦ Χριστῷ [1 Thess. 4, 1, de Wette vielleicht Correctur].

V. 13—16. Gegen Lehrer gerichtet, welche ihm entgegen wären. [Ἐγκακεῖν, Lachmann: ἐκκακεῖν, müde, verdrossen werden. 2 Kor. 4, 16: οὐκ ἐγκακοῦμεν. Gal. 6, 9]. — Καλοποιοῦντες, hier wohl im allgemeinen Sinne: gut handeln [Olshausen], wie Gal. 6, 9: τὸ δὲ καλὸν ποιοῦντες μὴ ἐγκακῶμεν. Bretschneider wohl zu eng: *honesto modo victum quaerere*. ehrbar seinen Unterhalt erwerben [de Wette:

wohlthun]. — V. 14. *Λόγος δι' ἐπιστολῆς* müsste, wenn es auf einen bestimmten Brief zu beziehen, auf den gegenwärtigen gehen. *Σημειοῦσθαι* ganz *notare*. „Bezeichnet ihn, merkt ihn euch als gefährlich" (Schott). Die meisten Neueren (auch Theodoretus, Luther, Grotius) verbinden das *σημ.* mit *δι' ἐπιστολῆς*: zeigt ihn mir brieflich an [Winer S. 119]. Selbst das Medium ist gegen diese Verbindung. Besser nach derselben Bengel und Pelt: zeichnet ihn, *severius tractate*, kraft dieses Briefes. *Συναναμίγνυσθαι* 1 Kor. 5, 9 (wie *στέλλεσθαι* V. 6) s. v. a. *συγχρῆσθαι* Joh. 4, 9. *Ἐντρέπεσθαι* Tit. 2, 8 (alex. Passiv. oft): zur Scham, Besserung gebracht werden. — V. 15. „Haltet (behandelt) ihn nicht als Feind, sondern ermahnt ihn als Bruder". Dies zur Milderung des *μὴ συναναμίγν.* beigefügt: man solle ihn doch nicht aufgeben. 2 Kor. 2, 5—8. Aehnlich 3 Mos. 19, 17. — V. 16. Die gewöhnliche Lesart *κύριος* ist völlig beglaubigt; nur wenige Zeugen haben *θεός*. Vgl. 1 Thess. 5, 23. *Κύριος τῆς εἰρήνης* dort: Frieden verleihend; aber dieses das Lebensglück überhaupt bezeichnend. Viele, nach Chrysostomus, fassen *εἰρήνη* hier als Eintracht. Aber wenigstens bezeichnet es nicht Beides zugleich (Pelt, Schott), *concordia* und *salus*. *Διὰ π. ἐν π. τρόπῳ*: immerdar in jeder Weise. Statt rec. *τρόπῳ* haben viele Haupthandschriften *τόπῳ* (1 Kor. 1, 2. 2 Kor. 2, 14. 1 Tim. 2, 8), auch Chrysostomus, Vulgata, Lachmann. Es ist wohl die rechte Lesart; denn bei *παντὶ τρόπῳ* fehlt *ἐν*, vgl. Phil. 1, 18. *Ὁ κύριος μετὰ πάντων ὑμῶν* — der Unterschied vom Vorigen liegt in der Segnung: diese ist hier mehr die innerliche. — V. 17: eine oft schon erwähnte Stelle. *Ὁ ἀσπ. τῇ ἐμῇ χ. Παύλου* auch Kol. 4, 17. 1 Kor. 16, 21. Der Brief wurde dictirt — Röm. 16, 22. Von ihm selbst geschrieben — Gal. 6, 11. Philem. 19. Es sind übrigens diese Worte gemeint, nicht

etwa ein Zeichen daneben: ein Monogramm, wie Zeltner *de monogrammate Pauli* (Alt. 1721) annahm. Ὃ ἐστι: diese Unterschrift, die eigenhändigen Worte. Οὕτω γράφω: dieses sind meine Züge. Es ist nicht auf den folgenden Segenswunsch zu beziehen. Uebrigens stehen diese Worte ohne Zweifel den Verfälschungen 2, 2 entgegen. — V. 18, wie 1 Thess. 5, 28.